22

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

İHVÂN-ı SAFÂ

(إخوان الصفاء)

Ansiklopedik risâleleriyle tanınan felsefe topluluğu.

IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Abbâsî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen bu topluluğun tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir (er-Resâˀil, I, 21, 47). Bu isim topluluğa bizzat kendilerince verilmiştir.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara (a.g.e., IV, 41, 186-188) kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla Resâˀilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâˀın yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.

Resâˀilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâˀda kendileri belirtmemiş olmasına rağmen klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Maʻşer el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebü'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî'dir. Zeyd b. Rifâa ile Avfî dışındaki üç isim Şehrezûrî'nin Nüzhetü'l-ervâḥ'ında Ebû Süleyman

Muhammed b. Maʻşer el-Büstî el-Mukaddesî, Ebü'l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde sıralanmaktadır. Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber Beyhakī ve Şehrezûrî'nin ifadelerinden, bu beş ismin gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 36; Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ, II, 20). Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir. Ancak bunların her birinin geniş kültürlü birer âlim olduğu ve risâlelerin dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mahiyet arzettiği düşünülürse risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi kabul edilebilir. Buna göre konular uzmanları tarafından ele alınıp yazılmış, fakat risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim külliyata bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslûp farkı da dikkati çekmez.

İhvân-ı Safâ faaliyetlerine Basra'da başlamış ve uzun bir müddet burada sürdürmüştür. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, topluluğun kurucusu durumundaki Zeyd b. Rifâa'dan genişçe bahsetmekte ve cemiyet hakkında bilgi vermektedir (el-Muḳābesât, s. 45-46). Esasen o dönemin Basra'sı İslâm dünyasının önemli bir kültür merkezidir. Bazı son dönem kaynakları İhvân-ı Safâ'nın Bağdat'ta da bir şubesi olduğunu kaydeder (Ömer ed-Desûkī, s. 46-47; De Boer, s. 60). Ancak bu konuda fazla bilgi yoktur. Bir felsefe derneği görünümü arzeden topluluğun şubeler oluşturarak kurumlaşamamış olsa bile ülkenin her yanında üyelerinin bulunması, böylece her yerde faaliyetlerini sürdürmüş olması mümkündür.

Dönemindeki yönetimden hoşnutsuzluğun doğurabileceği takip endişesiyle çalışmalarını gizlilik içerisinde sürdüren İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerdeki bâtınî te'vil ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, kendi grupları hakkında "şîa, ehlü şîatinâ" gibi ifadeler kullanmaları (IV, 145-148) onların Şiîliği konusundaki kanaatleri destekler mahiyettedir. Bazı araştırmacılar ve özellikle İsmâilî yazarlar bu kanaati daha ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâilî akîde ile özdeş

olduğunu ifade ederek onları “Kur’an’dan sonra Kur’an” ve “bilimin Kur’an’ı” olarak nitelendirmişlerdir (Ârif Tâmir, LI [1957], s. 139; İA, V/2, s. 1120). Bununla beraber İhvân-ı Safâ’nın Şiîliği ve İsmâilîliği tartışmalıdır. Risâlelerde bu nisbetin mevcudiyetine dair yukarıdaki sözler yanında bu iddianın aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. Her şeyden önce İsmâilî yazarların risâlelere herkesten fazla sahip çıkmaları ve onları bu bakışla yorumlamaları, sonraki dönemlerde İhvân-ı Safâ’nın İsmâilî olarak nitelendirilmesinin önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halbuki risâlelerde Şiîlik zaman zaman eleştirilmiş, Şiîler’den bir kısmının bu mezhebin ne olduğunu bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur’an öğrenmeyi terkettiği, kabir ziyaretine gereğinden fazla önem verdiği ifade edilmiştir (er-Resâ˒il, IV, 147-148). Daha da önemlisi İhvân-ı Safâ, Şiî mezhebinin temel esaslarından biri olan “imâm-ı muntazar” anlayışını da eleştirir. Beklenen imamın, muhaliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin itikadını bozuk itikadlar arasında zikreder (a.g.e., IV, 148). Bundan dolayı İhvân-ı Safâ’nın koyu bir Şiî-İsmâilî grup olduğunu söylemek güç olmakla birlikte bu grubun Şiîlik’ten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün değildir (Netton, II [1980], s. 262).

İhvân-ı Safâ düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risâleden oluşan Resâ˒ilü İḫvâni’ṣ-Ṣafâ˒da anlatmıştır. Risâleler, İslâm düşüncesinin X. yüzyıldaki ilmî ve felsefî düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için yazarları modern araştırmacılarca “İslâm ansiklopedistleri” şeklinde anılmıştır. Ayrıca İhvân-ı Safâ bu risâlelerdeki düşüncelerini er-Risâletü’l-câmiʿa adlı bir risâlede özetlemiştir.

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ bağnazlığı, fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi, kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi, kendilerine göre yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi hedeflemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 46). Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildiği her tür bilgiyi kullanmıştır. Onlar için düşüncelerine temel olmada Kur’an ne kadar öneme sahipse Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde Hz. Peygamber’in veya Hz. Ali’nin sözü ne kadar önem taşıyorsa felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo’nun, matematik ve

geometride Pisagor’un ve Öklid’in, coğrafyada Batlamyus’un sözünün de önemi o derece büyüktür. İhvân-ı Safâ’nın metafizik açıklamalarında Pisagor ve özellikle Yeni Eflâtunculuğun etkisini ayrıca vurgulamak gerekir. Ancak müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de müslüman olması sebebiyle Kur’an’a ve hadislere daha fazla önem vermişlerdir. Mezhep tutkusundan uzak ve doğru buldukları her düşünceyi kaynağı ne olursa olsun alma eğiliminde olduklarını şöyle belirtmişlerdir: “Kardeşlerimizin ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır” (er-Resâʾil, IV, 41-42).

İhvân-ı Safâ, düşüncelerinin eklektik yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak dönemlerinde mevcut her tür bilgiyi derleyip değerlendirmiş ve bilgilerini başlıca dört kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir. a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve fiziğe dair kitaplar; b) Tevrat, İncil ve Kur’an gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahîfeler; c) Yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler; d) Temiz ve saf insanlara Allah’ın ilham yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar (a.g.e., IV, 42).

Felsefe Anlayışı. Âlemde mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi kendilerine ilke edinen İhvân-ı Safâ (er-Resâʾil, I, 48), Pisagorcu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun olarak bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ, matematiğin insanı tevhid bilgisine ve yaratanı ikrara götürdüğü kanaatindedir (er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 30).

Mantık ise felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti konumundadır. Felsefe, peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünü olduğuna göre felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en üstünü olması gerekir (er-Resâʾil, I, 427). Böylece İhvân-ı Safâ’ya göre mantık hem kendi başına bir ilim hem de bir ilmin aracı olma özelliğine sahiptir. Ayrıca risâlelerde mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir benzerlik kurulduğu görülür. Matematiğin gayesi insanı duyulur şeylerden akledilirlere götürmek iken mantık fizikten metafiziğe geçişte bir vasıta rolündedir (a.g.e., I, 427; er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 30). Mantık

bilimlerini “zihinde tasavvur edilen kavramların anlamlarını bilmek” şeklinde tanımlayan İhvân-ı Safâ’nın (er-Resâˀil, I, 79) mantık birikimiyle ilgili ayrıntıya gidildiğinde bazı bilgi eksiklikleri taşıdığı görülür. Meselâ Organon’un tertibi konusunda verdikleri bilgi hatalıdır. Ayrıca “enûlûṭîḳā” (I. Analitikler; Ar. el-kıyâs) terimine yanlış olarak “şiir sanatını bilmek”, mantık külliyatına dahil olmayan “bûlûṭîḳā” (politika) terimine de “ispat ve delil getirme (burhan) sanatını bilmek” şeklinde anlam vermişlerdir (a.g.e., I, 268).

Felsefe anlayışını İhvân-ı Safâ mistik ve ahlâkî bazı normlar üzerine inşa eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz; onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından ilgilidir. Pratikteki fazilet teorik gerçekler için bir zemin oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ, felsefeyi bilgidavranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavramıyla birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir (a.g.e., III, 345; er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 475). Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İhvân-ı Safâ, felsefeyi Eflâtuncu bir anlayışla “insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemesi” şeklinde tanımlarken (er-Resâˀil, I, 225, 339, 427; III, 41, 371, 382) bununla hem zihinde -bilgi planında-hem pratikte benzemeyi kasteder. Filozof ise “davranışları güzel, sanatı sağlam (işinin ehli), doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi” olarak nitelenir (a.g.e., III, 345, 371).

İhvân-ı Safâ’nın felsefesi dinî kayıtlardan arınmış bir felsefe değildir. Onda tasavvuftaki riyâzete, nefis eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin mevcudiyeti dikkati çeker. Ahlâkî eğitim gerçekleşmeden hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. Nitekim ahlâkî donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını kralın huzuruna destursuz girmeye benzetirler. İhvân-ı Safâ’nın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmayı kendine temel prensip olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. Şu halde İhvân-ı Safâ’nın anlayışına göre felsefe sadece teorik bir

uğraş değil Stoacılar'da da olduğu gibi insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen kuşatıcı bir disiplindir.

Bilgi Anlayışı. İhvân-ı Safâ'nın düşünce sistemi insanı merkez alan bir sistemdir. İnsanın var oluş gayesi kendini ve âlemi tanıması, yaratanını bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır (a.g.e., III, 155). İnsan ancak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde mükemmeldir. Dolayısıyla onların bu bağlamda söyledikleri de er-demi bilgiye eşdeğer gören Sokratçı düşünce ile paralellik arzeder.

"Tabula Rasa"dan söz eden John Locke'tan yüzyıllarca önce İhvân-ı Safâ, doğuşta insan zihnini üzerine henüz herhangi bir şey yazılmamış boş bir kâğıda benzetir (a.g.e., IV, 51). Bu problem İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisinde önemli bir noktadır. "Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda çıkarmıştır" (en-Nahl 16/78) âyeti bu konudaki dayanaklarıdır. İhvân-ı Safâ insanın doğuştan birtakım bilgilerle gelmediği, bilgilerin sonradan kazanıldığı kanaatindedir. Sonradan kazanılan bu bilgileri elde etme yolları ise şöyle açıklanmaktadır: Bilgi elde etmenin ilk yolu duyulardır. Sonra akıl, ardından da burhan gelir. Eğer insanda duyular olmasa ne burhanla bilinebilir şeyleri (müberhenât) ne akledilirleri (makūlât) ne de duyulur şeylerden (mahsûsât) herhangi birini bilme imkânı olmaz. Mâkul olmayan bir şey üzerine burhan inşa etmek mümkün değildir. Çünkü burhan yalnız aklın ilk bilgilerinden çıkarılmış zarurî öncüllerin üzerine kurulabilir. Ancak aklın ilk bilgilerinde mevcut şeyler duyular yoluyla tek tek nesnelerden elde edilmiş, cins ve nevilere ait küllî kavramlardır. On arşın boyundaki bir tahtanın altı arşın boyundakinden daha uzun olduğunu

bilemeyen bir çocuğun bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmesine imkân olmaması bunun en açık kanıtıdır (a.g.e., III, 424-425). İhvân-ı Safâ vahiy ve ilhamı da bilgide önemli bir vasıta olarak görür (a.g.e., III, 303). Nitekim risâlelerde bu çeşit bilginin merkezi olan kalp ve kalp temizliği üzerinde önemle durulmuştur. Onların epistemolojisinde önemli yer tutan aklî bilgi, tikellere ait deney ve soyutlamalarla ulaşıldığı için apriori denilemeyecek akıldaki ilk bilgilerin oluşmasıyla başlar. Çünkü deney öncesi olmayan bu bilgiler duyuların algıladığı şeyler üzerine teker teker düşünüp bir kanaate vararak, sonra da bu kanaati algılanan o şeyin cinsine

genelleştirerek oluşur. Söz konusu ilk bilgiler rasyonel bilginin esasını teşkil eder.

İhvân-ı Safâ'nın bilgi öğretisinde belirlenen bu yollar, bilgi elde etme sürecinde bir bakıma biri diğerinin temelini oluşturmaktadır. Akledilirlerin bilinmesi duyulurların bilinmesini gerekli kılar. Bir şeyin kanıtlanması için onun akledilir olması şarttır. Duyulur şeyler tabii olarak duyularla, aklî kavramlar akılla bilinir ve burhan yöntemiyle kanıtlanır. Akılla ispatlanamayan metafizik hakikatler de vahiy ve ilhamla bilinir. Çünkü aklî kapasite, en azından ilmî ve ahlâkî anlamda eğitim öğretim süreçlerinden henüz geçmemiş olanlar için aynı değildir. Bu sebeple söz konusu aşamaları katederken her insan öğretmene ihtiyaç duyacaktır. Peygamberler ise bütün insanlığın öğretmenidir (a.g.e., III, 480).

Bu bilgi yolları İhvân-ı Safâ'ya göre insan hayatındaki gelişim dönemlerinin de ifadesidir. Duyularla bilme çocukluk dönemiyle başlar ve yavaş yavaş akıl bilgide etkin bir rol üstlenir. Ergenlik döneminden sonra da insan edindiği aklî bilgiler ışığında kıyas yapma imkânı bulur. Vahiy ve ilham sayesinde ise ruh arınma sonucunda olgunluğa ermiş, bir bakıma küllî nefisle (âlem ruhu) birleşme, Tanrı'dan bilgi alma durumundadır (a.g.e., II, 396-397; III, 414-415).

Metafizik ve Kozmoloji. İhvân-ı Safâ'ya göre matematik bilimler tabiat bilimleri için bir basamak, tabiat bilimleri de metafiziğe geçiş için bir vasıtadır. Bu aynı zamanda insan zihninin objelerinin de tedrîcî olarak yükselmesi anlamına gelir. Metafiziğin ilk derecesi insanın önce kendini bilmesi, tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan rabbini bilmesine imkân yoktur (er-Resâʾil, I, 75-76). Rabbini bilme ise bir insan için en büyük gaye, en yüce mutluluk ve ulvî âlemle irtibatında ruhun yücelmesi için en büyük etkendir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın metafiziğinde Tanrı'yı bilme önemli bir yer tutar.

"Görünen" (zâhir) ve "görünmeyen" (bâtın) diye ikiye ayırdığı bu âlemde İhvân-ı Safâ önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem görünmeyenin açık delili, en belirgin örneğidir (a.g.e., I, 141). Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi gerekir. Böylece fizikî varlık bilgide onlar için ilk unsuru oluşturur. Fizikten de

analoji yoluyla metafizik bilgilere ulaşılır. Görünür âlemde insana en yakın varlık, bir bakıma kavranması icap eden bu görünür âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan insandır. Bu sebeple önce onun kavranması gerekir (a.g.e., II, 378-379, 462; IV, 169, 173, 185, 198). Düşünen ve bilen bir varlık olarak insan önce kendini tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'yı daha doğru anlamasını sağlayacaktır. Bir disiplin olarak metafizik üzerinde fazla durmamakla beraber İhvân-ı Safâ, metafiziğin konusunu oluşturan şeylerin duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının kabule zorlandığı şeyler olduğunu ifade etmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın metafizik anlayışında eklektik bir sistem hâkimdir. Onlar varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni Eflâtuncu'dur. Sudûr teorisi bu açıklamanın ana eksenini oluşturur. Eski Hint ve İran dinlerinden gelen bazı etkiler yanında, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcu yorumların büyük tesirinin olduğu risâlelerde açıkça gözlenmektedir (a.g.e., III, 348-349).

Onların metafiziğinde cevherler cismanî ve ruhanî olmak üzere iki grupta incelenir. Cismanî cevherler duyu organları ile algılanabilen, ruhanî olanları ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır ki buna "makūlât âlemi" de denir. Gök cisimleri, tabii unsurlar (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar cismanî; var oluşta Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı faal akıl, ondan feyezan eden küllî nefis ve nihayet ondan sâdır olan ilk madde (el-heyûlâ el-ûlâ) ruhanî cevherlerdir (a.g.e., III, 237, 352; er-Risâletü'l-câmiʿa, s. 374). Bunlardan her birinin kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı ise ne cismanî ne de ruhanî olarak nitelenebilir. O, tıpkı 1 sayısının tek ya da çift olmayıp tek ve çift bütün sayıların sebebi ve kaynağı oluşu gibi cismanî ve ruhanî bütün varlıkların sebebidir (er-Resâʾil, III, 237). O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; fâildir, edilgin değildir. İstediği zaman istediğini yapan ve yaratandır (a.g.e., IV, 209).

İhvân-ı Safâ'nın ilk sebep, ilk mâşuk ve yaratan (mübdîʿ, muhteriʿ, mûcid) olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmadır. İhvân-ı Safâ bununla, "Sizi topraktan yaratmış olması onun nişanlarındandır" (er-Rûm

30/20) âyetinde olduğu gibi “mevcut bir şeyden bir şey var etme” anlamındaki “halk” değil, Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi önceden herhangi bir şey olmaksızın ve herhangi bir şeyi örnek almaksızın “yoktan yaratma” ve “yokluktan varlık alanına çıkarma” mânasındaki “ihtirâ‘, ibdâ‘” ve “îcâd”ı kasteder (a.g.e., II, 127; III, 517; er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 481). Ancak yaratmanın aslının Allah’ın kerem ve cömertliği, O’nun feyezanı (diğer varlıklara feyiz yoluyla varlık verme) olduğunu söyleyerek (er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 51) yaratmayı feyiz ve sudûr ile açıklar. Buna göre Tanrı kendine has yaratma fiiliyle faal aklı yaratmış, ardından aklın Tanrı’dan herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve bir defada aldığı varlık, bekā, kemal ve mükemmellik, feyiz yoluyla -güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada-küllî nefse, ondan ilk maddeye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir. Akıl Tanrı’nın bizzat işlediği fiil, aracısız olarak yarattığı, kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık, ruhanî, basit bir cevherdir. Akıl varlıkların Tanrı’ya en yakın olanıdır. Tanrı ona kendi sûretini verip onu kendinden bir güçle teyit edince Tanrı’nın emrine konum, kudretine mekân olmuştur (er-Resâʾil, IV, 206). Sanat eserlerinin maddeye işlenmeden önce sanatkârın zihninde form halinde bulunması gibi bütün varlıkların sûretleri de akılda mündemiçtir. Tanrı onları akla feyiz yoluyla vermiştir. Sudûr vetîresinde akıl, diğer faziletlerle beraber bu sûretleri de küllî nefse aktarır (er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 370).

İhvân-ı Safâ’nın “münfail (edilgin) akıl” da dediği küllî nefis, âlem tasavvurlarındaki kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren “küllî-mutlak cisim”le bütünleşmiş âlem ruhu niteliğindedir. O aynen insan ruhunun bütün bedene nüfuz edip onu yönetmesi gibi güçleri bütün âleme nüfuz etmiş, Herakleios’un ve daha sonra da stoa felsefesinin “logos”unu andıran yapısıyla özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabii olarak etkin, basit, ruhanî bir cevherdir (er-Resâʾil, III, 36, 214; er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 491).

Tanrı onu akıldan sonra, fakat akıl aracılığıyla yaratmıştır. Akıldaki gizli sûretler ve Tanrı’dan gelen feyiz ve faziletler ona intikal eder. İlk madde ve sonra nesneler dünyası ile irtibat onunla sağlanır. Eşya onunla var olur ve cisim kendine genel bir düzen kazandıracak olan hareketi ondan alır (er-Risâletü’l-câmiʿa, s. 491). Tanrı’dan akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı hem varlık hiyerarşisindeki derecesi aklın altındadır hem de

faziletleri kabulü akla göre daha eksiktir. Bir yandan akla yönelip hayır ve faziletle donanırken öte yandan ilk maddeye yönelerek bu hayır ve faziletlerin ona ve sonra da cismanî âleme geçişini sağlar (er-Resâʾil, III, 185; er-Risâletü'l-câmiʿa, s. 287).

Küllî nefis Tanrı'dan gelen feyezanı akıl aracılığıyla alınca kendinden feyezan eden ilk şey ilk madde olur. İlk madde de nefisten gelen sûretleri zamanla kabul edebilen, ruhanî, basit bir cevherdir. Bu madde cismanî özelliği olmayan, Aristo'nun "hyle"si gibi tamamen metafizik bir mahiyettedir. Onun kabul edebileceği ilk sûret üç boyuttur. Üç boyutu alınca mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Mutlak cismin ilk sebebe uzaklığı ve sudûr vetîresindeki yerinin ruhanî cevherlerden çok aşağı olması dolayısıyla feyiz burada durur. Mutlak cisimden artık başka bir cevher feyezan etmez. Bu aşamada ruhanî bir cevherin meydana gelmesi yerine nefis bu mutlak cisme yönelip ona şekil verir, kabul edebildiği ölçüde onu faziletlerle donatır. Ona verdiği ilk şekil şekillerin en üstünü olan küre şeklidir. Onu hareketlerin en üstünü olan küresel hareketle harekete geçirince de kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar on bir felek oluşur (er-Resâʾil, III, 197). Bütün bu kozmik faaliyet ve feleklerin sonraki idaresi hep küllî nefsin etki alanı içindedir. İhvân-ı Safâ'nın, genel olarak sudûr ile ilgili düşüncelerinde Plotin'in Enneadlar'ının IV, V ve VI. bölümlerinin telhisi olarak bilinen Es̱ûlûcyâ'dan (Theologia) etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak Fârâbî gibi İhvân-ı Safâ da Es̱ûlûcyâ'yı Aristo'ya ait biliyordu (a.g.e., I, 138).

Âlemi maddesi ve ruhu ile yaşayan bir organizma gibi gören İhvân-ı Safâ'nın bu organizmaya hareket ve yön verecek ruhanî güçleri kabulü de bu âlem anlayışının bir gereğidir. İhvân-ı Safâ, küllî nefsin bu âlemde mevcut bütün varlıklara nüfuz edebilen güçlerine filozofların "tabiat" ve "tabii güçler" dediğini, dinî terminolojide ise bunların adının "melâike" olduğunu söyler (a.g.e., II, 123-124). Bu sebeple de Tanrı'nın bu âlemdeki kozmik faaliyetini emri altındaki meleklere yaptırdığını, O'nun zâtının kozmik varlıkla doğrudan doğruya bir münasebetinin bulunmadığını ileri sürerek hem ay üstü hem ay altı âlemin idaresinde ve onlardaki düzenin korunmasında küllî nefis ve onun güçlerinin hâkim kılındığını kabul eder (a.g.e., II, 126-128).

İhvân-ı Safâ cismanî âlemdeki oluş sırası ve düzenini açıklarken madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandan ibaret dört varlık tabakası belirler. Bu aynı zamanda varlık alanına geliş sırasının ifadesidir. Anılan varlık türlerinin her birinin kendi içinde basitten mürekkebe doğru bir derecelenme olduğu gibi tabakalar arasında da bir yakınlık vardır. Meselâ hayvanlar âleminin en alt derecesi bitkilerin en üstününe, en üst derecesi de insan tabakasının en alt derecesine yakındır. Daha sonraları İbn Miskeveyh, Kınalızâde Ali ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'da da görülecek bu düşünceleri sebebiyle İhvân-ı Safâ, bazı araştırmacılar tarafından Darwin'in evrimcilik anlayışının habercisi olarak nitelendirilmiştir (Macit Fahri, s. 140). Halbuki onların burada vurguladığı, Darwinci anlamda bir evrim değil sadece türler arasındaki dereceleniş ve yakınlıktır. Türden türe geçiş söz konusu değildir.

Ahlâk ve Siyaset Felsefesi. İhvân-ı Safâ ahlâk anlayışını risâleler boyunca çeşitli yerlerde, özellikle de ahlâka ayrılan IX. risâlede dile getirir. Kendi ifadelerine göre topluluğun kuruluş amacı ahlâkîdir (er-Resâʾil, I, 47; III, 78; IV, 22-23). İnsanın özüne işlemiş, onda yerleşik meleke haline gelmiş ahlâkı İhvân-ı Safâ, "insanın her organının potansiyel olarak sahip olduğu bir fiil veya davranışı ya da sanatı uzun uzun düşünmeden ortaya koyması" şeklinde tanımlar. Meselâ cesur bir kimse korkulu anlarda bile hiç düşünmeden ortaya atılır. Çünkü cesaret artık bir huy olarak onda yerleşmiştir. Güzel huyların karakter yapısında henüz iyice yerleşmemiş olduğu kimseler ise bir şey yapacakları zaman uzun uzun düşünürler. Bunlar yapacakları işleri ancak bir emir ve yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma ile yaparlar. Dinlerin birçok şeyi emretmesi ya da yasaklamasının sebebi de bazı insanların yalnız bu sayede iyiliğe yönelmesidir (a.g.e., I, 305-306).

Erdemli fiilleri meleklere, kötü fiilleri de şeytanlara has olarak gören İhvân-ı Safâ (a.g.e., IV, 237), ahlâkî bir çabanın sonuçta ilmî bir kazanıma vesile olacağı görüşündedir. Nefsini terbiye edip dinin emrettiği gibi davranan, sonra da eşyanın hakikatlerini araştırmaya koyulan kimse artık meleklerin ilhamını kabule hazır duruma gelmiştir. Bu olgunluğa ulaşan insan onlara göre "bilkuvve melek" olmuştur. "Bilfiil melek" olabilmesi için ruhunun bedeninden ayrılmasını beklemesi gerekir. Ahlâkı kötü, davranışları bozuk, cehaleti perçinlenmiş kimselerin nefsi ise "bilkuvve şeytan", nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra da "bilfiil şeytan" olur. Bunlar sürekli

şeytanların vesveselerine mâruz kalırlar (a.g.e., IV, 108-110, 120).

Siyasî faaliyetleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın Abbâsî yönetiminden hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, yaşadıkları dönemde kötü kimselerin yönettiği devletin hâkimiyetinin sona ermek üzere olduğunu bir öngörü olarak vurgulamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşınca gerileme ve çökme başlar. Halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî yozlaşma yaşanır. Bundan dolayı güç başka devletlere geçer (a.g.e., III, 172). İhvân-ı Safâ salt anlamda siyaset felsefesiyle fazla ilgilenmemiş, ancak mevcut devlet yönetimine bakarak olması gerekeni ifade etmeye çalışmıştır. Devlet başkanının nitelikleri ve erdemli toplumun mahiyeti konusundaki etki kaynağı ise büyük ölçüde Fârâbî'nin Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâżıla adlı eseridir.

İnsanı toplumsal bir varlık olarak kabul eden İhvân-ı Safâ toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için bir devlet başkanını zorunlu görür. Böyle bir toplumda herkesin itaat etmesi zorunlu olan başkanın ise sembolik bir yaklaşımla akıl olduğunu söyler (a.g.e., IV, 127). Riyâset tutkusunun insanda yaratılıştan mevcut olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ insanın bu eğilimini siyaset felsefesi açısından önemli bulur. Onlara göre riyâset gerçekleşmeden siyasetin anlam kazanması mümkün değildir (a.g.e., I, 314). Riyâset iktidara gelme olarak kabul edilirse her insanın öncelikle kendini, kendi arzu ve ihtiraslarını kontrol altına alması zorunludur. Bu iradeliliği gerçekleştirmeden, bu bilinç düzeyine yükselmeden siyasette amaca ulaşmak ve arzu edilen sonucu elde etmek mümkün değildir. Zira kendini kontrol edemeyen başkasını da edemez.

İhvân-ı Safâ erdemli devletin öncelikle aynı düşünce etrafında toplanan, aynı din ve mezhepte birleşen, kısır çekişmelerden kaçınan, birbirinin başarısı için

yardımlaşan bilginler ve erdemli kimselerden oluştuğunu söyler. Böyle bir toplum bütün işlerinde tek vücut olmuştur, Allah rızâsı dışında bir beklentisi yoktur (a.g.e., I, 181-182). İhvân-ı Safâ'nın çabası, bu ilkelerin temelini oluşturduğu ideal devleti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ise maddî

ve mânevî olumlu bütün yeteneklerin birleştirildiği devlettir. Böyle bir devletin temelini takvâ, harcını doğruluk, çatısını vefa ve emanete riayetle ebedî nimetlere ulaşma amacı oluşturur (a.g.e., IV, 171-172). Fârâbî'nin ideal devlet başkanında yaratılıştan bulunması gerektiğini söylediği on iki özelliğin İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde de aynen yer aldığı görülür (a.g.e., IV, 129-130).

Din Anlayışı. İhvân-ı Safâ dini ruhun arınması, toplumların huzur ve mutluluğu için zorunlu kabul etmektedir. Esasen din duygusu insanın fıtratında mevcuttur. Bilgi ve kültür düzeyleri ne olursa olsun bütün insanların bir tehlike veya musibet anında Allah'a sığınıp O'ndan yardım istemeleri bunun açık örneğidir (er-Resâʾil, III, 233). Dinin Arapça'da "bir cemaatin bir lidere itaat etmesi" olarak tanımlandığını ifade eden İhvân-ı Safâ, itaatin ancak birtakım emir ve yasaklarla ortaya çıkacağını, emir ve yasağın da bazı hükümlerle bilineceğini belirtir. Bütün bunlar dinin şeriatı olarak adlandırılır. İnsan görünen (zâhirî) bir bedenle görünmeyen (bâtınî) bir nefisten meydana geldiği için dinin hükümleri de zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşittir. Dinin zâhirî yönünü organlarla yapılan ameller, bâtınî yönünü de kalplerde yer alan inançlar oluşturur ki dinde aslolan da budur (a.g.e., III, 486).

İhvân-ı Safâ'nın zâhir-bâtın ayırımı, insanları din anlayışlarına ve dinî tutumlarına göre sınıflandırırken de karşımıza çıkmaktadır. Esasen dini zaman zaman bâtınî bir yaklaşımla yorumlamaları onların karakteristik özelliğidir. Meselâ "Tanımlar Risâlesi"nde cin, şeytan, melek, meâd gibi kavramlar yaygın anlayıştan farklı tanımlanır (a.g.e., III, 388-392). İhvân-ı Safâ, insanları dinî anlayış ve yaşayış biçimleri açısından üç grup altında inceler. a) Dinin zâhiriyle yetinenler; peygamberi tasdik edip namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri güçleri ölçüsünde yerine getirenler. Bunları çoğunluğunu kadın ve çocukların oluşturduğu avam teşkil eder. b) Avamdan daha üstün olup orta tabakayı oluşturanlar ise dini derinlemesine anlama çabasında olanlardır. Bunlar taklitle yetinmeyip dinin hükümleri üzerine düşünen, tefsir ve te'ville ilgilenip Kur'an lafızlarının anlamlarını araştıranlardır. Dinin zâhiriyle amel ederler, fakat bâtınını da anlamaya çalışırlar. c) Hem ilim hem de amele önem veren havas. Bunlar ilimde yetkinleşmiş, hikmette belli bir düzeye ulaşmış, mânevî seviyeleri meleklerden alınma ve ancak ruhu arınmış kimselerin muttali olabileceği

bâtınî sırlara vâkıf olanlardır (a.g.e., III, 511-512; er-Risâletü'l-câmiʿa, s. 510).

Dinin ahlâkî hedefini sürekli ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp âhiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir (er-Resâʾil, I, 211). İhvân-ı Safâ peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin gayelerinin aynı olduğunu söyler. Peygamberleri "gönül doktorları" olarak niteler; onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir (a.g.e., II, 141). Pisagorculuğun açık etkisiyle İhvân-ı Safâ, peygamberlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashap ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir (a.g.e., I, 321). İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nûh'un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, Hz. İbrâhim gibi -bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra-kesin inanca sahip olarak melekût âlemini seyre, ruhunu bütün mânevî kirlerden arındırarak Hz. Muhammed gibi miʻraca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde ifade eder (a.g.e., IV, 18).

Etkisi. Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri kendi dönemlerinde kısa sürede yayılmış ve İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Her şeyden önce bu risâleler, X. yüzyıl İslâm dünyasının bilim ve felsefe düzeyini aksettirmesi açısından önemlidir. İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtunculuk ve özellikle Yeni Pisagorculuğun Müslümanlar tarafından tanınmasında özel bir yere sahiptir. Risâleler aynı yüzyılda İslâm coğrafyasının Avrupa yakasına (İspanya) Ebü'l-Kāsım Mesleme el-Mecrîtî tarafından taşınmış (İbnü'l-Kıftî, s. 58-59) ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur (O'leary, s. 89). İhvân-ı Safâ risâleleri Doğu İslâm dünyasında da geniş bir alana yayılma imkânı bulmuş, aydınlar üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Bunun en açık delili, sonraki yüzyıllarda risâlelerin tekrar tekrar istinsah edilmesi ve birçok yazma

nüshasının ortaya çıkmasıdır.

Risâleler İbn Sînâ’nın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Nitekim Beyhakī, İbn Sînâ’nın babasının risâleleri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ’nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir (Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm, s. 52-53). Ancak bizzat İbn Sînâ, İsmâilî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 438). Özellikle Bâtınîler ve İsmâilîler için risâleler önemli bir kaynak olmuş, risâleleri en fazla onlar sahiplenmiştir. Risâlelerin İbn Sînâ’nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdat’ta yakılmış olması etkisini azaltmamıştır. Gazzâlî’nin de İhvân-ı Safâ’yı tanıdığı anlaşılmaktadır. Gazzâlî el-Münḳıẕ’da İhvân’ın felsefî tavrını eleştirmekte, Ta‘lîmiyye mezhebinin Pisagor’un bozuk felsefesinden etkilendiğini ve İhvân-ı Safâ’nın risâlelerinde bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir (VII, 46-47, 54-55). İbn Hazm, İhvân-ı Safâ’yı yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı şirkle itham ederken (Yahyâ Hüveydî, I, 259) onların ayrıca Molla Sadra üzerine etkileri de incelenmiştir (S. Ca‘fer Seccâdî, IX/3 [1341], s. 89-96). Risâlelerin ansiklopedik nitelikte olması, kendi dönemlerinden sonraki ansiklopedik eserler üzerinde genel bir etkide bulunmuş, özel olarak da ahlâkî görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri sonraki yüzyıllarda daha fazla ilgi görmüştür.

Resâʾilü İḫvâni’ṣ-Safâʾ* adlı felsefe külliyatının dört cilt halinde şu neşirleri yapılmıştır: Bombay (1888), Kahire (1928), Beyrut (1957); ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). Resâʾilü İḫvâni’ṣ-Ṣafâʾın özeti olan er-Risâletü’l-câmiʿa tâcü Resâʾili İḫvâni’ṣ-Ṣafâʾ ve ḥullânü’l-vefâʾ önce Cemîl Salîbâ (I-II, Dımaşk 1948), ardından Mustafa Gālib (Beyrut 1974) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957 → Beyrut, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., er-Risâletü’l-câmiʿa (nşr. Mustafa Gālib),

Beyrut 1394/1974, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347, s. 45-51; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî içinde, nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1988, VII, 46-47, 54-55; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 35-37, 52-53; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 58-59; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 438; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ (nşr. S. Hurşid Ahmed), Haydarâbâd 1396/1976, II, 20; Ömer ed-Desûkī, İḫvânü'ṣ-Ṣafâʾ, [baskı yeri yok] 1947; T. J. de Boer, İslâmda Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 58-68; Cebbûr Abdünnûr, İḫvânü'ṣ-Ṣafâʾ, Kahire 1961; Yuhannâ Kumeyr, İḫvânü'ṣ-Ṣafâʾ, Beyrut 1954; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1964, II, 374 vd.; Yahyâ Hüveydî, Târîḫu felsefeti'l-İslâm fî ḳāreti'l-İfrîḳıyye, Kahire 1966, I, 259; Mustafa Gālib, Fî Riḥâbi İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ, Beyrut 1969; De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 89, 105-107; Geo Widengren, "The Gnostic Technical Language in the Rasāʾil Ihwān al-Safāʾ", Actas, Leiden 1971, s. 181-203; Y. Marquet, La philosophie des Ihwan as-Safa, Cezayir 1973; a.mlf., "Ikhwān al-Ṣafāʾ", EI² (İng.), III, 1071-1076; Ömer Ferruh, İḫvânü'ṣ-Ṣafâʾ, Beyrut 1981; Nâdiye Cemâleddin, Felsefetü't-terbiye ʿinde İḫvâni'ṣ-Ṣafâ, Kahire 1983; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985, s. 37-111; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 133-146; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 53-72; Ignaz Goldziher, "Über die Benennung der Ichwān al-Safāʾ", Isl., I (1910), s. 22-26; M. Casanova, "Une date astronomique dans les epitres des Ikhwān as-Safāʾ", JA (1915), s. 5-17; Arthur Jeffery, "Eclectisism in Islam", MW, XII/2 (1922), s. 230-246; Husain F. al-Hamdānī, "Rasāʾil Ikhwān as-Safāʾ in the Literature of the Ismāʿīlī Taiyibī Daʿwat", Isl., XXV (1939), s. 281-300; S. M. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān as-Safāʾ", IC, XX (1946), s. 367-372; a.mlf., "New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren", IS, III/4 (1964), s. 405-428; A. L. Tibawī, "Ikhwān as-Safā and Their Rasāʾil", IQ, II (1955), s. 28-46; a.mlf., "Further Studies on Ikhwān as-Safāʾ", a.e., XX-XXII (1978), s. 57-67; Ârif Tâmir, "Ḥaḳīḳatü İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ", el-Meşrıḳ, LI, London 1957, s. 129-172; Ismail Ragi al-Fāruqī, "On the Ethics of the Brethren of Purity", MW, L/2 (1960), s. 109-

121; L/3, s. 193-198; L/4, s. 252-258; LI (1968), s. 18-24; S. Ca‘fer Seccâdî, “Teˀsîr-i İḫvânü’ṣ-Ṣafâˀ ve Ḥamîdüddin Kirmânî der Ṣadreddîn-i Şîrâzî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, IX/3, Tahran 1341, s. 89-96; Ian Richard Netton, “Brotherhood Versus Imāmate: Ikhwān al-Ṣafāˀ and the Ismāˁīlīs”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II, Jerusalem 1980, s. 253-262; Abbas Hamdānī, “The Arrangement of the Rasāˀil Ikhwān al-Safāˀ and the Problem of Interpolations”, JSS, XXIX (1984), s. 97-110; Bernard Lewis, “İsmailîler”, İA, V/2, s. 1120.

Enver Uysal

İHVE-i SELÂSE

(الإخوة الثلاثة)

Allah'ı zorunluluk altına sokan vücûb görüşünün eleştirisi için kullanılan sembolik bir örnek.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin önceleri mensup olduğu Mu'tezile mezhebini terkedip Sünnîliğe geçişi, bazı kaynaklarda gördüğü rüyalara dayandırılırken bazılarında sembol olarak düşünülen üç kardeş konusunda hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı münazaraya bağlanmaktadır. Problem, Mu'tezile'nin adl prensibinin bir sonucu olarak, "Kul için iyiyi, hatta en iyi olanı yaratmak Allah'a vâciptir" şeklinde ifade edilen aslah ve vücûb görüşüne tepki olarak ortaya konulmuştur. Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmayacağı görüşünü benimseyen Eş'arî, bunu ispat etmek için bir "üç kardeş meselesi" tasarlamış ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Cübbâî'nin birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği şeklinde cevap vermesi üzerine Eş'arî üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: "Rabbim! Bana ömür verseydin de sana iman ve itaat ederek yaşasaydım ve cennete girseydim. Benim için en uygun olanı yapman gerekirdi". Cübbâî, bu itirazı Allah'ın söz konusu çocuk için en uygun olanı yarattığını, zira yaşadığı takdirde âsi olup cehenneme gireceğini söylemek suretiyle cevaplamışsa da Eş'arî bu çözümün kâfir olan kardeşe uygun düşmediğini hatırlatmış ve kendisinden tatminkâr bir cevap alamadığını ifade etmiştir.

İhve-i selâse meselesi genel olarak Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terkediş sebebi olarak gösterilse de bazıları, Eş'arî'nin bu soruları Mu'tezile'yi terkettikten sonra onların ilâhî bilgi ve adalet görüşlerinin Sünnî görüş karşısındaki tutarsızlığını göstermek amacıyla ortaya attığını ileri sürerler. Üç kardeş meselesi çoğunlukla Mu'tezile'nin aslah prensibiyle irtibatlandırılarak anlatılır. Halbuki aslah telakkisini Bağdat Mu'tezilîleri benimseyip Allah'a vâcip görürken Basra Mu'tezilîleri bunu vâcip değil bir ilâhî lutuf olarak

kabul ederler (bk. ASLAH). Basra Mu‘tezilîleri’nden olan Cübbâî’nin de aslah fikrini savunmadığına, hatta onun aleyhine kitap yazdığına dair görüşler bulunmaktadır. Ayrıca Eş‘arî, Mu‘tezile gruplarının çeşitli görüşlerini naklederken aslah ve vücûb çerçevesine giren meselelere temas ettiği halde (Maḳālât, s. 250) ihve-i selâseden söz etmemektedir. Erken devir Eş‘arî biyografi ve kelâm kitaplarında da bu mesele bir malzeme olarak kullanılmamaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Eş‘arî’nin Târîḫu Baġdâd’daki biyografisinde üç kardeş meselesine temas etmemiştir. Eş‘arî’nin kelâmî görüşlerini müstakil bir kitapta toplayan İbn Fûrek de onun bakışı açısından dini benimseme ve yaşama yönünden çeşitli gruplara ayırdığı insanların uhrevî durumları hakkında fikir beyan ederken (Mücerredü’l-Maḳālât, s. 144) üç kardeş konusuna değinmemiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî de Cübbâî ile Eş‘arî arasında geçen fikrî tartışmalardan söz ettiği halde ihve-i selâse meselesine yer vermez (el-Farḳ, s. 110-111, 220-223). Gazzâlî ise Mu‘tezile’nin salâh ve aslah görüşünü eleştirip ilâhî iradenin sınırlandırılamayacağını ortaya koyarken üç kardeş örneğini onlara karşı kullanmakta, fakat bunların kardeş olduklarını belirtmemekte ve Eş‘arî tarafından kullanıldığından da söz etmemektedir. Gazzâlî bu meseleyi farklı bir olay olarak değil, problemi ortaya koyan hayalî bir senaryo olarak görmektedir (el-İḳtiṣâd, s. 184). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve mensupları hakkında biyografik bir eser olan Tebyînü keẕibi’l-müfterî müellifi İbn Asâkir de Eş‘arî’nin Ehl-i sünnet’e geçişini Hz. Peygamber’in rüyadaki irşadına bağlarken (s. 38-43) üç kardeş meselesini söz konusu etmemektedir.

İhve-i selâse meselesini Cübbâî ile Eş‘arî’ye ilk defa nisbet eden Fahreddin er-Râzî olup olay ondan sonra tarihî bir vâkıa şeklinde aktarılmıştır. Râzî, bu iki şahsı karşı karşıya getirmekle birlikte olayı Eş‘arî’nin mezhepten ayrılış sebebi olarak da göstermemektedir. Onun nakline göre Eş‘arî, hocasından ayrıldıktan sonra aralarındaki soğukluk artarak devam etmiştir. Bir gün Cübbâî’nin meclisine gizlice giden Eş‘arî, dinleyicilerden bir kadından rica ederek hocaya bu meseleyi sormasını istemiş, kadın soruyu sorunca hoca böyle bir meseleyi bir kadının sormasından şüphelenmiş, bu arada Eş‘arî’yi görmüş ve durumu anlamıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 185). Daha sonra İbn Hallikân, Zehebî, Sübkî, Îcî, Teftâzânî ve Taşköprizâde eserlerinde üç kardeş meselesine yer vererek hadiseyi Eş‘arî’nin

Mu‘tezîle’den ayrılış sebebi olarak göstermişlerdir. Mu‘tezile kaynaklarında ise konu hiç yer almamıştır. Öyle anlaşılıyor ki ihve-i selâse

meselesi başlangıçta tarihî bir olay olma yerine problematik bir örnek olarak ortaya çıkmış, Râzî bunu Eş‘arî’nin Cübbâî’ye karşı üstünlüğünü tescil etmek ve onun şöhretini arttırmak amacıyla bir senaryo haline getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 250; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 144; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 110-111, 220-223; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346 → Beyrut 1981, s. 130-133; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 184-185; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 38-43; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 185; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 285; Zehebî, Aʿlamü’n-nübelâʾ, XV, 89; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 356; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 329; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310, s. 16; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, Beyrut 1405/1985, II, 134; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 303; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 492-502; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 380-382; Rosalind W. Gwynne, “Al-Jubba’i, al-Ash’ari, and the three brothers: The uses of fiction”, MW, LXXV/3-4 (1985), s. 132-161; Avni İlhan, “Aslah”, DİA, III, 495.

Mehmet Bulut

İHYÂ

(الإحياء)

Mevât arazinin mülkiyet veya kullanım hakkını kazanma amacıyla imar ve ıslah edilmesi anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "canlandırmak, diriltmek" mânasına gelen ihyâ, İslâm hukukunda sahipsiz ve işlenmemiş (mevât) bir arazinin mâlik olma iradesiyle işlenmesi ve imarını ifade eden bir terimdir. Bu imar işlemi için bazan yalın olarak ihyâ, çok defa da ihyâü'l-mevât tabiri kullanılır.

Mevât arazi ve bunun ihyâ yoluyla sahiplenilmesi, İslâm öncesi Arapları arasında sınırlı şekilde de olsa uygulanan ve örfen de tanınan bir müesseseydi. O dönemde ihyâ, daha çok yağmur sularını toplayarak ya da sahipsiz arazide kuyu açarak etrafında belli bir alanın (harim) hayvancılık, ziraat veya yerleşim için ayrılması, âtıl ve sahipsiz toprağın işlenerek kullanılabilir duruma getirilmesi ve sahiplenilmesi şeklinde oluyor, güç dengeleri desteklediği sürece bu durum örfen de himaye görüyordu (Cevâd Ali, VII, 152-153). Mevât arazilerin ihyâsı ve bu yolla mülkiyetinin kazanılması usulü İslâm döneminde, ülke coğrafyasının da hızlı bir şekilde genişlemesi sebebiyle daha da önem kazanmış, konu Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarının ışığında giderek istikrara kavuşup hukuk düzeninin koruduğu bir müessese haline gelmiştir. Ancak arazilerin tâbi olduğu hukukî statü ve hangi usullerle mülkiyet altına alınacağı konusunda, toplum yapısına ve coğrafyaya da bağlı olarak İslâm öncesi dönemden devralınan güçlü bir gelenek mevcut olmadığından Resûl-i Ekrem döneminden itibaren olayların gelişim seyrine ve fetihler sonrası ortaya çıkan fiilî durumlara göre bir strateji izlenmiştir. Ölü arazinin statüsü ve mülkiyetinin kazanılması konusunda ileri dönemde ortaya çıkan hukuk doktrini de bu pratik ve değişken verilerden hareketle oluşturulmuş, konu toprak hukukuyla ilgili birçok tasnif ve yaklaşımı da içerecek şekilde klasik dönem fıkıh literatüründe "ihyâü'l-mevât" başlığı altında veya emvâl ve haraç literatüründe ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Ancak arazi hukuku konusundaki teorik çerçevenin ileri dönemlerde açıklık kazandığını ve

tamamlanabildiğini, buna biraz da dönem ve bölge bakımından hayli farklı uygulamalara ortak bir açıklama getirmenin ve bunlar üzerine doktrin oluşturmanın zorluğunun yol açtığını belirtmek gerekir. Nitekim ilk dönem İslâm hukukçularının genel yaklaşımına göre arazinin İslâm devletince elde ediliş tarzı, o zamana kadarki hukukî statüsü, sahibinin müslüman olup olmaması gibi hususlar aynı zamanda arazinin, bu arada ölü arazinin hukukî statüsünü de belirleyici faktörler olmakla birlikte, mevât arazinin toprağın genel tasnifi içinde hangi kategoriye dahil olduğu doktrinde yeterince açık değildir. Meselâ meskûn ve kullanılır topraklara "âmire" adını verip İslâm ülkesinin topraklarını âmire ve mevât şeklinde ikiye ayıranların yanı sıra mevâtı devletin mülkiyetindeki veya mubah (gayr-i memlûke) arazi statüsündeki topraklar arasında sayanlara veya ayrı bir grup olarak görenlere de rastlanır (Ebû Yûsuf, s. 64-65; Şâfiî, IV, 41; Kâsânî, VI, 192-193; Abdullah Muhtâr Yûnus, s. 243-252).

Mevât arazi tabiriyle genelde ziraat, yerleşim, üretim gibi bir amaçla hâlihazırda kullanılmayan, şahıs veya kamu malı da (metrûk arazi) olmayan, sahipsiz ve verimsiz, fakat belli bir emek harcanması sonucu yararlanılabilir nitelikteki topraklar kastedilir. Mevât araziyi belirlemede toprağın hâlihazırda âtıl vaziyette bulunması, kullanılmıyor ve yararlanılmıyor olması birinci, sahipsiz olması ikinci hareket noktasıdır. Bunun için de Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Âdiyyü'l-arz Allah ve Resulü'nündür, sonra da sizindir" (Ebû Yûsuf, s. 65; Ebû Ubeyd, s. 347) hadisinde geçen "âdiyyü'l-arz" tabiri işlenmemiş arazi anlamını da içerecek şekilde, eski devirlerde sahibi bulunmakla birlikte nesillerinin kesilmesiyle sahipsiz kalan ve işletilmeyen topraklar şeklinde açıklanmış (a.g.e., s. 354), özellikle düşmandan ele geçirilen, mâlik veya zilyedi bilinmeyip hâlihazırda kullanılmayan arazilerin mevât arazi sayılacağına dikkat çekilmiştir (Ebû Yûsuf, s. 65). Bu arazinin önce öteden beri âtıl olanlar ve sonradan bu hale gelenler şeklinde ikiye ayrılıp ikinci grubun da fetihle ele geçirilen ve sahibi bilinmeyen âtıl topraklar, İslâm döneminde bir zamanlar işletilmiş ve mülkiyete konu olmuşken sonradan âtıl kalmış, sahibi de bilinmeyen topraklar şeklinde iki kategoriye ayrılması bu anlayışın ürünüdür (Mâverdî, s. 248; Ebû Ya'lâ, s. 228). Mevât arazinin mülkiyet altında bulunmaması, üzerinden mülkiyet geçmemiş olması gerektiği ve mülkiyet altındaki toprakların işlenmemekle mevât hale gelmeyeceği ifade edilirken de mevât arazi üzerinde devletin mülkiyet ve tasarruf hakkının

bulunmayışı değil özel veya tüzel kişilerin mülkiyet ve kullanımı altında olmaması, ona bu türden bir aynî hakkın taalluk etmemesi ya da böyle bir hak sahibinin bilinmemesi gerektiği anlatılmak istenir. Bu konuda müslim ve gayri müslim farkı da gözetilmez (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 417; İbn Âbidîn, VI, 432). İslâm döneminde bir zamanlar sahipli ve mâmur iken sonradan terkedilip âtıl kalan topraklar fakihlerin çoğunluğuna göre mevât arazi sayılmaz ve ihyâya konu olmaz. Geçmişte mülkiyete konu olduğu bilinmekle birlikte hâlihazırda müslüman olsun gayri müslim olsun sahibi bilinmeyen âtıl toprakları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Ca‘ferîler ve bazı Hanbelîler mevât sayarken Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî müslümanların ortak malı kabul eder. İmam Şâfiî, Hanbelîler'in çoğunluğu ve İbn Hazm son görüşe yakın bir çizgide olup hem buluntu (lukata) mal hükümlerini devreye sokar hem de devlet başkanının bu tür arazileri mevât olarak değil hazine malı olarak iktâ edebileceğini ifade eder. İmam Mâlik'e atfedilen, devletin bu toprakları sahibi bilinsin veya bilinmesin ihyâ için şahıslara iktâ edebileceği görüşü de (Mâverdî, s. 238-239) birçok kaynakta belirtildiği gibi (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 416-417; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VII, 66-67) mutlak değil sadece ihyâ yoluyla kazanılıp sonra terkedilmiş topraklarla

ilgili olmalıdır. Kaldı ki Sahnûn ve bir kısım Mâlikî fakihi bu toprakları da mevât saymaz. Aykırı görüşler bir tarafa İslâm hukukçularının ihyâ ile, bir şahsın mülkü olan toprakların âtıl bırakıldığında tekrar mevât hale gelmeyeceğini söylemeleri, hatta önceden mülk iken hâlihazırda sahibi bilinmeyen toprakların bile mevât olmayacağını belirtip devletin dolaylı tasarrufuna açmaları, onların arazilerdeki mülkiyet hakkını muhtemel ihlâllere ve özellikle gasba karşı koruyabilme gayretiyle de irtibatlandırılabilir. Literatürde de mevât arazi tanımlanırken onun yukarıda anılan iki temel özelliğinden, yani kullanım ve mülkiyet dışı oluşu unsurlarından hareket edilir. Bununla birlikte yaklaşım farklılığına göre bunlardan birine ağırlık verildiği de olur. Meselâ Hanefîler'den Kudûrî tanımda arazinin yararlanılmıyor olmasına, Kâsânî ise mülkiyete veya özel bir hakka konu olmamasına vurgu yapar (el-Muḫtaṣar, s. 75; Bedâ᾽iʿ, VI, 194). Osmanlılar'ın son dönem kanunlaştırmalarına yansıyan tanım gerek doktrini gerekse uygulamayı kuşatıcı niteliktedir. Buna göre mevât arazi bir kimsenin mülkiyet ve tasarrufu altında olmayan, mera, baltalık ve harman yeri gibi bir bölge halkının ortak yararına tahsis edilmiş yerlerin ve yerleşim

bölgelerinin dışında kalan topraklardır. İlk dönemlerde mevât arazinin yerleşim bölgelerine, mâmur araziye (âmir) ve onların harimine belli uzaklıkta olması şartı pek gündeme gelmemiş, sadece Mâlikîler, bunlara yakın topraklarda ihyâ için devlet başkanından izin alınmasını şart koşmuşlardır. Ancak muhtemelen zamanla uygulamada ortaya çıkan bazı olumsuzlukları önleme düşüncesiyle ileri dönemde mevât arazinin âmirden ve harimden belli uzaklıkta olması gerekli görülmeye başlanmış ve anılan uzaklık için de sesin ulaşmaması, yarım saatlik yürüyüş mesafesi, 1,5 mil gibi bazı ölçüler belirlenmiştir (İbn Âbidîn, VI, 431-432; Mecelle, md. 1270; Kānûn-i Arâzî, md. 6, 103). Buna göre başkasının mülkiyetinin veya öncelik hakkının bulunduğu topraklar, insanların ortak yararına ayrılmış kamu malları, devlet ve vakıf malları, meskûn mahaller ve bunların mücâvir alanları, devlet tarafından birine iktâ edilmiş araziler mevât arazi kabul edilmez ve ihyâya konu olmaz. İhyâ edilen arazinin çevresindeki belli bir alan ihyâda bulunanın kullanımına veya nehir, yol gibi kamuya ait malların çevresindeki belli bir alan da umumun istifadesine ayrıldığı için mevât arazi statüsünden ve ihyâya konu olmaktan çıkarılmıştır (bk. HARİM).

İhyâ, mülkiyetin genel ve aslî kazanım yollarından olan istîlâ ve el koymanın toprak hukukuna uyarlanmış özel bir türü ve arazinin mülkiyet veya intifâ hakkının kazanılmasının bilinen en eski usullerinden biridir. Mubah malların mülkiyeti ya satım, hibe, gasp gibi mülkiyet nakledici bir işlemle, ya mirasta olduğu gibi halefiyet yoluyla ya da mâliki olmayan mubah mala el koymakla (bk. İHRÂZ; İSTÎLÂ) elde edilmekte olup mevât araziyi ihyâ üçüncü grupta yer alır. Ancak taşınabilir mubah malların mülkiyeti sadece el koyma ile (ihrâz) kazanılabildiği halde arazi mülkiyeti mutlak ihrâz anlamında sadece işgal ile kazanılamayıp araziyi kullanılabilir ve verimli hale getirecek nitelikte bir ihyâ işlemine ihtiyaç duyulur. Öte yandan ihyâ hukukî mahiyeti itibariyle miras, tazmin, şüf‘a gibi kanundan doğan cebrî sebeplere göre iradî ve ihtiyarî; satım, hibe gibi mülkiyeti nakledici işlemlere göre kurucu; ayrıca fiilî ve bir tür emek sayılan mülkiyet kazanım yolu ve sebebi niteliğindedir. Mevât arazinin ihyâ edilerek mülkiyetinin kazanılmasının özellikle fethedilen toprakların imara açılması, emeğin ödüllendirilerek üretimin teşvik edilmesi ve kalkınmanın hızlandırılması gibi içtimaî ve iktisadî sonuçları bulunduğu ve tarihî süreçte önemli bir rol üstlendiği de söylenebilir. İhyâ ile ilgili hukukî çerçeve esasen ilk dönem uygulamalardan hareketle oluşmaktadır; fakat klasik

dönem fıkıh doktrininde hangi tür faaliyetlerin ihyâ sayılacağı, ihyânın hukukî sonucu, ihyâ yoluyla elde edilen hakkın mahiyeti ve korunması gibi konularda ayrıntılı görüşlerin gündeme gelmiş olması, bu işlemi formel hukuk yönüyle istikrara ve objektif güvencelere kavuşturma, muhtemel hak sahiplerinin haklarını koruma ve düzensizliği önleme, uygulayıcılara yol gösterme gibi pratik bir işleve de sahip olmuştur. Tanzimat döneminde hazırlanan 1274 (1858) tarihli Kānûn-i Arâzî'de mevât araziyi ihyâya ilişkin hükümler de bu zengin birikimin ürünüdür.

Mevât arazinin etrafını taş, diken, ağaç dalları vb. ile çevirmek, otlarını yakmak, dikenlerini kazımak, suya ulaşmayan kuyu kazmak gibi işlemler arazinin mülkiyetini kazandıracak bir ihyâ faaliyeti olarak nitelenmemiş, ancak "ihticâr" veya "tahcîr" adı verilen bu gibi faaliyetlerin arazi üzerinde üç yıl süre ile başkalarından önce ihyâ etme hakkını kazandıracağı düşünülmüştür. Tahcîr edilen arazi üç yıl içinde ihyâ edilmezse kamu yararına devlet onu başkalarına iktâ edebilir (Mecelle, md. 1279). Mülkiyetin kazanılabilmesi için arazinin ihyâ olarak nitelenebilecek şekilde ziraata elverişli ve yararlanılabilir hale getirilmesi gerekmekte ve bu işlem bir bakıma menkul eşyadaki ihrâz usullerinin dengi bir hukukî değer taşımaktadır. Madenlerin işletilmesi konusu bir ihyâ faaliyeti olarak kabul edilebilirse de bazı yönleriyle "ihyâü'l-mevât"tan ayrılır (bk. MADEN).

Mülkiyeti kazandırıcı ihyâ fiilinin tanımında fakihler arasında esasa taalluk eden bir görüş ayrılığı bulunmaz. Genelde sulama, kanal açma, çeşme yapma, kuyu kazma, arazinin taşlarını ayıklama, bataklığı kurutma, hububat ekme, ağaç dikme, bina yapma gibi faaliyetler arazi ihyâsı olarak nitelendirilmişse de (Mecelle, md. 1275-1276) bu konuda tüketici bir sayım yapma yerine değişen ve gelişen zaman içinde ıslah ve imar olarak kabul edilebilecek her faaliyetin hukuken ihyâ sayılması görüşü ağırlık kazanmıştır. Mecelle'de ihyâya "araziyi ziraata elverişli hale getirmek" şeklinde sınırlı bir tanım getirilmiştir (md. 1051).

İhyâ işleminin mülkiyet veya intifâ hakkı kazandırıcı bir ihyâ olarak kabul edilebilmesinin ihyâ eden açısından önemli bir şartı da bu fiillerin ihyâ kastı ile, başka bir deyişle mülkiyet kastı ile yapılmış olmasıdır. Yukarıda anılan işlemler esasen ihyâ kastının objektif delilleri olarak değer taşımakla birlikte aksinin ispatı mümkündür. Bunun için de mevât bir arazide ağaç

diken, kuyu açan veya çeşme yapan kimsenin bunları ihyâ amacıyla değil de insan ve hayvanların yararlanması maksadıyla hayır (sadaka-i câriye) amaçlı yaptığı belirlendiğinde artık bu faaliyetler o arazinin mülkiyetini kazandırıcı bir işlem olmaktan çıkar.

İhyâ işleminin en başta gelen hukukî sonucu bu arazinin mülkiyetinin veya intifâ hakkının kazanılmasıdır. Hz. Peygamber'den bu konuda rivayet edilen hadis farklı lafızlarla da olsa, "Kim ölü bir arazi ihyâ ederse o arazi onundur" şeklinde ortak bir anlam içermektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Aķżıye", 26; Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 37; Tirmizî, "Aḥkâm", 38; krş. Buhârî, "Ḥarş ve'l-müzâraʿa", 15). Hadis bütün hukuk ekollerince delil olarak alınıp ihyânın mevât arazinin mülkiyetini kazandırıcı bir işlem olduğu ortaklaşa ifade edilmekle birlikte, ihyâ işleminin mahiyetine ve şekil şartlarına ilişkin hukukî tartışmalara ilâve olarak Resûl-i Ekrem'in hangi sıfatla böyle bir açıklama yaptığı ve bununla

neyi kastettiği konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Mevât arazinin mülkiyetinin kazanılmasında devletin izin veya onayının alınmasının gerekip gerekmediği veya hangi safhada gerektiği konusunda da fakihler arasında farklı görüşler vardır. Bu görüş ayrılığının bir sebebi, yukarıda zikredilen hadisin Hz. Peygamber tarafından ne sıfatla söylendiğine ilişkin farklı yaklaşımlardır. Ölü araziyi ihyâ edenin o arazinin mâliki olacağına dair açıklamayı, Resûl-i Ekrem tarafından devlet başkanı sıfatıyla yapılmış bir açıklama ve izin verme sayanlar ihyâ için devlet başkanının iznini gerekli görürken bunu peygamber sıfatıyla yapılmış bir bildirim (fetva) kabul edenler aksi görüşü savunmuştur (Karâfî, s. 97-99). Meselâ Ebû Hanîfe'ye, Hanefî ve Caʻferî fakihlerinin çoğunluğuna göre ihyâ için kural olarak devlet başkanının izni gerekirken İmam Mâlik, sadece meskûn mahallere yakın bölgelerde yapılacak ihyâda bunu gerekli görür. Bu fakihler, mevât araziyi ganimet malına veya hazine malına kıyasladıkları gibi devlet başkanından izin almayı ihyâda kargaşayı ve hak ihlâllerini önleyici, düzeni sağlayıcı bir tedbir olarak da düşünmüşlerdir (Ebû Yûsuf, s. 64). Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine göre ihyâda devletin izninin baştan alınmasına veya sonradan eklenmesine ihtiyaç yoktur. Bunlar, delil olarak ilgili hadisin mutlak ifadesinden ve mubah malın temellük usulüne dair ilkeden hareket

ederler.

Âtıl toprakların ziraata elverişli hale getirilmesine olan talep ve ihtiyaçla devletin bu konudaki düzenleyici ve teşvik edici rolünü birlikte değerlendiren İslâm hukukçuları kamu otoritesinin mevât arazileri ihyâ ve imar etmek, uzun süre âtıl bırakmamak kaydıyla uygun gördüğü kimselere iktâ edebileceği görüşünde birleşmişlerdir. Bu husus, Hz. Peygamber döneminden itibaren yaygın bir uygulama kazanan iktâ müessesesinin mevât arazilere uygulanış biçimi olarak da görülebilir (bk. İKTÂ). Bu şekilde iktâ edilen arazi ihyâ edilmediğinde veya ihyâ sonrası uzun süre âtıl tutulduğunda bu durum hakkın kötüye kullanımı olarak görülüp kamu otoritesine iktâdan rücû etme ve aynı yeri başka birine iktâ etme hakkı tanınmıştır. Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde iktâ edilen arazinin ihyâ edilmediğinde veya üç yıl boş tutulduğunda geri alındığının örneklerine rastlanır (a.g.e., s. 65; Ebû Ubeyd, s. 362-368; İbn Zencûye, II, 643-652). Mecelle (md. 1279) ve Kānûn-i Arâzî'deki düzenleme de bu yöndedir (md. 103).

Ayrıntıda farklı görüşler bulunmakla birlikte doktrinde, ölü mubah arazinin veya ihyâ edilmek üzere iktâ edilen devlet arazisinin usulüne uygun tarzda ihyâ edilip işletilmesi halinde ihyâ edenin özel mülkü olacağı görüşü hâkimdir. Birinci ile ikinci tür arazi arasında ayırım yapanlar bulunduğu gibi özellikle Hz. Ömer'in uygulamaları delil gösterilerek ihyâ yoluyla sadece arazinin kullanım ve işletme (intifâ) hakkının geçtiği, çıplak mülkiyetin devlette kaldığı görüşü de ileri sürülür. Bir grup Hanefî fakihi ve Ebû Ca'fer et-Tûsî de dahil Ca'ferîler'in çoğunluğu son görüştedir. Osmanlı'nın son dönem kanunlaştırmalarında devletin genel izni mevât arazinin intifâ hakkını bedelsiz olarak kazanabilmek için yeterli görülmüş, mülkiyetinin kazanılabilmesi için özel izin alınması şartı getirilmiştir. İzinsiz ihyâ edilen mevât arazinin intifâ hakkı tapu-i misil masrafları ödenmek suretiyle kazanılabilir (Mecelle, md.1272; Kānûn-i Arâzî, md.103).

İhyâ ile mevât arazinin mülkiyetinin kazanılmasına bağlı olarak ihyâ edilen arazinin çevresindeki belli bir alan hukukî koruma altına alınarak harim statüsü ile ihyâ edenin kullanımına tahsis edilir. Böylece ihyâ edilen topraktan, açılan kuyudan, çıkarılan kaynak suyundan, yapılan tesisten hatta

mevât arazide dikilen ağaçtan ihyâda bulunanın gerektiği şekilde yararlanabilmesine imkân tanınır.

Fakihlerin bir kısmı, mevât araziyi ihyâ ederek mülkiyet veya işletme hakkını kazanmayı sadece müslüman tebaaya ait bir hak olarak görürken Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel de dahil bazı âlimler zimmîlerin de ihyâ yoluyla arazi iktisap edebileceği görüşündedir. Bazı fakihler, Arap yarımadasında iki dinin bir arada bulunmayacağına ilişkin hadisten hareketle (Buhârî, “Cizye”, 6; Müslim, “Cihâd”, 63) zimmîlerin ancak yarımada dışında ihyâ suretiyle arazi mülkiyetine sahip olabileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Bir arazi ihyâ edildikten ve mülkiyeti kazanıldıktan sonra terkedilmek suretiyle tekrar işletilmeyen ve verimsiz bir toprak haline gelirse bunun nasıl bir statüye tâbi olacağı doktrinde ayrı bir tartışma konusudur. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ihyâdan sonra terk arazi üzerindeki mülkiyet hakkının kaybına sebep olur. Mecelle’deki düzenleme de bu yöndedir (md. 1273). Bu ise ihyâ ile kazanılan mülkiyet hakkının kayıtsız, şartsız ve süresiz olmadığı, ihyânın amacıyla sınırlı bulunduğu anlamını taşır. Mâlikîler mülkiyetin kaybını uzun süre ilgisiz kalınmak suretiyle arazinin terkedildiği karînesine bağlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 301; el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 26; Buhârî, “Ḥarş ve’l-müzâraʿa”, 15, “Cizye”, 6; Müslim, “Cihâd”, 63; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc”, 37; Tirmizî, “Aḥkâm”, 38; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, s. 63-67; Şâfiî, el-Üm, IV, 41-49; Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 347-354, 362-368; İbn Zencûye, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 636-659; Kudûrî, el-Muḫtaṣar, İstanbul 1310, s. 75-76; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 231-241, 248-249; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1389/1969, IX, 91-105; Şîrâzî, el-Mühe ẕẕeb, I, 423-429; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 209-

213, 228-229; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 192-197; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, V, 416-430; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 344-356; Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 97-99; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 66-78; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 340-341; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 431-437; Mecelle, md. 1051-1052, 1270-1291; Kānûn-i Arâzî, md. 6, 103-106; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 225, 545-567; a.mlf., Şerh-i Cedîd li-Kānûni'l-arâzî, İstanbul 1311, s. 43-47, 361-364; Ebül'ulâ Mardin, Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1947, s. 89-101; Bülent Köprülü, "Memleketimizde İhya Müessesesinin Geçirdiği İstihaleler", Muammer Râşid Seviğ'e Armağan, İstanbul 1956, s. 409-423; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1966, V, 44-56; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 152-153; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve nażariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 123-138; Ali Şafak, İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı, İstanbul 1977, s. 58-75, 168-194; Muhammed b. Ali es-Semîh, Mülkiyyetü'l-arż fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1403/1983, s. 117-127; M. Sellâm Medkûr, el-İbâḥa ʿinde'l-uṣûliyyîn ve'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1984, s. 162-178; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, V, 549-570; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 248-254; Bilmen, Kamus2, VII, 57-58, 184-197; M. Mehdî el-Âsıfî, Mülkiyyetü'l-arż fi'l-İslâm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Neşr-i Tevhîd), s. 134-192; Abdullah Muhtâr Yûnus, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve devrühâ fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, İskenderiye 1407/1987, s. 243-252; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 301-310; Fâzıl Muhammed Cevâd es-Sehlânî, el-Yed fi'l-fıḳhi'l-İslâmî sebeben li'l-milkiyye ve delîlen ʿaleyhâ, Beyrut 1410/1990, s. 79, 159-197; Y. Linant de Bellefonds, "Iḥyâʾ", EI² (İng.), III, 1053-1054; "İḥyâʾ", Mv.Fİ, IV, 33-39; "İḥyâʾü'l-mevât", Mv.F, II, 238-251.

Hamza Aktan

İHYÂÜ ULÛMİ’d-DÎN

(إحياء علوم الدين)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere fıkıh, kelâm gibi ilimlere bilhassa amaçları bakımından yeni yaklaşımlar getiren önemli eseri.

Gerek ismi gerekse kısa önsözündeki açıklamalar, Gazzâlî’nin bu eseri İslâm ümmeti için bir ıslah projesi niteliğinde kaleme aldığını göstermekte, eski ve yeni ilim çevrelerinde de genellikle İḥyâʾın böyle bir iddia ile yazıldığı kabul edilmektedir. Müellif eserin önsözünde, âhiret yolunun öncüleri olması gereken âlimlerin şeytanın aldatmasına kapılmış şekilciler olduğundan yakınır; bunların ilim kavramını yozlaştırdıklarını, ilmi siyasetçilerin taleplerine uygun olarak verilen fetvalardan veya içeriksiz kelâmî tartışmalardan ya da vâizlerin sıradan insanları etkileyen tumturaklı konuşmalarından ibaret sayarak halkı yanılttıklarını söyler; gerçek ilimlerin ve selef-i sâlihînin takip ettiği âhiret yolunun artık unutulduğunu görerek İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn adını verdiği kitabı yazmanın gerekli olduğu kanaatine vardığını belirtir (I, 2). Dikkatle bakıldığında eserde, müslümanların içine düştüğü dinî-ahlâkî ve kültürel yozlaşmanın ve bunların içtimaî ve siyasî yansımalarının incelendiği anlaşılır. Klasik kaynaklarda Gazzâlî’nin İḥyâʾı inziva döneminde (1095-1105) kaleme aldığı kaydedilmektedir. Gazzâlî de tarih belirtmeden eseri bu dönemde yazdığı kitaplar arasında zikreder (el-Müstaṣfâ, I, 3-4). Maurice Bouyges kitabın 488-495 (1095-1101) yılları arasında telif edildiği kanaatindedir (Essai, s. 42).

Dört ciltten oluşan eserin her cildinde “kitâb” başlığı altında on konu işlenmiştir. “Rub‘u’l-ibâdât” başlıklı ilk ciltte ilim, akaid, temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, Kur’an tilâveti, zikir ve dua, virdler ve gecelerin ihyası konuları ele alınmıştır. Bu bölümün en önemli özelliği, ibadetlerin zâhirî usul ve erkânı hakkında bilgi verildikten sonra fıkıh kitaplarından farklı olarak bunların ihlâs, huşû gibi müellifin “kalbin amelleri” dediği mânevî şartlarıyla ahlâkî boyutları üzerinde de durulmasıdır. Bu niteliğiyle İḥyâʾ, İslâm kültür tarihinde ibadet psikolojisi bakımından özel bir yere sahiptir.

Yeme içme âdâbı, evlilik, ekonomik hayat, helâl ve haram, ülfet, kardeşlik, sohbet ve muaşeret âdâbı; uzlet, semâ ve vecd; emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, maişet âdâbı ve Peygamber'in ahlâkına dair "Rub'u'l-âdât" başlığını taşıyan II. ciltte Gazzâlî'nin İslâmî bir aile, devlet, toplum ve iktisat düzeninin teorik temelini ortaya koymaya çalıştığı ve bunu büyük ölçüde başardığı görülmektedir. Bu modelde asıl unsurun ailevî, içtimaî, iktisadî, siyasî vb. ilişkileriyle ilgili dinî ve ahlâkî bilgisi, bilinci, duyarlılığı ve sorumluluk duygusu gelişmiş fertler olduğu görülür. Bu gelişmenin sağlandığı fertlerin elindeki dünya hayatının kendisi güzel olacağı gibi bu hayat âhiret mutluluğunun da hazırlayıcısı olacaktır. "Rub'u'l-mühlikât" başlıklı III. ciltte insanın mânevî, ahlâkî yönü, nefsin terbiye edilmesi, yeme içme ve cinsel arzuların kontrol altına alınması, dilin afetleri; gazap, kin ve haset; dünyanın anlamı ve önemi; cimrilik ve mal tutkusu; mevki tutkusu ve riya; kibir, kendini beğenmişlik ve kuruntu (gurur) konuları ele alınmıştır. Gazzâlî bu konuları işlerken ahlâk ve tasavvuf literatüründen geniş ölçüde yararlanmakla birlikte son derece dirayetli psikolojik ve pedagojik tahlilleriyle seleflerini aşmıştır. Gazzâlî, kendi deyimiyle bu ahlâkî hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını gösterirken her seviyedeki okuyucusunu bir iç gözleme yöneltmekte, onu kendi ruhunu tanımaya, ahlâkî şuurunu ve iradesini harekete geçirmeye sevketmektedir. Bu cildin "Ẕemmü'l-câh ve'r-riyâ" bölümünde insandaki mevki tutkusunun psikolojik temelleri incelenirken ortaya konan insan tasavvuru felsefî antropoloji bakımından önemlidir. Ayrıca bu cildin sonunda "Ẕemmü'l-ġurûr" başlığı altında, dönemin İslâm toplumuyla ilgili olarak gerçekçi ve yararlı bir dindarlık eleştirisi yapılmıştır. "Rub'u'l-münciyât" başlığını taşıyan son bölümde ise tövbe, sabır ve şükür, havf ve recâ, fakr ve zühd, tevhid ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rızâ; niyet, ihlâs ve sıdk; murakabe ve muhasebe, tefekkür, ölüm ve âhiret hayatı konuları incelenmiştir. Ancak bu başlıklar altında dar anlamda tasavvufî ve ahlâkî görüşler ortaya konmakla yetinilmemiş, konunun özelliğine göre ince fikrî ve felsefî tahliller de yapılmıştır. Meselâ tövbe, sabır ve şükür, tevhid ve tevekkül bölümlerinde yeri geldikçe irade ve özgürlük problemi üzerine ortaya konan görüşler müellifin felsefî, kelâmî ve tasavvufî birikimi yanında dehasının da bir ürünü sayılacak değerdedir. İslâm filozofları, Grek felsefesinin bütün konularına ilgi duydukları ve bu alanda eserler verdikleri halde sanat felsefesini ihmal etmişler, ilk defa Gazzâlî İḥyâʾın IV. cildinde (s. 302-310, 435-448) sanat felsefesine dair parlak tahliller yapmış, güzellik

ve âhenk kavramlarını inceleyerek buradan Allah'ın varlığını ispata gitmiştir.

İḥyâˀü ˁulûmi'd-dîn'in ana bölümleriyle ihtiyaç duyuldukça alt bölümlerinde önce konuyla ilgili âyet ve hadisler genellikle yorum yapılmadan sıralanmış; ardından Hulefâ-yi Râşidîn ile Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî, Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî gibi zühd ve takvâlarıyla tanınan sahâbî ve tâbiî âlimlerinin; Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Fudayl b. İyâz, Yahyâ b. Muâz gibi ilk dönem sûfîlerinin sözleri aktarılmıştır. Abdullah b. Mübârek, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıfların eserleri İḥyâˀın tasavvufî konulardaki başlıca kaynaklarıdır. Gazzâlî isimlerini zikretmemekle birlikte İhvân-ı Safâ risâlelerinden, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi filozofların eserlerinden de yararlanmıştır. Yine ismini kaydetmemesine rağmen en çok faydalandığı eserlerden biri de Râgıb el-İsfahânî'nin ez-Zerîˁa ilâ mekârimi'ş-şerîˁa adlı ahlâk kitabıdır. İḥyâˀda yer alan hadislerle ilgili tahrîc çalışmaları, müellifin başta Kütüb-i Sitte olmak üzere en az yirmi hadis mecmuasından istifade ettiğini göstermektedir.

Müellifin önsözdeki hem naklî hem aklî delillere dayanacağına dair vaadine uygun olarak eserde hemen her konunun anlamı ve önemiyle ilgili nakillerin ardından çoğunlukla (bilhassa III ve IV. ciltlerde) "beyânü hakîkati ..." başlığı altında konunun esası ve mahiyeti hakkında başarılı açıklamalar, yorumlar, ince tahliller ve tesbitler yapılır. Gazzâlî'nin fikrî ve felsefî birikimini, ufkunun genişliğini ve dehasını yansıtması bakımından dikkat çeken bu incelemeler İḥyâˀın o güne kadar yazılmış olan tasavvuf, ahlâk ve bazı yönlerden felsefe literatürünü aştığını kanıtlayacak niteliktedir.

İḥyâˀın Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde bulunan yüzlerce tam ve kısmî yazması içinde en eskisi, muhtemelen Muḫtaṣarü'l-İḥyâˀ başlığını taşıyan 502 (1108-1109) tarihli nüshadır

(Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1675). Eserin IV. cildine ait diğer bir yazma ise 553 (1158) yılında istinsah edilmiştir (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 2945). Tahran'daki Meclisi Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde

İḥyâʾın IV. cildinin başından “Kitâbü’l-H̱avf ve’r-recâʾ” bölümünün sonuna kadar olan kısmını içeren yazma 597 (1200) tarihini taşımaktadır (eserin yazmalarının listeleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 422; Suppl., I, 748-749; Abdurrahman Bedevî, s. 98-112). Muhtemelen ilk defa 1269’da (1853) Kahire’de (Bulak) basılan ve daha sonra pek çok baskısı yapılan eserin henüz ilmî bir neşri gerçekleştirilmemiştir (bazı baskıları için bk. Brockelmann, GAL, I, 422; Suppl., I, 748; Abdurrahman Bedevî, s. 112).

Gazzâlî’nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî tarafından Lübâbü İḥyâʾi ʿulûmi’d-dîn adıyla ihtisar edilen esere (Brockelmann, GAL, I, 422; Suppl., I, 748; Abdurrahman Bedevî, s. 114) daha sonra da pek çok ihtisar yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: İbnü’l-Cevzî, Minhâcü’l-ḳāṣıdîn (Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî tarafından Muḫtaṣaru Minhâci’l-ḳāṣıdîn adıyla özetlenmiştir); Muhammed b. Ömer b. Osman el-Belhî, ʿAynü’l-ʿilm ve zeynü’l-ḥilm; Abdülvehhâb b. Ali el-Hatîb el-Merâgī, Lübâbü’l-İḥyâʾ; Muhammed b. Ali b. Ca‘fer el-Aclûnî, İḥyâʾü’l-İḥyâʾ (eser üzerine yazılmış en güzel ihtisar olduğu kabul edilir, bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 24). İḥyâʾ, Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî tarafından İtḥâfü’s-sâdeti’l-müttaḳīn bi-şerḥi esrâri İḥyâʾi ʿulûmi’d-dîn adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1311). On ciltten oluşan bu şerhin başında Gazzâlî’yi tanıtan geniş bir giriş bulunmaktadır (I, 2-53). Eserin, XIX. yüzyılda Yûsuf Ahmed Sıdkı (Ebül‘ulâ Mardin’in babası) tarafından yapılan Siyeru umûmi’l-muvahhidîn tercümetü ve şerhu İhyâi ulûmi’d-dîn başlıklı dokuz ciltlik Türkçe tercüme ve şerhi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (TY, nr. 5851-5860).

Müeyyedüddin Muhammed el-Hârizmî, 620 (1223) yılında Hindistan Hükümdarı İltutmış’ın isteği üzerine İḥyâʾın tamamını Farsça’ya çevirmiş, bu çevirinin bazı kısımları yayımlanmıştır (Tahran 1358 hş./1979, 1359 hş./1980). VII. (XIII.) yüzyıla ait diğer bir Farsça tercüme ile II. cildine ait bir serbest tercümenin mütercimleri bilinmemektedir (Abdurrahman Bedevî, s. 119). Eser, ilk defa Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1006/1598) tarafından Yenâbîu’l-yakīn fî İhyâi ulûmi’d-dîn adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2574). Süleyman Tevfîk el-Hüseynî’nin I. cildin ikinci bölümünün (Kitâbü Kavâ.idi’l-.aḳāʾid) sonuna kadar getirebildiği Türkçe tercümesi basılmıştır (İstanbul 1326-1327). İḥyâʾın tamamını Ahmed Serdaroğlu (Ankara 1963; İstanbul 1974) ve Ali

Arslan Aydın (İstanbul 1977) Türkçe'ye çevirmiştir. Eser, M. Ahsen Sıddîkī tarafından Meẕâḳḳu'l-ʿârifîn başlığı altında Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Leknev 1331).

Gazzâlî'nin eserlerinin Batı dünyasında tanınmasını sağlayan Raimundo Martini 1256-1257 yıllarında kaleme aldığı Explanatio symboli apostolorum adlı eserinde İḥyâʾa atıfta bulunmuştur (d'Alverny, s. 131-132). Martini'nin Gazzâlî'ye nisbet ettiği De Penitentia (tövbeye dair), Probatorium (kanıt) ve Epistole adamicum (sevgi hakkında) adlı eserler muhtemelen İḥyâʾın ilgili bölümleridir. Martini ile aynı dönemde yaşamış olan Süryânî-Ya'kūbî papazı Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî fazilet, rezilet, ruh temizliği gibi ahlâk konularını işlediği eserlerinde İḥyâʾdan alıntılar yapmıştır (Wensinck, s. XVI vd.). Miguel Asin Palacios aynı yazarın İḥyâʾdan misaller, vecizeler ve şiirler aktardığını da bildirir (L'Islam et l'occident, s. 71).

İḥyâʾın Batı dillerine yapılmış çok sayıda kısmî tercümesi bulunmaktadır. Hans Bauer, eserin ilk cildinin aslında müstakil bir kitap olan "Kitâbü Ḳavâʿidi'l-ʿaḳāʾid" başlıklı ikinci bölümünü 1922'de Almanca'ya çevirmiş, daha sonra IV. cildinden "Kitâbü'ṣ-Ṣıdḳ ve'n-niyye ve'l-iḫlâṣ" bölümünün, II. cildinden "Kitâbü Âdâbi'n-nikâḥ"ın ikinci babının ve "Kitâbü'l-Ḥelâl ve'l-ḥarâm"ın üçüncü babının açıklamalı çevirisini yayımlamıştır (Halle 1916). Eserin ibadetlere dair bölümü Edwin E. Calverley tarafından bir giriş ve açıklamalarla birlikte İngilizce'ye çevrilmiştir (Madras 1925). Diğer bazı kısmî çeviriler şunlardır: "Untersuchungen zu Ghazzalis Kitab at-Tauba" (trc. Susanna Wilzer, Der Islam, XXXII, [Berlin 1957], s. 237-309; XXXIII [1957], s. 51-120; XXXIV [1959], s. 128-137); Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn: Kitāb Ādāb al-Maʿīsha wa Akhlāk al-Nubuwwa (trc. L. Zolondek, Leiden 1963); The Book of Knowledge: The Kitāb al-ʿIlm (trc. Nabih Amin Faris, Lahore 1962);

The Foundations of the Articles of Faith: The Kitāb Qavāʿid al-ʿAqāʾid (trc. Nabih Amin Faris, Lahore 1963); Mysteries of Almsgiving: The Kitāb Asrār al-Zekāh of Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (trc. Nabih Amin Faris, Beirut 1966); The Mysteries of Purit: The Kitāb Asrār al-Ṭahārah of al-Ghazālī's Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (trc. N. A. Faris, Lahore 1966); The Recitation and the Interpretation of the Qurʾān: al-Ghazālī's Theory (trc. Muhammad Abul

Quasem, Kuala Lumpur 1979 [Kitâbü Âdâbi tilâveti'l-Ḳurʾân'ın çevirisi]); Invocations and Supplications: Kitāb al-Adhkār va'd-Daʿawāt (trc. K. Nakamura, Cambridge 1990, 2. bs.); The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitāb Dhikr al-Mawt va mā Baʿdah (trc. T. J. Winter, Cambridge 1989); Imām Gazzāli's Iḥyāʾʿ Ulûm id-Dīn (ihtisar-trc. Al-Haj Maulana Fazlul-Karim, I-IV, Lahore 1971); Temps et prières: prières et invications, extraits de l'Iḥyāʾʿulūm al-dīn (trc.-tanıtma, Pierre Cuperly, Sindbad 1990; diğer bazı çeviriler için bk. Manzoor-Abdul Waheed Khan, XIII/3, s. 184-190; Y. M. Nawabi, VI, 727-750).

Gazzâlî'den bahseden hemen bütün tabakat kitaplarında İḥyâʾ hakkında da bilgi verilmektedir. Ayrıca İslâm düşünce tarihine, özellikle İslâm felsefesi, tasavvuf ve ahlâka dair eski ve yeni çalışmalarda eser hakkında mâlûmata rastlanır. İḥyâʾ üzerine pek çok ilmî çalışma yapılmıştır. Miguel Asin Palacios'un Algazel, domatica, moral, y ascetica başlıklı doktora tezi (Madrid 1901) bu alandaki ilk modern çalışmalardandır. Aynı yazarın La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano başlıklı eseri İḥyâʾın bazı bölümlerinin tahlil, tahkik ve neşrinden ibaret olup dört ciltten meydana gelmektedir (Madrid 1934, 1935, 1936, 1941). Diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: S. M. Zwemer, "Jesut Crist in the Iḥyā of Al-Ghazali" (MW, VII [1917], s. 144-158); L. Massignon, "Le Christ dans les evangiles selon al-Ghazzali" (Opera Minora içinde, Paris 1969, II, 523-536); Madelain Farah Habib, Islamic Marital Code: Prolegomenon to and Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of Marriage in Iḥyāʾʿulūmi al-dīn (doktora tezi, Utah Üniversitesi, 1976, eserde İḥyâʾın "Kitâbü Âdâbi'n-nikâḥ" bölümünün çevirisi de yapılmıştır); M.-L. Siauve, L'amour de Dieu chez Gazali. Une philosophie de l'amour à Bagdad au début du XIIe siècle (Paris 1986, "Kitâbü'l-Maḥabbe ..." bölümünün çevirisiyle birlikte); Mahmûd Ali Kurrâa, eṡ-Ṡeḳāfetü'r-rûḥiyye fî Kitâbi İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn li'l-Ġazzâlî (Kahire 1987; diğer bazı çalışmalar için bk. Abdurrahman Bedevî, s. 118-122).

Gazzâlî'nin en hacimli ve en önemli eseri olan İḥyâʾ hakkında, "İslâm'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece İḥyâʾ kalsaydı diğerlerini aratmazdı" şeklinde yaygın bir kanaat bulunduğu ifade edilir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 23; Zebîdî, I, 27). "İḥyâʾ neredeyse Kur'an gibidir" anlamına gelen bir özdeyişten dahi söz edilir (Goldziher, s. 151). Eser özellikle Kuzey

Afrika’daki Şâzeliyye, Yemen’deki Ayderûsiyye tarikatlarının mensupları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Muhibbî, bu bölgede İḥyâ˒ın bazı bölümlerini vird olarak okuyanların bulunduğunu kaydeder (Ḫulâṣatü’l-eṯer, III, 69). Buna karşılık Hanbelî fakihlerinin esere ağır eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Henüz Gazzâlî hayatta iken Endülüs’te İḥyâ˒ın yakılması yönünde fetvalar verilmiş, bu hüküm uyarınca Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn bir ara eserin ülkesinde okunmasını yasaklamıştır. Gazzâlî’nin çağdaşlarından Kādî İyâz, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü’l-Arabî eseri ilk tenkit edenlerdendir. İki yıl Gazzâlî’den öğrenim gören ve başta İḥyâ˒ olmak üzere bazı eserlerini bizzat kendisinden okuyan Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ adlı eserinde (vr. 122a-b), varlığın mümkün olan en güzel şeklinin hâlihazırdaki durumu olduğuna dair İḥyâ˒daki görüşü eleştirerek bunun filozoflar tarafından gerçekleri tersyüz etmek için ileri sürülmüş bir fikir olduğunu ve ümmetin bu görüşün yanlışlığında ittifak ettiğini söyler. Esere en ağır eleştiriler Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî tarafından yöneltilmiştir. İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam’da ve Telbîsü İblîs adlı eserinde İḥyâ˒ı tenkit ettiği gibi bu konuda İ˓lâmü’l-aḥyâ˒ bi-aġlâṭi’l-İḥyâ˒ adlı müstakil bir kitap kaleme almıştır. Ayrıca Ebû Abdullah Ali b. Ömer el-Mâzerî’nin el-Keşf ve’l-inbâ˒ ˓ani’l-mütercem bi’l-İḥyâ˒, Ebü’l-Hasan İbn Sekr’in İḥyâ˒ü meyyiti’l-aḥyâ˒ fi’r-reddi ˓alâ Kitâbi’l-İḥyâ˒, Ahmed b. Muhammed b. Münîr el-İskenderî’nin eż-Żiyâ˒ü’l-mütelâlî fî te˓aḳḳubi’l-İḥyâ˒ li’l-Ġazzâlî başlıklı birer reddiye yazdıkları bilinmektedir. Takıyyüddin İbn Teymiyye de eserin tevekküle dair bölümüne reddiye mahiyetinde bir risâle yazmışsa da (Abdurrahman Bedevî, s. 114) genelde kitabı olumlu bulmuştur (Mecmû˓u fetâvâ, VI, 54). Son dönem âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi, İḥyâ˒daki fikirleri dolayısıyla Gazzâlî’yi tenkit edenler arasında yer almıştır (Mevḳıfü’l-˓aḳl ve’l-˓ilm, I, 266-270). Esere yöneltilen en ciddi eleştiriler hadislerin sıhhatiyle ilgilidir. Kitapta çok sayıda zayıf ve uydurma hadis bulunduğu belirtilmektedir. İlk defa Zeynüddin el-Irâkī İḥya˒daki hadislerin tahrîci için büyük, orta ve küçük hacimde üç eser hazırlamıştır (bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. DİA, XIX, 118-119). Irâkī’nin isnadını bulamadığı 271 hadis, Muhammed Emîn es-Süveydî tarafından el-Mevżû˓ât fi’l-İḥyâ˒ ev el-İ˓tibâr fî ḥamli’l-esfâr adlı eserde bir araya getirilmiş, bu kitabı neşreden Ali Rızâ b. Abdülvehhâb (Demenhûr [Mısır] 1414/1993), Süveydî’nin dikkatinden kaçan otuz altı rivayeti bu listeye eklemiştir.

İḥyâʾı savunmak amacıyla da kitaplar yazılmıştır. Bunların başında bizzat müellifin el-İmlâʾ ʿalâ işkâlâti (müşkilâti)'l-İḥyâʾ adlı eseri gelir. Gazzâlî'nin, İḥyâʾdaki bazı kavramlara ve görüşlere açıklık getirmek için kaleme aldığı eserin bazı yazma nüshaları el-İmlâʾ ʿalâ keşfi müşkilâti'l-İḥyâʾ, el-Ecvibetü'l-müskite ʿani'l-esʾileti'l-müşkileti'l-mübkite başlığını taşımakta olup (Abdurrahman Bedevî, s. 112) eser İḥyâʾ ile birlikte birçok defa basılmıştır. Bu hususta yazılmış diğer önemli bir kitap da Feyz-i Kâşânî'nin el-Meḥaccetü'l-beyżâʾ fî tehẕîbi (iḥyâʾi)'l-İḥyâʾ adlı eseridir (İḥyâʾ ile bu eser arasında bir karşılaştırma için bk. Abdülkerîm Sürûş, Mecelletü'l-ʿulûmi'l-insâniyye, II/1-2 [1990], s. 13-57). Celâleddin es-Süyûtî'nin Teşdîdü'l-erkân fî "leyse fi'l-imkân ebdaʿa min mâ kân" başlıklı risâlesiyle Abdülkādir el-Ayderûs'un Taʿrîfü'l-aḥyâʾ bi-feżâʾili'l-İḥyâʾı da (İḥyâʾ ile birlikte birçok defa basılmıştır) bu hususta kayda değer çalışmalardır. İḥyâʾdaki sebepsonuç ilişkisine dair görüşlere yöneltilen eleştirileri cevaplamak üzere müellifi bilinmeyen iki eser daha kaleme alınmıştır (Abdurrahman Bedevî, s. 113).

Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ ve şerḥu ḳuvâhümâ başlıklı eseri, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'si, İbn Haldûn'un Muḳaddime'si, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i, Mehmed Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'si gibi tanınmış eserler dahil olmak üzere sonraki dönemlerde yazılmış pek çok kitapta İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in farklı ölçülerde etkisi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 1-4; IV, 302-310, 435-448; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 3-4; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr.122a-b; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, s. 59-60; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 54; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 323, 330-334, 340-346; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 180; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 23-24; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, III, 69; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 2-53; Mustafa

Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm, Beyrut 1401/1981, I, 266-270; Wensinck, Bar Hebraeus's Book of the Dove, Leiden 1919, s. XVI vd.; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 151; Brockelmann, GAL, I, 422; Suppl., I, 748-749; M. Asin Palacios, "Contacts de la spritualité musulmane et de la spritualité christienne", L'Islam et l'occident, Paris 1947, s. 71; M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (ed. M. Allard), Beyrouths 1959, s. 42; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 98-125; Manzoor-Abdul Waheed Khan, Islam and the Modern Age, New Delhi 1982, XIII/3, s. 184-190; Y. M. Nawabi, A Bibliography of Iran, Tehran 1984, VI, 727-750; M. T. d'Alverny, "Al-Ghazzali dans l'occident latin", Un tirait d'union entre l'orient et l'occident: Al-Ghazzali et Ibn Maimoun, Agadir 1985, s. 131-132; Abdülkerîm Sürûş, "Muḳārene beyne'l-meḥacceti'l-beyżâʾ ve İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn", Mecelletü'l-ʿulûmi'l-insâniyye li'l-Cumhûriyyeti'l-İslâmiyyeti'l-Îrâniyye, II/1-2, Tahran 1990, s. 13-57; a.mlf., "İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn", DMBİ, VII, 136-152; M. Yaşar Kandemir, "Irâkī, Zeynüddin", DİA, XIX, 118-119.

Mustafa Çağrıcı

ÎKĀ‘

(الإيقاع)

Türk mûsikisinde bir terim.

Sözlükte “yapma, yaptırma, meydana getirme, oluşturma” anlamlarına gelen kelime, bir mûsiki terimi olarak batı müziğindeki “ritim” karşılığında kullanılmıştır. Türk mûsikisinin nağmeyle (melodi) beraber iki ana unsurunu teşkil eder. Günümüz Türk mûsikisi terminolojisinde genellikle düzüm yanında az da olsa tartım kelimesiyle de ifade edilmektedir. “Zaman içinde uygunluk” olarak özetlenebilen îkā‘, “zamanın muntazam nisbetler içinde müddetlere ayrılması” veya “zamanın muntazam nisbetli müddetlerinden düzenlenmiş vuruş takımları” diye tanımlanabilir.

Klasik nazariyat kitaplarının hemen hepsinde îkā‘ konusu ayrı bir bölüm olarak ele alınmıştır. Fârâbî, Kitâbü İḥṣâʾi’l-îḳāʿât adlı eserinde îkāı “nağmelerin belli zaman süreleri içerisinde nakledilmesi”, Safiyyüddin Abdülmü’min el-Urmevî Kitâbü’l-Edvâr’da ve Abdülkādir-i Merâgī Maḳāṣıdü’l-elḥân’da “aralarında kalıplaşmış çeşitli zaman dilimleri bulunan vuruşların toplamı” şeklinde tarif etmişlerdir. Bu durumda îkā‘, ölçünün iç bölümlenişiyle ilgili bir özellik olup bir usulü meydana getiren çeşitli zaman parçalarının birbirine uygun ve düzenli bir tarzda, fakat muhtelif şekillerde bölünmesiyle oluşan tertiplerdir. Bu sebeple bir mûsiki eserinde usul hiç değiştirilmeden çeşitli îkā‘lar yapılabilir. Meselâ bir ikilik nota kıymetini, olduğu gibi bırakmak veya iki dörtlüğe, yahut bir dörtlük ve iki sekizliğe ayırmak ya da bunun tam aksini yaparak bu bölünmeyi daha pek çok şekillerde oluşturmak mümkündür. Böylece aynı süre içinde çok çeşitli îkā‘lar meydana getirilmiş olacaktır. Eski nazariyat kitaplarında îkā‘ konusu anlatılırken kullanılan “devir” kelimesinin günümüzdeki “ölçü”nün karşılığı olduğunu da belirtmek gerekir.

Îkāın zaman zaman “usul” anlamında kullanılması doğru değildir. Zira îkā‘ ve usul birbiriyle ilgili olmakla beraber ayrı ayrı mefhumlardır. Gerek îkā‘ gerekse usul zaman yönünden aynı esaslara dayanırsa da aralarında önemli

farklar mevcuttur. Usul muhtelif îkā‘ların oluşturduğu, birbirine eşit veya eşit olmayan, fakat mutlaka kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanları ihtiva eden, kalıp halinde tesbit edilmiş ve mûsiki eseri boyunca aynen tekrar edilen vuruşlar grubudur. Diğer bir ifadeyle usul bir mûsiki eserinin eşit süreli ve belli vuruşlu bölümleridir. Eserin bütününü eşit sürelere ayıran bu bölümler, başka bir usule geçki yapılmadığı takdirde o eserin sonuna kadar geçerli olup hiç değişmez. Buradaki “eşit süreli bölüm” ifadesinden usulün yapısı değil eserin bütünü kastedilmektedir. Îkāın ise eşit süreli olması şart değildir. Eserin her ölçüsünde farklı bir veya daha çok îkā‘ oluşabildiği gibi bir ölçünün yarısında, tamamında, bir buçuk veya iki ölçüde yahut karışık bir şekilde meydana gelebilir. Ayrıca usul, her zaman bir ölçüde başlayıp bitme özelliğinde ve zorunluluğunda olduğu gibi usulün kuvvetli, yarı kuvvetli ve hafif zamanları daima aynı vuruşlardadır. Îkā‘da ise îkāın tertip şekline göre bunlar değişebilir. Aralarındaki bu farklılıklara rağmen îkā‘ ile usul bir noktada birleşir. Bir eserde melodik yapı o eserin usulünün vuruş kıymetlerini aynen resmediyorsa orada usul aynı zamanda îkā‘ durumundadır. Fakat böyle bir durum da nağmeye kısıtlayıcılık ve monotonluk getireceğinden genellikle sadece bir iki ölçü devam edebilir.

Îkā‘ en güzel şekilleriyle kâr, beste, semâi gibi büyük formların terennüm bölümlerinde takip edilir. Daha çok büyük usullerle ölçülmüş bu tür eserlerin terennümlerinde bestekârlar, usul içerisinde oluşturdukları çeşitli îkā‘larla zarif melodi örgüleri meydana getirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, Kitâbü İḥṣâʾi’l-îḳāʿât, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1705, vr. 60a; Safiyyüddin el-Urmevî, Kitâbü’l-Edvâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3653/I, vr. 37a; Abdülkādir-i Merâgī, Maḳāṣıdü’l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1977, s. 89; Hızır b. Abdullah, Kitâbü’l-Edvâr, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1728, vr. 36a; Ali Şah b. Hacı Büke, Muḳaddimetü’l-uṣûl, Süleymaniye Ktp., Hâlis Efendi, nr. 2463, vr. 31b, 76a; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 1-5; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 215; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları,

Ankara 1983, s. 30; Özkan, TMNU, s. 561; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 65-72.

İsmail Hakkı Özkan

İKĀB

(العقاب)

Kâfirlere ve ilâhî emirlere uymayan kimselere verilen ceza anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyin arkasından gelmek, yerine geçmek” mânasına gelen akb kökünden türemiş bir kelime olup “yapılan kötü işlerin ardından gelen ceza” demektir. Terim olarak “ilâhî emirlere uymayanlara dünyada, âhirette veya her iki yerde verilen ceza” diye tanımlanabilir. İkāb Kur’an’da “ceza” anlamında kullanılan azap, be’s, ricz gibi kelimelerle yakın anlamlı, imana ve sâlih amele mükâfat olarak verilen sevap ve ecirle de karşıt anlamlı bir terimdir.

On dokuz âyette yer alan ikāb kelimesi üç âyette yalın olarak, on üç yerde “şedîdü’l-ikāb”, iki yerde “serîu’l-ikāb” ve bir yerde “zû ikābin elîm” şeklinde geçer. Âyetlerde ikābın bazan genel bir uyarı olduğuna işaret edilir, bazan da niteliği ve kimleri kapsadığı konusunda bilgi verilir. Müfessirler azabın şiddetli ve acıklı oluşunun sebebini şöyle açıklamışlardı: İlâhî emirler hem Allah’ın hem de yaratıkların hukukunu gözetmek amacı taşıdığından bunlara aykırı davranmak büyük bir suç teşkil eder. Bundan dolayı ilâhî adalet buyruklara uymayanlara hak ettikleri cezanın verilmesini gerektirir. Kur’an’ın bütünü dikkate alındığında günahkârları bağışlamaya yönelik âyetlerin daha çok olduğu, ancak inkâr yahut isyanda

ısrar edenlere gerekli cezanın verileceği anlaşılır. İlâhî azabın hızlı olması, âhirette suçluların cezalandırılması konusunda gecikme ve oyalanma gibi hususların vuku bulmayacağı şeklinde anlaşılmıştır.

İkābla ilgili âyetlerde kimlerin azaba uğrayacağı da belirtilmektedir. Bunları üç grupta ele almak mümkündür. a) Peygamberlerin tebligatına karşı çıkanlar (er-Ra‘d 13/32), onları yalanlayanlar (Sâd 38/14) ve davetlerini engellemeye çalışıp hak yerine bâtılı koymak için çaba sarfedenler (el-Mü’min 40/5), kendilerine âyetler geldikten sonra onları değiştirmeye

kalkışanlar (el-Bakara 2/211). Bu tür âyetlerde geçmişteki topluluklar örnek gösterilerek Hz. Muhammed'e karşı çıkanların da aynı âkıbete uğrayacağına işaret edilir. b) Allah'ın koyduğu sembollere, haram aya, kurbana ve Kâbe'ye yönelenlere saygısızlık gösterenler, iyilik ve takvâda değil günah ve düşmanlıkta yardımlaşanlar (el-Mâide 5/2). c) Allah'a ve Resulü'ne karşı gelenler (el-Haşr 59/4). İlâhî ikābı gerektirecek karşı gelme ise pervasızca tavır takınma, isyanda ısrar etme ve tövbeye yaklaşmayıp günahı sürdürme şeklinde yorumlanmıştır.

İkāb kelimesi "cezalandırma" ve "ilâhî azap" anlamında hadislerde de geçer. Hz. Peygamber, korkulu rüya gören bir kimsenin uyandığında ilâhî gazap ve ikābdan, insanların şerrinden ve şeytanın tahriklerinden Allah'a sığınmasını tavsiye etmiş (Tirmizî, "Daʿavât", 93; Nesâî, "İstiʿâẕe", 62), iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın ihmal edilmesi halinde ilâhî ikābın vuku bulacağı uyarısında bulunmuş (Müsned, IV, 361; Tirmizî, "Fiten", 9), toplumda ribâ ve zinanın yaygınlaşmasının ilâhî ikābı celbedeceğini haber vermiş (Müsned, I, 402) ve kendisi dualarında ilâhî ikābdan daima Allah'a sığınmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 9). İkābın çeşitleri, kapsamı, safhaları ve ebedîliği gibi konular kelâm ilminde tartışılmıştır (bk. AZAP).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ʿaḳb" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿaḳb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿaḳb" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, "ʿiḳāb" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaḳb" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaḳb" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 9; Müsned, I, 402; IV, 361; Buhârî, "Aḥkâm", 49, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 12; Tirmizî, "Daʿavât", 93, "Fiten", 9, "Tefsîr", 21; Nesâî, "İstiʿâẕe", 62; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1408/1987, VI, 84-85; XI, 26; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 13; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1388/1969, I, 349; IV, 70; İzzeddin Belîk, Mevâzînü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1403/1984, s. 81-164.

İlyas Üzüm

İKĀLE

(الإقالة)

Bağlayıcı ve feshi kabil bir akdi bozmayı konu edinen akid.

Sözlükte ikāle “bir şeyi gidermek, ortadan kaldırmak” anlamına gelir. Bir satım akdinin, ahid veya biatın taraflarca bozulması bağlamında kullanılan kelime, fıkıh literatüründe bağlayıcı ve feshi kabil bir akdin tarafların karşılıklı rızâsıyla ortadan kaldırılmasını ifade eder. Kur’an’da yer almayan ikāle kelimesi hadislerde genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, dinî-siyasî bir bağlılık anlaşması niteliğinde olan biatın geri alınması (el-Muvaṭṭaʾ, “Medîne”, 4; Müsned, III, 306, 307, 325, 392; Buhârî, “Medîne”, 10; “Aḥkâm”, 45, 47; Müslim, “Müsâfirîn”, 278, “Ḥac”, 489), diğeri de satıcının alıcıyla anlaşarak aralarında yaptıkları satım akdini bozmalarıdır (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 1; Müslim, “Büyûʿ”, 45; İbn Mâce, “Rühûn”, 17). Hz. Peygamber’in, satıcının pişman olmasıyla müşterinin bunu dikkate alıp akdin bozulmasına yanaşmasını teşvik ettiği hadisinde (İbn Mâce, “Ticârât”, 26; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 54) ikāleyi kullanmasının, kelimenin bu hukukî işleme isim olarak verilmesinde etkili olduğu ve ikālenin buradaki kullanımından itibaren terim anlamı kazanmaya başladığı söylenebilir. İslâm hukuk literatüründe özel borç ilişkilerinin en önemli kaynağı olan akidler ayrı ad ve başlıklar altında incelenmiş, ikāle de bütün akidler için model olarak kabul edilen bey‘ akdi içinde geniş şekilde ele alınmıştır.

İkāle, fesih gibi akde dayalı borç ilişkisini sona erdiren sebeplerden biri olmakla birlikte kuruluşu için iki tarafın karşılıklı iradesine ihtiyaç duyulması bakımından fesihten ayrılır ve bu yönüyle bir akid özelliği taşır. İkālenin feshe benzer bozucu yenilik doğurucu bir etkiye sahip olması bir akid sayılmasına engel teşkil etmediği gibi bu akdin feshe benzer hukukî sonuçlar doğurması da fesih sayılmasını gerektirmez. Her fesih bir ikāle değilse de her ikāle aynı zamanda bir fesihtir. Bu iki özelliği sebebiyle ikālenin akid mi fesih mi olduğu hususunda fukaha arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. 1. İkāle, gerek taraflar gerekse üçüncü kişiler açısından

fesih niteliğinde bir işlemdir. Bu görüş Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile Züfer b. Hüzeyl'e aittir. Adı geçen âlimler, lafzî bir yorum yaparak ikālenin Arap dilinde "bir şeyin ortadan kaldırılması" anlamında kullanıldığını, dolayısıyla bir akdin ortadan kaldırılmasının onun feshedilmesi demek olduğunu ileri sürmüş, bir işlemin, kendisi için kullanılan terimin ifade ettiği anlamın dışına taşmaması gerektiğini söylemişlerdir. 2. İkāle, hem taraflar hem de üçüncü kişiler hakkında imkân ölçüsünde bir akiddir. Bu görüşü savunan İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'a göre, özünde karşılıklı edimler arasında bir değiş tokuş bulunan bir işlemin adı ne olursa olsun bir akid olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Ancak ikāle, önceki akidden doğan karşılıklı edimler henüz ifa edilmeden yapılmışsa fesih özelliği taşır. 3. İkāle taraflar hakkında fesih, üçüncü kişiler hakkında ise akiddir. Bu görüşü savunan Ebû Hanîfe'ye göre ikāle aslında fesih anlamı taşımaktadır. Fakat taraflar, üçüncü kişilerin bu işleme yönelik haklarını düşürme yetkisine sahip değildir. İkālenin üçüncü şahıslar hakkında akid sayılması, akdin taraflarının başvurabilecekleri hilelere karşı üçüncü şahısların müktesep haklarını koruma amacını taşımaktadır.

Hukukî varlık kazanmış bir akdi ortadan kaldıran iradî işlemin ikāle mi fesih mi olduğu hususunda en önemli ölçü, söz konusu akdin bağlayıcı (lâzım) olup olmaması ve fesih kabul edip etmemesidir. Bağlayıcı olduğu halde fesih kabul etmeyen nikâh ve hul‘ (muhâlea) gibi akidlerle talâk ve ıtk gibi hukukî işlemlerde ikāle geçerli değildir. İki tarafı bağlayan akidlerde akid ancak iki tarafın anlaşmasıyla bozulabilir. Akdin tek tarafı bağlayıcı olması halinde de akdin kendisini bağladığı taraf için aynı durum söz konusudur; diğer taraf ise istediği zaman tek başına akdi bozabilir. Karşılıklı rızânın şart olduğu ilk iki durumda akdin ortadan kaldırılması ikāle, son durumda fesihle ifade edilir (bk. FESİH). Buna göre fesih akdin tek taraflı olarak, ikāle ise iki tarafın muvafakatiyle bozulması demektir. Ayrıca fesih bağlayıcı olmayan akidlerde bu akidlerin yapısı gereği, bağlayıcı akidlerde de birtakım hukukî eksiklikler, bazı muhayyerlik ve mazeretler gereği işleme imkânı bulurken ikāle, sadece bağlayıcı olan ve kuruluş aşamasında herhangi bir eksiklik içermeyen akidlerde işleyebilir.

Fesihte olduğu gibi ikāle ile benzeri bazı işlemler arasında da farklar mevcuttur.

İkāle borç ilişkisini ortadan kaldırma, istibdâl ise (îfâ yerine edim) borç ilişkisi çerçevesinde yer alan dar anlamdaki bir borcun konusunu değiştirme amacına yönelik birer işlemdir. Havâlede, gerek alacağın bir başkasına geçirilmesi şeklindeki alacağın temliki, gerekse edimin bir üçüncü şahsa aktarılması şeklindeki borcun nakli tarzında tezahür etsin, bir borç ilişkisinin tamamen ortadan kalkması değil sadece dar anlamdaki borcun taraflarında bir değişme söz konusudur. Sulh da ikāle gibi iki tarafın katılımını gerektiren bir işlemdir. Ancak sulhta, akid veya akid dışı bir borç kaynağından doğan dar anlamdaki bir borç çerçevesinde bir anlaşmazlığın sona erdirilmesi amaçlanır. Halbuki ikālede böyle bir anlaşmazlık söz konusu değildir.

Hukukî niteliği tartışmalı olmakla birlikte bir aile hukuku sözleşmesi olan muhâlea kadının, evlilik bağının sona ermesine rızâ göstermesi karşılığında kocasına belli bir bedel ödemeyi taahhüt ettiği bir akiddir. Eğer muhâlea nikâh akdinden sonra, fakat halvetten önce gerçekleşmişse yapısal olarak bir ikāle görüntüsü verir. Çünkü bu aşamada yapılan muhâlea ile önceki durumun avdet ettirilmesi imkân dahilindedir. Fakat halvetten sonra yapılan muhâlea ile nikâh öncesi durumun geri getirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple muhâlea akdine dair yapılan değerlendirmelerde muhâleanın bir fesih mi yoksa talâk mı olduğu yönünde iki ayrı eğilim belirmiştir. Fesih olduğu görüşü kabul edilse bile nikâh akdi yapısı itibariyle feshi kabil bir akid olmadığı için muhâlea bir ikāle olarak nitelendirilemez.

İkālenin Kuruluşu. İkāle iki taraflı bir hukukî işlem olduğuna göre kurucu irade beyanları olan icap ve kabulün birbiriyle örtüşmesi gerekir. Ancak bozulması istenen akde oranla akid görüşmelerine daha az ihtiyaç duyulduğu için ikāle-yi kuran irade beyanında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi hukukçular daha esnek davranırken İmam Muhammed, önceki akidde aranan şartlarda bir yumuşamayı kabul etmemiştir. Hanbelî fakihlerinden Kadı Ebû Ya‘lâ da bir akdi kurmaya yeterli olan her yolun o akdi bozmaya her zaman yeterli olamayacağını ifade ederek meselâ teâti yoluyla ikālenin kurulamayacağı görüşünü savunmuştur.

Hukukî temsilci tarafından yapılmış olan bir akdin yine hukukî temsilci tarafından ikāleye konu yapılıp yapılamayacağı tartışmalıdır. Bu mesele, temsilcinin elde ettiği tasarruf yetkisinin hangi işlemleri kapsadığına

yönelik olarak yapılan yorumlarla çözülmeye çalışılmıştır. Satıma ilişkin vekilin yaptığı satımı müvekkil ikāleye konu yapabilir. Böyle bir vekil de yaptığı akdi karşı edimi teslim almadan önce ikāleye konu edebilir. Ancak karşı edimi aldıktan sonra vekilin yaptığı ikāle kendi hesabına gerçekleştirdiği yeni bir alım işlemi olarak kabul edilir, dolayısıyla müvekkiline karşı önceki aldığı bedelden sorumlu olur. Satıma ilişkin vekilin ikāle yapmasıyla Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre semen alacağı müşteriden düşer, Ebû Yûsuf'a göre ise düşmez. Ebû Yûsuf'tan farklı olarak Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre seleme ilişkin vekilin tıpkı ibrâ gibi ikāle yapma yetkisi de vardır. Hanefî mezhebinde satmaya vekil olana karşılık almaya vekil olana ikāle yetkisi tanınmamıştır. İmam Mâlik'e göre ise satıma vekil olan da ikāleye yetkili değildir. Asaleten yapılmış olan bir akdin sırf ikālesine ilişkin vekâlet verilmesi Şâfiîler ve Hanbelîler'in ittifakla benimsediği bir görüştür. Vakıf mütevellisi, değerinden daha düşük satın aldığı bir şeyi vakıf için zararlı bir işlem olacağı gerekçesiyle ikāleye konu yapmaya yetkili sayılmamıştır.

İkālenin Şartları. a) İkāleye konu olan akid bağlayıcı ve feshi kabil bir akid olmalıdır. Taraflardan biri lehine herhangi bir muhayyerlik tanınarak feshe elverişli hale getirilebilen iki tarafı bağlayıcı bütün akidler ikāleye konu edilebilir. İki tarafı bağlayıcı akidler ancak iki tarafın karşılıklı rızâsıyla fesih imkânına sahiptir. Bey', mudârebe, icâre, havâle, selem ve sulh bu niteliğe sahip akidlerdir. Tek taraf için bağlayıcı olan rehin (kabz gerçekleşmişse) ve kefâlet gibi akidlerde fesih hakkına sahip olmayanlar (rehin veren, kefil) ancak ikāle yoluyla akdi bozabilirler. Hibe de tek taraf için bağlayıcı olduğunu savunanlara göre veya belli işlemlerden sonra bağlayıcı hale geldiğinde ikāleye elverişli olur. İkāleye elverişli olmayan akidler ise vedîa, âriyet, vasiyet, cuâle gibi bağlayıcı olmayan akidlerle vakıf, nikâh, hul' gibi feshi kabil olmayan akidlerdir. b) İkālenin kuruluşu sırasında akid konusu mevcut ve mümkün olmalıdır. İkāle bir fesih sayılacaksa eski halin iadesinin imkân dahilinde bulunması gerekir. Buna göre ikāle edilen sözleşmeden doğan borcun konusu ferden muayyen bir şey ise ikāle sırasında mevcut olmalıdır. O şey, yapılmış olan akdin gereği olarak karşı tarafa teslim edilmişse eski halini muhafaza etmesi gerekir. Üzerinde bir değişiklik yapılmışsa veya kendisinde bir ayıp meydana gelmişse ikālenin imkânı tartışmalıdır. Ancak nev'an muayyen veya paradan oluşan karşı edimin ikāle sırasında mevcut olması şart değildir. c)

İkāle temsilci tarafından yapılıyorsa temsil edilen kimsenin zararına olmamalıdır. Şöyle ki: Önceki akid veli veya vasi gibi kanunî temsilci tarafından emsali aşan bir bedel üzerinden yapılmışsa bu işlemin ikālesi ilgili kısıtlının zararına sayılan bir işlem olacaktır. Buna kanunî temsil kurumu imkân vermez. d) Yapısı icabı karşılıklı edimleri akid meclisinde ifası gereken bir akid ikāleye konu olmuşsa aynı hassasiyet ikāle sürecinde de gösterilmelidir. Nitekim sarf akdi ikāleye konu olmuşsa karşılıklı edimlerin akid meclisi dağılmadan iade edilmiş olması gerekir, aksi takdirde ikāle kurulmuş olmaz. e) İkāleyi yeni bir akid sayan görüş dikkate alındığında fâsid şartlar ileri sürülmemelidir. Nitekim Ebû Yûsuf'a göre ikāle fâsid şartların ileri sürülmesiyle geçersiz olur. İkāleyi fesih olarak görenlere göre ise fâsid şartlar ileri sürülmüşse bu tür şartlar geçersiz, ikāle geçerli olur.

İkāle, bir anlamda daha önce yapılmış olan akdin ters çevrilmesi demektir. Bu da ribâ yasağının çiğnenmesine yönelik bir hile olarak kullanılmaya elverişli olduğu için ikāle hakkında ileri sürülen birtakım şartlarla buna karşı önlem alınmaya çalışılmıştır. İkālenin fesih niteliğinde bir işlem olduğu görüşünü savunanlara göre, önceki akidden doğan karşılıklı münferit borçlar arasında kurulan olan dengeyi bozacak türden bir ikāle bu ilâve şartlar hükümsüz olacak tarzda geçerlik kazanır. İkālenin, önceki akidden doğan karşılıklı edimler ifa edilmeden veya edildikten sonra yapılmış olması bu durumu değiştirmez.

İkālenin Hukukî Sonuçları. İkāle, şartlarına uygun olarak kurulduğunda fesih veya yeni bir akid sayılmasına bağlı olarak farklı sonuçlar doğurur. Yeni bir akid kabul edildiğinde borç ilişkisini ileriye doğru, fesih kabul edilmesi halinde ise geriye doğru ortadan kaldırır. Buna göre önceki akidden doğan ve ifa edilen borçlar iadeye konu olur. İfa edilmiş değilse bunların talep hakkı düşer ve önceki akde

dayanılarak herhangi bir talep ileri sürülemez. İkālenin yeni bir akid sayılması özellikle üçüncü şahısların hakları bakımından önem taşır. İkāle fesih işlemi sayılırsa kural olarak, akid sırasında hakkından vazgeçen şüf'a hakkı sahibinin bu hakkı iddia etmesine imkân verilmez. Zira şüf'a hakkını doğuran hukukî işlem ikāle ile ortadan kalkmış durumdadır. İkāle akid sayılırsa şüf'a hakkı yeniden kazanılır.

İkālenin, bozmayı hedeflediği borç ilişkisinin hangi aşamasında yapıldığı önem arzetmektedir. İkāle, önceki akidden doğan borçlar henüz ifa edilmeden yapılmışsa söz konusu borç ilişkisini geçmişe etkili olarak sona erdirir. Ancak bozmaya konu olan akidden doğan karşılıklı edimlerden biri veya her ikisi ifa edildikten sonra yapılan bir ikālede, ikāleyi fesih olarak niteleyen görüş esas alındığında iadeye konu olacak edimler sebepsiz zenginleşme hükümlerine göre tasfiye edilir. Onu bir akid olarak niteleyen görüş esas alındığında ise iadeye konu olan edimler yeni bir borç kaynağı niteliğindeki bu akdin hükümlerine göre ifa edilir.

İkālenin İptali. Şartlarına uygun şekilde kurulan bir ikāle, taraflar arasında yeni bir ikāle ile ortadan kaldırılabileceği gibi bazı durumlarda kendiliğinden son bularak hükümsüz kalır. İkāleyi fesih kabul edenlere göre feshin feshi söz konusu olmayacağından ikālenin de ikālesi olmaz. İkāleyi bir akid sayanlara göre ise yeni ikāleyle öncekinin hükmü ortadan kalkmış, ilk akid hüküm ve sonuçlarıyla geri dönmüş olur.

Karşılıklı edimleri ifa edilmiş bir akid, meselâ bir bey‘ akdi ikāleye konu yapıldıktan sonra mülkiyeti hukuken ve fiilen müşteriye geçmiş olan mebî‘ onun elinde telef olursa bu edimin ifası imkânsızlaştığı için yapılan ikāle kendiliğinden son bulur ve ikāle öncesi durum avdet eder. Çünkü ikālenin şartlarından biri konunun ifasının mümkün olmasıdır. İkāle kurulurken konunun mümkün olması gerektiği gibi akid kurulduktan sonra ifa aşamasında da mümkün olması gerekir. Fakat ikāleye konu olan bu tür bir akidde meselâ satıcının kabzettiği semen telef olursa, bu semen her ne kadar kabz işlemiyle taayyün etmiş de olsa ikāle varlığını korumaya devam eder. Çünkü semen niteliğindeki edim ya nev‘an muayyen bir şey veya bir miktar paradan ibarettir. Dolayısıyla bunun ikamesi imkân dahilindedir. Fakat önceki karşılıklı edimlerin her ikisi de meselâ trampa akdinde (mukāyeda) olduğu gibi ferden muayyen türden ise bunlardan herhangi birinin imkânsız hale gelmesi ikālenin geçersiz olmasına sebep olur. Ancak böyle bir durumda alacağı imkânsız hale gelen taraf ikāleyle bağlı kalmak istiyorsa telef olan şeyin bedeli üzerinde bir anlaşmaya varılması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳyl" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 1, "Medîne", 4; Müsned, III, 306, 307, 325, 392; Buhârî, "Medîne", 10, "Aḥkâm", 45, 47, "İʿtiṣâm", 16; Müslim, "Büyûʿ", 45, "Müsâfirîn", 278, "Ḥac", 489; İbn Mâce, "Ticârât", 26, "Rühûn", 17; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 54; Tirmizî, "Menâḳıb", 67; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 79; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 135-137, 335; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 246-251; Hasan Ali ez-Zennûn, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-fesḫ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-medenî, Kahire 1946, s. 198-204; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1958, I, 444-461; II, 672-725; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1960, VI, 244-255; Abdüllatîf Muhammed Âmir, el-İḳāle fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳh ve'l-ḳānûn, Kahire, ts. (Dâru mercân); Lâşîn Muhammed Yûnus el-Gayâtî, İḳāletü'l-ʿaḳd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-medenî, Kahire 1985; Fikret Eren, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 1991, III, 454-460; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, tür.yer.; Y. Linant de Bellefonds, "Iḳāla", EI² (İng.), III, 1056-1057; "İḳāle", Mv.Fİ, V, 324-331.

Bilal Aybakan

İKĀMET

(الإقامة)

Yolculuk sırasında bazı ibadetlerle ilgili ruhsattan faydalanmaya engel sayılan bir yerde belirli bir süre kalma, yolcu olmama hali

(bk. SEFER).

İKĀMET

(الإقامة)

Farz namazlardan önce namazın başlamak üzere olduğunu belirli sözlerle duyurmayı ifade eden terim.

Sözlükte “hakkını vererek yapmak, yerine getirmek, doğrultmak, devam ettirmek” gibi anlamlara gelen ikāmet (ikāme), terim olarak “farz namazların başlamak üzere olduğunu duyurmak” demektir. Ezanla namaz vaktinin girdiği, ikāmetle de namazın kılınmakta olduğu haber verilir. Türkçe’de ikāmet için “kāmet getirmek, kāmetlemek ve kāmet okumak” tabirleri kullanılır. İkāmet “bir yerde kalmak, yerleşmek” anlamıyla yolculuk sırasında bazı ruhsatlardan faydalanıp faydalanmama (bk. SEFER) ve düşman ülkesinde yaşamanın hükmü (bk. HİCRET) konularıyla ilgili olarak fıkıhta ayrıca ele alınmıştır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ikāmet sünnet-i müekkede, Hanbelîler ve bazı Şâfiîler’e göre ise farz-ı kifâyedir. İkāmet hem edâ hem kazâ namazları için uygulanır. Yolculuk durumunda, tek başına veya cemaatle kılınan namazlarda da aynı hüküm söz konusudur. Cemedilen namazlar için ayrı ayrı kāmet getirilir. Bayram, cenaze, vitir, teravih, husûf ve küsûf, istiskā namazlarıyla nâfile namazlarda ezan gibi ikāmet de okunmaz.

Sahâbeden Abdullah b. Zeyd b. Sa‘lebe’ye ezanla birlikte rüyasında öğretilen ikāmet sözleri (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 27, 28) ezan sözlerinin aynısı olup yalnızca “Hayye ale’l-felâh”tan sonra iki defa “Kad kāmeti’s-salâh” (namaz başladı) cümlesi eklenir. Fakihler, ikāmet sözlerinin ezandaki sırasına göre okunması gerektiği konusunda görüş birliği içinde bulunmakla birlikte bu sözlerin tekrarı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Hanefî mezhebine göre ikāmet, ezan sözlerine ilâveten “Kad kāmeti’s-salâh” cümlesinin iki defa tekrarından oluşur. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre başlangıçtaki ve sondaki tekbirle “Kad kāmeti’s-salâh” ikişer, diğer sözler birer defa, Mâlikî mezhebine göre ise “Kad kāmeti’s-salâh” lafzı da bir defa söylenir.

İkāmet, namaz vakti girdikten sonra sözlerine ara verilmeden ezandan biraz daha hızlı ve daha alçak bir sesle okunur. Vakitten önce okunması veya vaktinde okunduktan sonra bir süre namaza başlanmaması halinde tekrarlanması gerekir. Kadınların tek başlarına iken veya yalnız kadınların meydana getirdiği cemaat için kāmet getirmeleri Hanefîler'e göre mekruh, diğer mezheplere göre müstehaptır.

Ezanla ikāmet arasında cemaatin farz namaza yetişmesini sağlamak amacıyla bir süre beklemek müstehaptır. Bu hususta kesin bir ölçü bulunmayıp yerine göre iki veya dört rek'atlı bir namazı kılma süresi gibi süreler takdir edilmiştir. Akşam namazında ise beklemeden kāmet getirilir; bu namazda ezanla ikāmet arasındaki kısa fâsılanın, oturmadan ayakta üç kısa âyet okuyacak kadar bir

süre veya hafif bir oturma kadar olacağı şeklinde görüşler ileri sürülmüştür.

Ezanda olduğu gibi ikāmet de erginlik veya temyiz çağına gelmiş bir kimse tarafından ayakta okunmalıdır. Abdestsiz okumak ve zaruret olmadığı halde ikāmet sırasında konuşmak mekruhtur. İkāmet ve ezanın farklı kişiler tarafından okunmasında herhangi bir sakınca bulunmamakla birlikte ezan okuyan kişinin ikāmeti de okuması daha uygundur (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 30; Tirmizî, "Ṣalât", 146).

Cemaatle kılınan namazlarda cemaatin, ikāmetin hangi kısmında ayağa kalkmasının uygun olacağı konusunda farklı görüşler vardır. Hanefîler kāmet getiren kişi "Hayye ale'l-felâh" deyince, Şâfiîler ikāmet bittikten sonra kalkılmasını uygun görürken Hanbelîler, "Kad kāmeti's-salâh" denildikten sonra kalkılmasını sünnet kabul ederler. Mâlikî mezhebine göre bu konuda herhangi bir sınırlama yoktur.

Bir camide cemaatle namaz kılındıktan sonra gelen kimselerin ezan okuyup kāmet getirmeleri Hanefîler'e göre mekruhtur. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre ise sonraki cemaat için ezan ve ikāmet müstehaptır. Ancak kendileri işitebilecekleri bir sesle okumalıdırlar. Mescidin bir yol kenarında bulunması, belli bir cemaate sahip bir mahalle veya semt camisi olmaması yahut kendi cemaatinden önce başkalarının

namaz kılması halinde Hanefîler de bu görüşü benimser. Hanbelîler ise ezan ve ikāmet okuyup okumamayı kişinin tercihine bırakmışlardır.

İkāmeti duyan kimsenin ikāmet sözlerini tekrar etmesi, “Hayye ale’s-salâh” ve “Hayye ale’l-felâh” sözlerinin yerine de “Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” (Bütün güç ve hareket ancak Allah’ın iradesiyledir) cümlesini söylemesi, “Kad kāmeti’s-salâh” cümlesinden sonra da Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Ekāmehallāhü ve edâmehâ” (Allah namazı sürekli kılsın) (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 37) şeklindeki duayı ilâve etmesi müstehaptır.

Resûl-i Ekrem’in ezan ve ikāmet arasında yapılan duaların kabul edileceğini belirterek, “Allah’tan dünyada ve âhirette afiyet isteyin” dediği rivayet edilmiş (Tirmizî, “Daʿavât”, 129; Müsned, III, 119; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 36), yeni doğan bebeğin sağ kulağına hafif sesle ezan, sol kulağına da ikāmet okunması mendup sayılmıştır (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 108; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 17).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳvm” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “İḳāmet” md.; Müsned, III, 119; IV, 169; Buhârî, “Eẕân”, 27; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 27, 28, 30, 36, 37, “Edeb”, 108; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 17, “Ṣalât”, 146, “Daʿavât”, 129; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 122; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, I, 637-660; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1988, I, 110; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 413-446; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 133-141; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 57; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 35-68; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 157; T. W. Juynboll, “Iḳāma”, EI² (İng.), III, 1057; “İḳāmet”, Mv.Fİ, XX, 136-158; “İḳāmet”, Mv.F, VI, 5-16.

Vecdi Akyüz

ÎKAN

(bk. YAKĪN).

İKBAL, Muhammed

(محمد إقبال)

(1877-1938)

Hindistanlı müslüman düşünür, şair.

Pencap eyaletinin Keşmir sınırı yakınındaki Siyâlkût şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihi konusunda farklı bilgiler verilmekle birlikte kendisi doktora tezinde 2 Zilkade 1294'te (8 Kasım 1877) doğduğunu kaydetmiştir. Sûfîmeşrep bir zat olan babası Nûr Muhammed ve annesi İmam Bîbî onun dinî şahsiyetinin gelişmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. İlk ve orta öğrenimini Siyâlkût'ta gördü; 1895'te Lahor'da Hükümet Koleji'nde felsefe ve hukuk ağırlıklı dersler aldı. Yetişme çağında İkbal üzerinde iki şahsiyetin kalıcı tesirler bıraktığı bilinmektedir. Bunlardan ilki, çocukluktan itibaren ilminden ve irşadından yararlandığı Mevlânâ Mîr Hasan, diğeri hocası Thomas Arnold'dur. Arnold, İkbal'in yeteneğini farkederek Cambridge Üniversitesi'ne gitmesini sağlamıştır (1905).

Cambridge'de dönemin meşhur Hegelci filozofu Mc Taggart ve psikolog James Ward ile tanışan İkbal özellikle Mc Taggart'ın yönetiminde felsefe çalışmaları yaptı. Bu arada şarkiyatçı Reynold Alleyne Nicholson ve Edward Granville Browne ile yakınlık kurdu. 1907'de Cambridge'deki öğrenimini tamamladıktan sonra Münih'e gitti ve orada Fritz Hommel'in yönetiminde tamamladığı The Development of Metaphysics in Persia adlı çalışmasıyla felsefe doktoru oldu. Eser, İkbal'in o dönemde panteist bir bakış açısıyla değerlendirdiği tasavvuf düşüncesine duyduğu ilgiyi yansıtmaktadır (EI² [Fr.], III, 1083). Ardından Lahor'a dönen İkbal, iki yıl kadar Şarkiyat ve Hükümet kolejlerinde İngilizce ve felsefe dersleri okuttu. Geçimini büyük ölçüde avukatlık yaparak sağlamakla birlikte 1934 yılına kadar sürdürdüğü bu işi hiçbir zaman asıl ilgi alanı olarak görmedi.

İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum, diğer Hintli müslüman aydınlar gibi İkbal'i de İslâm milletlerinin bir rönesans gerçekleştirmesi gerektiği

fikrine yöneltti. 1922'de İngiliz yönetimi tarafından kendisine "sir" unvanı verilmişse de bu unvanı kullanmadı. 1926-1929 yılları arasında Pencap Yasama Konseyi üyeliğinde bulundu. 1928-1929'da Madras, Haydarâbâd ve Aligarh üniversitelerinde İslâm düşüncesinin yeniden kurulması üzerine konferanslar verdi. 1930'da Allahâbâd'da gerçekleştirilen Hindistan Müslümanları Birliği'nin yıllık toplantısına başkanlık etti. Bağımsız Pakistan Devleti'nin kuruluşu yönünde ilk ciddi adım, İkbal'in bu toplantının açılış konuşmasında ortaya koyduğu düşüncelerle atıldı. 1931 yılında yapılan II. Milletlerarası İslâm Konferansı'nda Dünya İslâm Kongresi'nin başkan yardımcılığına getirildi.

Hindistan halkına sınırlı yönetim hürriyeti verilmesi konusunu görüşmek üzere 1931'de Londra'da düzenlenen II. Yuvarlak Masa Konferansı'na İkbal de katıldı ve orada Muhammed Ali Cinnah ile yakın temas içinde bulundu. Dönüşte İtalya ve Mısır'a uğradıktan sonra Filistin'de düzenlenen Dünya İslâm Konseyi toplantısına iştirak etti. 1932 yılında yine Londra'da gerçekleştirilen III. Yuvarlak Masa Konferansı'na katıldı ve toplantının ardından Paris'e giderek Henri Bergson ve Louis Massignon ile görüştü. Buradan İspanya'ya geçen İkbal'in Kurtuba Ulucamii'ni ziyaret etmesi ve güçlükle izin alarak

camide namaz kılması onun unutamadığı bir hâtıra oldu, bununla ilgili olarak "Mescidi Kurtuba" başlıklı şiirini yazdı. İspanya'dan İtalya'ya geçerek Mussolini ile görüştü ve ondan Kuzey Afrika müslümanlarına iyi davranmalarını istedi. 1933'te Afganistan Kralı Nâdir Şah'ın daveti üzerine Süleyman Nedvî ile birlikte Kâbil'e giderek Afganistan'ın idarî sisteminin yeniden düzenlenmesi üzerine temaslarda bulundu.

İkbal 1934'te gırtlak kanserine yakalandı ve sesini kaybetti, daha sonra gözleri de iyice zayıfladı, maddî problemler yaşamaya başladı. Buna rağmen gerek halkının gerekse İslâm âleminin meseleleri ve geleceğiyle ilgisini devam ettirdi. 1937'de, ülkesindeki müslüman halkın en büyük lideri olarak gördüğü Muhammed Ali Cinnah'a, Hindistan müslümanlarının bağımsızlığı ve güvenliği hususundaki görüşlerini içeren bir mektup yazdı. 21 Nisan 1938'de vefat etti ve Lahor'daki Mescidi Şâhî'nin minaresi dibine defnedildi. Üç evlilik yapan Muhammed İkbal'in ikinci evliliğinden olan oğlu Câvid İkbal, babasının eserlerini ve düşüncelerini tanıtma yönünde

önemli çalışmalar yapmaktadır.

Edebî Yönü. İkbal genç yaşta bir şair olarak ülkesinde adını duyurmayı başardı. “Himalaya”, “Öksüzün Feryadı”, “Kandil ve Kelebek”, “Terâne-i Hindî” gibi manzumelerin de içinde bulunduğu çoğu gazel tarzındaki lirik şiirlerinin temel konusu tabiatı, insanı ve tarihiyle Hindistan’dır. Bundan dolayı, vatan sever bir ruh taşıyan şiirler müslümanlar kadar diğer Hintliler arasında da büyük ilgi görmüştür. Edebiyat tenkitçileri İkbal’in ilk dönemdeki şiirlerinde sembolizmin zayıf kaldığını, şairin bu problemi uzun yıllar sonra 1935’te yazdığı Bâl-i Cibrîl ile aştığını kabul ederler.

İkbal’in Avrupa’dan ülkesine dönmesinin ardından yazdığı eserlerde giderek artan bir yoğunlukta dinî ve felsefî konulara girdiği görülür. 1911’de kaleme aldığı “Şikve” ve 1912’de yazdığı “Cevâb-ı Şikve” başlıklı Urduca şiirlerinden sonra şöhretinin doruğuna 1915’te yayımladığı Esrâr-ı Ḫôdî adlı uzun mersiyesiyle ulaşmış, bunu Rumûz-i bî-Ḫôdî takip etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hayranlığının sonucu olarak Meṣnevî-i Maʿnevî tarzında Farsça kaleme aldığı her iki eserde de felsefî konuları işlemesine rağmen duygu yoğunluğunu korumayı başarmıştır. İkbal’in Farsça’ya yönelmesi, hem kendisine daha çok okuyucuya hitap etme imkânı veriyor hem de onu köklü bir gelenekle bütünleştiriyordu. İkbal’in, Goethe’nin divanına (Westoestlicher Divan) bir mukabele sayılan Peyâm-ı Meşrıḳ adlı manzumesinde yeniden lirizme döndüğü görülür. 1927’de yazdığı Câvidnâme ise onun şaheseri sayılır; Farsça olan eser bir tür manzum dramdır.

İkbal şiirde açık seçikliğin şart olmadığını, hatta şiirdeki muğlak unsurların duygu dünyasını etkilemede yararlı olabileceğini söyler. Fakat onun sanat anlayışını “fonksiyonalizm” şeklinde nitelemek mümkündür. İkbal sanat sanat içindir anlayışını benimsemez. Sanat insana ve topluma hayat vermeli, benliği güçlendirmeli, Mûsâ’nın elindeki asâ gibi bâtılı yok edip gerçeği ortaya çıkarmalıdır (The Rod of Moses, s. 60, 73). Onun şiirinin bir tek temel hedefi vardır: Müslümanlara, gerek fert gerekse ümmet olarak kendi kişiliklerini geliştirip güçlerini yeniden kazanmalarını öğretmek (EI² [Fr.], III, 1084).

Bilim, Felsefe ve Din Anlayışı. İkbal bilim, felsefe ve dini birbiriyle yakın

ilişki içinde görmüştür. Bilimin vardığı sonuçlar herkese açık ve doğrulanabilir niteliktedir. Bilim sayesinde kısmen olayları önceden kestirmek ve kontrol etmek mümkündür. Bilimin sürekli gelişmesiyle insanların görüşlerinde değişmeler olmakta, bu sayede felsefî ve dinî düşüncede dâimî bir yeniden kuruluş süreci yaşanmaktadır. Bununla birlikte bilim hiçbir zaman evreni sistematik olarak kavrama imkânı vermez; meselâ tabiat bilimleri, biyoloji ve psikoloji sadece kendi alanlarıyla sınırlı oldukları için madde, hayat ve zihin arasındaki ilişkiyle ilgilenmez (The Reconstruction, s. 41-42). Tabiat bilimlerinden her biri kendi konularını seçmekte olup bu seçmecilik ve parçacılıktan dolayı pozitif bilimde bir yüzeysellik vardır.

Özgür bir araştırma faaliyeti olan felsefe her türlü otoriteye şüpheyle bakar; fonksiyonu ise insan düşüncesinin eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul ettiği hükümlerin, faraziyelerin temeline inerek onların oluşmasını sağlayan sebepleri ortaya çıkarmaktadır (a.g.e., s. 1). İkbal'e göre din de felsefenin araştırma alanına girmekle birlikte felsefe din hakkında hüküm verirken onun merkezî yerini kabullenmek ve düşünceye dayalı terkip sürecindeki fonksiyonunu görmek zorundadır. Aklî ve fikrî bakış tarzına sımsıkı sarılan felsefe, tecrübenin bütün zenginliğini bir sistem içine oturtmaya çalışırken kavram dünyasının ötesine geçmek istemediği için gerçeğe uzaktan bakar. Din ise gerçeği âdeta içimizde eritecek hale getirme gücü kazandırır. Son tahlilde felsefe bir teori, din ise bir hayattır (a.g.e., s. 61).

Bilim ve felsefeden farklı olarak din gerçeğin tamamını anlamak, yorumlamak ister. Bunda başarılı olabilmek için de beşerî tecrübenin bütün verilerini birleştirme ve kaynaştırma görevini üstlenmiştir. Bilim gerçeğin müşahede edilebilir yanını, din ise bu müşahedelerden de yararlanarak gerçeğin özünü yakalamaya çalışır. Dinin yorumladığı tecrübe alanı (dinî tecrübe) bilimin hiçbir alanına yahut verisine indirgenemez (a.g.e., s. 16, 196).

İkbal'e göre din hem duygu hem doktrin hem de faaliyettir (a.g.e., s. 2). Mu'tezile ve felâsife sadece doktrini, sûfîler duyguyu, fukaha ise eylemi önemsemekle hata etmişlerdir. Eğer duyguyu düşünceden ve her ikisini de eylemden koparmaz, akılla sezgiyi karşı karşıya getirmezsek dini bunlardan biri veya birkaçının fonksiyonu olarak görmek durumunda kalmayız.

Nitekim Gazzâlî analitik düşünceden vazgeçerek mistik tecrübeyi esas almakla ve Kant inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmekle hata etmiştir.

Âlem, Zaman ve Mekân Anlayışı. İkbal sürekli olarak değişen, oluşan ve büyüyen bir âlem anlayışını savunur. Tabiat statik değil bir olaylar sistemidir. Âlemin yapısında asıl olan, klasik felsefenin cevheri değil modern fiziğin ön planda tuttuğu olaydır. Madde kavramı da yerini artık organizm kavramına bırakmıştır (a.g.e., s. 34, 80). Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın âlem tasavvuru, klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır. Eş'arî atomculuğu, Yunan düşüncesinin determinist âlem anlayışına karşı çıkarken gücünü Kur'an'dan alıyordu.

Onların atomculuğunun gayesi felsefî bir kozmoloji kurmak değil Allah'ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu açıklamaktı. Eş'arîlik iki önemli sonuç ortaya koydu: Birincisi, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi (er-Rahmân 55/29) hiçbir şeyin değişmez bir mahiyette olmadığı görüşüydü. İkincisi de bir tek atomlar düzeninin bulunduğu iddiasıydı. İkbal Eş'arîliğin ilk görüşünü destekler. Fakat ona göre Eş'arîlik bu konuda aşırılığa kaçarak âlemdeki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamamış ve sonunda bilim için son derece önemli olan sebeplilik kavramının yerli yerine oturtulamaması İslâm dünyasında bilimin aleyhine olumsuz gelişmelere yol açmıştır. Eş'arîliğin ikinci görüşünü İkbal bütünüyle reddeder. Eğer bir tek atomlar düzeni olsaydı ruhu bile bir çeşit madde kabul etmek gerekirdi (a.g.e., s. 70 vd.).

İkbal'in âlem anlayışı düşünce tarihine bir çeşit "ruhanî çoğulculuk" (spiritual pluralism) olarak geçmiştir. Bu görüşün temel iddiası şudur: Mutlak ben (Allah) "benlik" vasfına sahip başka varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde en alt düzeydeki atomda dahi kendine göre bir benlik vardır. Bu benler sürekli ilişki içinde bulunan organizmlerdir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın mutlak bene en yakın varlık oluşunun sebebi de budur (a.g.e., s. 72). Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmos olarak düşünülen bu âlemde maddî alan biyolojik alanla, biyolojik alan psikolojik alanla bağlantılıdır (a.g.e., s. 56). İkbal, böyle bir âlem anlayışının kolaylıkla panteizme kayabileceğinin farkındadır ve bunu önlemek için her türlü fikrî gayreti göstermektedir.

İkbal’in âlem anlayışında zaman kavramının mekân kavramından daha önde olacağı açıktır. Ona göre ardarda dizilmiş anlardan oluşan zaman anlayışı, ne insanın derunî tecrübesini ne de Allahâlem ilişkisini açıklayabilir. Bazı İslâm mütefekkirleri (meselâ Fahreddîn-i Irâkī), böyle bir güçlüğü önlemek için başlangıcı ve sonu olmayan bir zaman anlayışı geliştirmişlerdir. Buna göre Allah âlemi önce veya sonra görmez, bir çırpıda ve bölünmez bir idrak ile görür. “Ümmü’l-kitâb” veya “levh-i mahfûz” da denilen bu zamanda bütün tarih bir tek ezelî “şimdi” içinde toplanmıştır. İkbal’e göre birinci görüşe nazaran bu ikincisi daha ileri bir merhale sayılabilirse de sonuna kadar tutarlı bir şekilde götürülünce bu da kapalı kâinat görüşüne ulaşır; böyle bir kâinatta sürekli yaratma diye bir şey söz konusu olmaz. Bunu önlemek için zamanı, hem mâziyi içinde saklayan hem de geleceğe vücut veren mutlak bir süre olarak düşünmek gerekir. Kısacası zaman organik bir bütündür (a.g.e., s. 56 vd., 76 vd.).

Zaman ve mekân probleminin çözümü İslâm düşünürleri için çok önemli bir meseleydi, çünkü bu iki kavram doğrudan doğruya Allah’ın faaliyetiyle ilgilidir. Zaman ve mekânın şu veya bu şekilde anlaşılmasının sadece fizikte değil ahlâkta ve dinde de önemli sonuçları vardır. Meselâ materyalizmin inkârı, kader ve hürriyet meselesi gibi konular zaman ve mekân problemleriyle doğrudan ilgilidir (a.g.e., s. 49 vd.). Ancak hakiki zaman saat ve dakikaya bölünen zaman değildir. Hakiki zamanı anlamak için şuurlu tecrübenin psikolojik tahlilinden yola çıkmak gerekir. İkbal’in zaman konusundaki hassasiyeti bu kavramın hürriyet, yaratıcılık gibi başka kavramlarla ilgisinden ileri gelmektedir; zaman kavramının mekândan daha önce gelmesinin sebebi de budur.

İkbal, yine Fahreddîn-i Irâkī’nin görüşlerine dayanarak mekânı üç basamaklı düşünmektedir: Kaba cisimlerin işgal ettiği mekân, hava ve ses gibi latif cisimlerin kapladığı mekân, ışığın kapladığı mekân. İkbal bir ilâhî mekân kavramından da söz eder. Bu mekânda Allah her varlıkla aynı zamanda temas halindedir. Bu mekânda bütün sonsuz noktalar bir araya gelmekte ve ilâhî mekân bütün boyutlardan mutlak anlamda uzak olmaktadır.

Ulûhiyyet ve Din Anlayışı. İkbal’in felsefesi baştan sona teist bir sistemdir. Öyle görünüyor ki onun ulûhiyyet anlayışı, bazı farklı görüş

merhalelerinden geçerek The Reconstruction of Religious in Islam'da görülen ifadesine ulaşmıştır. İkbal'in Kur'an'a ve başka dinî kaynaklara, özellikle de hem edebî yönü hem muhtevası itibariyle derinden etkilendiği Mevlânâ'nın Meṣnevî'sine nüfuzu arttıkça vahdet-i vücûdcu anlayışın keskin bir tenkitçisi olmuştur. Bu aynı zamanda İkbal'in "benlik" felsefesini geliştirmeye ve sonunda ruhanî çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir. Burada artık ezelî-ebedî güzellik fikri değil irade ve yaratma ön plandadır. Ferdiyeti ve ahadiyeti belli bir mutlak hakikat, mutlak zât, mutlak "ene" olarak tasavvur edilen Allah, Kur'an'ın ifadesiyle (el-A'râf 7/54) hem yaratma (halk) hem de yönetmenin (emr) kaynağıdır (a.g.e., s. 61 vd.). İnsan, kendi dışında bağımsız bir gerçeklik olarak faaliyet gösteren âlem sürecine bağlı bir şekilde hayatını devam ettirir. Bu hayat, fıtrata uygun olarak sürekli hareket eden ve değişen kişilerde mükemmele doğru gelişme halindeki bir hayattır. Fakat ilâhî hayat için böyle bir değişme düşünülemez.

İkbal, Allah'ın diğer sıfatlarını da O'nun sürekli faal oluşu çerçevesinde yorumlar. Meselâ Allah geçmişi de geleceği de bilir. Fakat geleceği bilmesi, şu anda olmuş bitmiş bir yapıyı bilmek şeklinde değil henüz gerçeklik kazanmamış imkânları bilmek şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde âlemde mutlak bir determinizm olurdu (a.g.e., s. 78 vd.).

Bir "ben" olarak tasavvur edilen yaratıcı kudretten geleceği belirlenmemiş başka benler vücuda geldiğini söyleyen İkbal bu benlerin özgür, dolayısıyla belli bir yere kadar kendi faaliyetlerinin sebepleri olduklarını savunur. Böyle varlıklar yaratmak, bir anlamda ilâhî kudretin ve hürriyetin kendi kendini sınırlaması (self-limitation) anlamına gelirse de İkbal'e göre bu çeşit bir sınırlamayı Allah'a atfetmekten korkmamalıdır; çünkü bu, dışarıdan empoze edilmiş bir sınırlama olmayıp ilâhî zâtın kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak etmek üzere seçtiği sonlu benlerin var olmasını sağlayan yaratıcı ilâhî hürriyetin mahiyetinden doğmaktadır. Bazıları, İkbal'in bu görüşlerine dayanarak onun sınırlı ulûhiyyet anlayışına sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat konuyla ilgili bütün görüşleri dikkate alındığında bu iddianın isabetsiz olduğu görülür (Aydın, DÜİFD, II [1985], s. 1-8).

Allah'ın varlığı konusunda felsefenin klasik delillerini eleştiren İkbal kozmolojik delili yetersiz görmektedir. Bu delil, âlemi Allah'ın karşısında

duran başka bir varlık gibi ele almakta, sebeplilik, teselsülün imkânsızlığı gibi fikirlere dayanarak bir ilk sebebin varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat bu delilin ne yapısı ne de sonucu tatmin edicidir. Çünkü sonlu bir eserden yola çıkmak, sonlu bir sebebe yahut olsa olsa sonlu sebeplerin oluşturduğu sonsuz serilere götürürse de bir ve tek olan zorunlu varlığa götürmez. Sonluyu bir tarafa itmeden sonsuz varlığa ulaşmak mümkün değildir; bunu yaptığı takdirde insan bindiği dalı kesmiş olur.

İkbal nizam ve gaye delilini biraz daha iyi görür. Fakat elindeki malzemeye düzen verip çalışır duruma getiren insanla Allah arasında bir anolojiye dayanan bu delil, Kur'an'ın anlattığı Allah'a değil

kendiliğinde var olan evrene düzen veren bir tanrı fikrine ulaştırır. Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık kavramını çıkış noktası alan ontolojik delil ise bir fikirden gerçekliğe geçmekte olup bu geçiş mantık açısından hatalıdır. Böylece İkbal, her üç delili de kendi organik felsefe anlayışına ve ruhanî çoğulculuk fikrine yatkın görmediği için reddetmişse de söz konusu delillerin bu kadar kestirme yoldan reddedilecek kadar zayıf olmadığını belirtmek gerekir.

Klasik delilleri reddetmesi İkbal'in dinî tecrübenin mahiyetiyle ilgili görüşlerinden ileri gelmektedir. İkbal tecrübeyi duygu, düşünce ve keşif basamaklarına ayırmak suretiyle açıklamaya çalışmakta (The Reconstruction, s. 181 vd.), bunlar Gazzâlî'nin iman, ilim ve zevk basamaklarına tekabül etmektedir. Dinî tecrübenin en ileri basamağı, müminin Hak ile doğrudan doğruya bağlantı kurmak şeklinde güçlü bir duygu halini yaşadığı noktadır. Gazzâlî'nin "zevk derecesi" olarak adlandırdığı vasıtasız dinî hayat budur. Bunun en yüksek derecesi bir tecrübe olarak peygamber ve velîlerde görülür.

İkbal, dinî tecrübenin doğruluğunun fikrî ve amelî olmak üzere iki yolla ortaya konabileceğini söyler. Birinci yola göre dinî tecrübe realitenin son tahlilde ruhanî karakterde olduğunu göstermektedir. Genel beşerî tecrübe tahlil edildiğinde de aynı sonuca ulaşılır (a.g.e., s. 31 vd.). İkinci yolla da dinî tecrübenin hakikati onun meyveleriyle açıklanır. Dinî tecrübeye âşina olan herkes onun amelî hayatta ne kadar önemli sonuçlar verdiğini bilir. Bunu görmek için Hz. Muhammed'in dinî tecrübesinin gerçekleştirdiği

başarılara bakmak yeterlidir (a.g.e., s. 124 vd.).

İnsan ve Toplum Görüşü. İkbal her insanı bağımsız kimliğe sahip bir “ben” olarak görür. Allah ise “mutlak ben”dir (Thoughts and Reflections, s. 243-244). İnsanın “ben tecrübesi” sürekli değişen bir tecrübedir. Bu değişme bir merkez etrafında gelişir ve sonunda organik bir bütünlük oluşturur. Benin bağımsızlığı onun başka benlere kapalı olduğu anlamına gelmez. Benliğin özünü değişmez bir cevher şeklinde görmek de onu istikrarsız bir akış olarak tasavvur etmek de yanlıştır. İnsanın gerçek kişiliği bir “şey” değil bir “fiil”, bir “davranışlar toplamı”dır. Bu kişilik hükümlerinde, gayeli davranışlarında, anlama ve takdir etme faaliyetlerinde, hayal kırıklıklarında ve ümitsizliklerinde tezahür eder (The Reconstruction, s. 102 vd.).

Benliğin bir başka temel özelliği de onun bedene sahip olmasıdır. Aslında benlik anlayışı konusunda ortaya atılan yanlış fikirlerin çoğunun temelinde ruhbeden ilişkisine dair görüşler yatar. Meselâ Budizm acıyı ön planda tutar ve bundan kurtulmanın yolunu benlikten uzaklaşmakta arar. Hıristiyanlık temel gerçek olarak günahı görür ve insanın bu günahtan kendi imkânlarıyla kurtulamayacağını savunur. Felsefî düşüncenin ana kaynaklarından biri olan Eflâtun ise bedeni ruh için bir hapishane olarak kabul eder. Halbuki insan kişiliği bir bütündür, o kadar ki bedeni ruhun bir var oluş tarzı saymak mümkündür (Thoughts and Reflections, s. 32).

Benlik şuurunun en yüksek seviyesindeki insan, bütün yaratılmışlar arasında hâlikın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlıktır (The Reconstruction, s. 72). Âlem insanın varlık sahnesine çıkmasıyla akıl, aşk ve hür iradeye sahip değerli bir varlığa kavuşmuştur (Câvidnâme, s. 80-81). Fakat insanın bu mertebeye erişebilmesi için benliği güçlendirici bir hayat programı izlemesi gerekir. Ruhanî yücelişin üç önemli basamağı vardır. Bunlar ilâhî kanuna tam itaat ve teslimiyet, nefsin disiplin altına alınması ve hilâfet (niyâbet-i ilâhiyye) şeklinde sıralanır. Benliği güçlendiren ana umdeler ise aşk, fakr, cesaret, hoşgörü ve helâl kazanç gibi hususlardır. Aşk, insanın kendi imkân ve kabiliyetlerini idrak etmesinin vasıtasıdır. Aşk yolu insana ilâhî sıfatlarla donanma imkânı verir; aşk aklın rakibi değildir, hatta aşk ile aklı birleştirmek gerekir (a.g.e., s. 189). Fakr, köle ruhluluktan kurtulup hür olmanın temel şartlarındandır. Cesaret başarının şartı, sıkıntılı anlarda

benliği dağılmaktan koruyan enerjidir. Hoşgörü, kendi benliğinin şuuruna eren insanın başka benleri de anlaması, gönül kapısını onlara açmasıdır. Helâl kazanç, meşrû servetin yanında maddî ve mânevî alanda meşrûluk kaygısı güdülerek elde edilmiş veya gerçekleştirilmiş her türlü başarılı sonuçları kapsar. Korku, kölelik, dilenme, soy sopla övünme gibi erdemsizlikler benliği zayıflatan veya dağıtan etkenlerdir.

İkbal'e göre Kur'an'ın tasvir ettiği mümin tamamen aktif bir insandır. Bu aktiflik ilk müslüman nesillerde açık şekilde görülmektedir. Ancak bu dinamizm gittikçe zayıflamış, sonraki bazı fikir akımları bu süreci daha da hızlandırmıştır. Nitekim Yunan felsefesi, İslâm tarihinde kültürel bir güç oluşturup müslüman düşünürlerin bakış açısını genişletmişse de genelde onların Kur'an'a bakışlarına muğlaklık getirmiştir (The Reconstruction, s. 3). Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu görüşlerin etkisine giren nazarî sûfîlik, Kur'an'ın gerçekçi insan anlayışını felsefeden daha çok karartmıştır. Bazı sûfîler benliğin ispatı yerine onu hiçleştirdiler. Bundan dolayı İkbal'in vahdet-i vücûdcu sûfîleri eleştirisi filozofları eleştirisinden daha ağır olmuştur. Çünkü ona göre filozofların görüşleri çok defa bir metafiziğe hapsolup kalırken özellikle sûfî şairler sakat görüşlerini geniş halk kitlelerine kadar yayarak büyük tahribata sebep olmuşlardır (Esrâr ve Rumûz, s. 106).

Esrâr-ı Ḫôdî'nin İngilizce tercümesi yayımlanınca ilk dikkat çeken şey, İkbal'in "insân-ı kâmil" anlayışı ile Nietzsche'nin "üstün insan"ı arasında bazı benzerliklerin bulunmasıydı. Bu yüzden Edward G. Browne, Radhakrishnan, P. T. Raju gibi yazarlar, İkbal'in felsefesini Nietzsche'nin neredeyse bir adaptasyonu şeklinde değerlendirdiler. Bu iddianın cevabını İkbal'in kendisi vermektedir (Thoughts and Reflections, s. 239 vd.). Buna göre her şeyden önce Nietzsche "ben"in ruhaniyetini inkâr eder; âlemde mânevî ve ahlâkî bir amaç görmez. Nietzsche'nin insanı "lâ"da (inkârda) karar kılmış, "illallah"a (tasdike) ulaşamamıştır.

"Daha tez ol, vuruşun daha sert olsun, yoksa iki âlemde bedbaht olursun" (Câvidnâme, s. 373) şeklindeki beytinden de anlaşılacağı üzere İkbal'in irade, güç gibi kavramlara ağırlık vermesini, biraz da İslâm toplumunun uzun asırlardır içinde bulunduğu içtimaî durgunluğun, özellikle klasik kader anlayışının ışığında değerlendirmek gerekir. İkbal, Allah'ın irade

hürriyetine sahip bir varlık yaratırken kendi kudretine bir sınır koyduğunu kabul etmek pahasına, özgürce karar veren ve kararını gerçekleştirebilen bir insan fikrini savundu. Buna göre, “Rabbimiz her şeye yaratılışını (kendine has özelliklerini) verendir” (Tâhâ 20/50) meâlindeki âyetin de işaret ettiği gibi insanın kaderi, ona dışarıdan baskı yaparak faaliyete zorlayan bir talih değil, onun kendi yaratılışının derinliklerinde bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlar toplamıdır (The Reconstruction, s. 50). İnsanın önünde uzayıp giden değişmez bir kader çizgisi yoktur. İnsan için gelecek, şimdi mevcut imkânlarla da ilgili olan açık bir süreçtir. O bu süreçte Allah’ın verdiği imkân ve kabiliyetleri fıtratına uygun biçimde

gerçekleştirebilirse ikinci defa doğar. Birinci doğumu mecburi, ikincisi ise iradîdir (Câvidnâme, s. 94 vd.).

İnsan benliğinin ölümsüzlüğü bu mânevî mertebeye yükselmesine bağlıdır. Ölümsüzlük konusuna metafizik ve ahlâkî bir mesele olarak, ayrıca Nietzsche’nin öne sürdüğü anlamda bir “sürekli ortaya çıkış” açısından bakmak mümkündür. Bazı düşünürler, insan nefsinin ferdî ölümsüzlüğüne değil küllî nefsin ölümsüzlüğüne inanır. İkbal’e göre bu görüş, “Onların her biri kıyamet günü Allah’ın huzuruna tek başına çıkacaktır” (Meryem 19/95) diyen Kur’an’ın hükmüyle uyuşmaz. İnsan ferdiyeti, sonsuz olan Tanrı ile karşılaştığı zaman bile ferdiyetini yitirip yok olmaz.

Kur’an’ın ölümsüzlükle ilgili hükmüne gelince orada insan hayatının bir başlangıcı olduğu, ölümden sonra bu dünyaya tekrar dönmenin imkânsızlığı ve dünya hayatının sonluluğunun bir talihsizlik olmadığı açıkça dile getirilmiştir. Fakat bu, insanın değersiz olduğu anlamına gelmez. Hayat, insanın bütün imkân ve kabiliyetlerini geliştirmeyi sağlayan bir “benlik inşa etme” alanıdır, ölüm ise “ben”in faaliyetlerini sınava çeken ilk hadisedir. Esasen ölüm ve hayatın nihaî anlamı, Kur’an’ın ifadesiyle kimin amel yönünden daha iyi olduğunun belirlenmesinde saklıdır (el-Mülk 67/2). Cennet ve cehennem birer mahal değil “hal”dir. Cehennem insanın ortaya koyduğu başarısızlığın acı bir idraki, cennet ise benliği yıkan ve dağıtan güçler karşısında kazanılan zaferin getirdiği mutluluktur. İslâm’da ebedî lânet diye bir şey yoktur. Bazı âyetlerde cehennemle ilgili olarak geçen ebediyet mefhumu bizzat Kur’an’da “çağlar boyunca” şeklinde açıklanmaktadır (en-Nebe’ 78/23). Şu halde cehennem ıslah edici bir

özelliğe sahiptir (a.g.e., s. 117-123).

İkbal'in toplum felsefesi onun benlik felsefesinin bir devamı mahiyetindedir. Ben diğer benlerin (toplum) etkilerine sürekli olarak açıktır. Bu bakımdan ahlâkî benlerin vücut bulmasında diğer benlerin yapısı birinci derecede rol oynar. İkbal toplum konusuna hemen hemen bütün eserlerinde temas eder. Fakat onun bu alandaki en önemli eseri Rumûz-i bî-Ḫ̮ôdî'dir. İkbal'in toplum anlayışı temelde Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hedeflediği toplum yapısında ifadesini bulmaktadır. Bu yapının özellikleri tevhid inancı ve peygamberlik çerçevesinde ele alınır. Tevhid ilkesi sadece imanın bir rüknü değil içtimaî hayatın da ana ilkesidir. "Akıl keyfiyet ve kemiyet âlemlerinde döndü dolaştı; gayesine ancak tevhid vâsıl oldu" (Esrar ve Rumuz, s. 81-82). "Dinin kuvveti vahdettir, vahdet görünür hale gelince millettir" (Câvidnâme, s. 393). İkbal'e göre biz peygamberlik sayesinde "vezinli bir mısra" olduk, yüz binleri tek vücut halinde birlikte bulduk (Esrar ve Rumuz, s. 88 vd.). İslâm milleti varlığını Hira'daki halvete borçludur (Câvidnâme, s. 24). Hz. Muhammed'in peygamberliği bize hürriyet, eşitlik ve kardeşlik getirdi (Esrar ve Rumuz, s. 92).

Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini devam ettiren İkbal, İslâm toplum yapısının nübüvvet şuurunun siyasî hayata intikaliyle vücut bulduğunu belirtir. İslâm, başından beri ahlâk temeline dayalı bir sivil toplum kurmak ve ona yön vermek amacını güttü (The Reconstruction, s. 155). Bundan dolayı İslâm açısından dinin yapıcı katkısından mahrum bir siyasetten bahsedilemez. Eğer din siyasetten ayrılırsa geride Cengiz'likten başka bir şey kalmaz (Cebrâil'in Kanadı, s. 120; Moizuddin, s. 65).

Hayatının önemli bir kısmını siyasetin içinde geçiren İkbal'in ilk yıllarda bir çeşit Hint milliyetçiliğini savunduğu görülmektedir. Avrupa'dan dönüşünde ise artık farklı bir siyaset anlayışından bahsediyordu. Birçoklarına göre bu panislâmcılık dönemidir. Öyle görünüyor ki bazı Hintli ve Batılı yazarlar, İkbal için panislâmist değerlendirmesini yaparken biraz da onu gözden düşürmek istemişlerdir. İkbal ise kendisinin panislâmist olduğunu söylüyor, fakat siyasî panislâmcılığın İslâm tarihinde hiçbir zaman gerçekleşmediğini savunanlara hak vererek sadece "insaniyetçilik" anlamında bir panislâmcılıktan bahsetmek gerektiğini belirtiyordu. Böylece İkbal üçüncü safhada bir İslâm milleti anlayışına

yöneliyordu. Buna göre İslâm milleti son tahlilde bağımsızlığına kavuşmuş, iç bünyesini iyice güçlendirmiş bir İslâm milletleri topluluğundan oluşur. İkbal, Batı kaynaklı siyasî milliyetçilik anlayışının İslâm birliğini parçalayacağından emindir (Speeches, s. 252). İslâm ne millî duyguya ne de vatan fikrine karşıdır. İslâm için problem olan, toplumu nihaî anlamda tanımlayıcı ve belirleyici bir ilke olarak milliyetçiliktir (a.g.e., s. 255).

İkbal, Batı'da ortaya çıkan emperyalizmi ve doktriner sosyalizmi de tenkide tâbi tutar. Marx'ın Das Kapital'inde hurafeler arasında gizlenmiş bazı hakikatler vardır; fakat Marx midede eşitlik üzerinde ısrar etmekte, beyninde küfrü taşımaktadır. Emperyalizm de mide ve beden çevresinde yükselmektedir; ikisi de Allah'ı tanımaz, insanı aldatır (Câvidnâme, s. 186-188). Bu arada İkbal, İslâm milletlerinde bir Avrupa hayranlığının yayılmakta olduğunu hatırlatarak bu gelişmenin tehlikelerine dikkat çeker (a.g.e., s. 180, 196, 398-400). Aslında İkbal, tenkitçi bir tavır takınmak şartıyla Batı karşısında olumsuz bir tutum içinde değildir. Onun karşı olduğu şey kötü taklitçiliktir. Batı'da ilim ve fennin gelişmesine müslümanların da katkıları büyük olmuştur. Şu halde onları yeniden İslâm dünyasına getirmek kendi mirasımıza sahip çıkmak demektir.

Yeniden Kuruluş. Dinamik ve organik bir felsefe anlayışına sahip olan İkbal bunun bir gereği olarak İslâm ülkelerinde fert, toplum, teorik düşünce gibi alanlarda bir yeniden kuruluş faaliyetine girişmenin zorunlu olduğunu düşünür. Çünkü İslâm'da dinî düşünce özellikle son beş asırda hareketliliğini yitirmiştir. Zamanımızda gözlenen büyük gelişmeler karşısında İslâm'da dinî düşüncenin yeniden kurulması ertelenemez bir görev haline gelmiştir. Bu görevi yerine getirmenin iki önemli safhası vardır: Geleneksel yapının tahlil ve tenkidi, tefekkürün gelişmeler ışığında yeniden inşası (The Reconstruction, s. V). Bu çerçevede İslâmî geleneği eleştiri süzgecinden geçiren İkbal, klasik kelâm ve felsefenin Kur'an'ın ruhuna uymayan yönlerine temas eder, bu yolla vahyin tecrübî ve rasyonel yönünü yeniden ön plana çıkarmaya çalışır. Ardından aynı tenkitçi bakışları tasavvufa çevirerek onun modern düşünce ve tecrübelerden yararlanmak suretiyle yeni olan hiçbir şey ortaya çıkaramadığını, hâlâ günü geçmiş yöntemlerini devam ettirdiğini belirtir (a.g.e., a.y.). İslâm hukuku ve bu hukukun ana ilkelerini de aynı yaklaşımla gözden geçiren düşünür, Kur'an ve Sünnet'i yeni gelişmeler ve ihtiyaçların ışığında yeni baştan anlamaya,

yorumlamaya çalışarak ictihad faaliyetine yeniden koyulmadıkça gerek İslâmî düşünceye gerekse dinî hayata bir hareketlilik getirilemeyeceğini savunur. İkbal, konferanslarının beşincisinde İslâm kültürünü tenkitçi bir yaklaşımla açıklamak, altıncısında da İslâm'da hareket ilkesini tahlile çalışırken bu yeniden kuruluşun amelî yanına dikkat çekmek istiyor, yeniden inşa faaliyetini gerçekleştirebilmek için müslümanların vahye dayanarak evrenin mânevî yorumunu yapmaları, insanı ruhanî özgürlüğüne kavuşturmaları ve ahlâkî temele

dayalı bir sosyal yapı oluşturmaları gerektiğini söylüyordu (a.g.e., s. 179-180).

Türkiye ve Türkler'le İlgisi. Türk milletinin yakın tarihteki sıkıntılarıyla ilgilenen İkbal, bu ilgisini daha 1911'de Trablusgarp Savaşı şehidleri için yazdığı şiiriyle terennüm etmiştir. Burada İkbal, huzuruna çıktığı Hz. Peygamber'in kendisine hediye olarak ne getirdiğini sorması üzerine cennette bile bulunmayan bir hediye getirdiğini söyleyerek içinde Türk şehidlerinin kanının bulunduğu şişeyi Resûlullah'a sunar. İkbal, sömürgecilik döneminde bağımsızlığını koruyabilen tek müslüman millet olarak övdüğü Türkler'i aynı zamanda "İslâm rönesansını" gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olarak da görmektedir. Türkler'in gerek İslâm tarihindeki rolleri gerekse Trablusgarp, Balkan, I. Dünya savaşları ve Millî Mücadele'deki kahramanlıkları İkbal'in hayran olduğu ve gelecek için ümit beslediği özelliklerdir. Saltanatın kaldırılıp hilâfetin ilga edilmesi de İkbal tarafından alkışlanmış ve cesur bir ictihad olarak İslâm dairesinde değerlendirilmiştir. Ona göre müslüman milletler içinde sadece Türkler dogmatizm uyuşukluğundan kurtulabilmiş ve entelektüel hürriyet bilinciyle kendilerini yenilemek yolunda mesafe almışlardır (a.g.e., s. 162). Ancak İkbal, sonraki yıllarda ortaya çıkan gelişmeleri ve Batılılaşma hareketlerini bir geçiş dönemi zarureti gibi görmek istemişse de böyle olmadığı neticesine varınca bunları Câvidnâme'de açık şekilde eleştirmiş ve üzüntüsünü dile getirmiştir. İkbal'e göre taklitçi bir anlayış içinde Batı'ya yönelmek kendinden uzaklaşmaktır. Batı'nın kuvveti eğlencede değil ilim ve fendedir. İlim ve fen için Avrupalılaşma'ya değil kafaya ihtiyaç vardır. Hikmet, ilim ve hünerin kıyafetle ilgisi yoktur. "Türk, kendinden geçmiş bir halde Avrupa'nın sarhoşu ve kölesi olma yolundadır ve kendini gösterme arzusundan dolayı Batı'dan raks ve şarkıyı getirmiştir" (Câvidnâme, s. 398-

400). Fakat İkbal bütün bu ifadelerine rağmen Türkler'le ilgili olarak nihai noktada bir kararsızlık içindedir. Bir taraftan laikleşme ve Batılılaşma'yı eleştirirken diğer taraftan bu sürecin gerçek İslâm'a yönelişle noktalanacağı ümidini taşımaktadır. Nitekim Nehru'nun, Türkler'in din bağından kurtularak ilerleme yoluna girdikleri şeklindeki bir ifadesine tepki olarak "Türkler'in dinlerinden vazgeçmediklerini, aksine daha gerçek bir İslâm'a yöneldiklerini" söylemektedir (Islam and Ahmadism, s. 34).

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Esrâr-ı Ḫôdî (Lahor 1915). Farsça bir mesnevi olup İkbal'i şöhrete kavuşturan eserlerin ilkidir. Batı maddeciliğine ve daha çok klasik İran şiir geleneğinin etkisindeki tasavvufa karşı eleştiriler yanında Kur'an'a dayalı bir insan felsefesi içermektedir. Urduca, Peştuca, Sindce gibi Hindistan-Pakistan dillerine olan çevirileri yanında eseri R. Alleyne Nicholson The Secrets of the Self başlığıyla İngilizce'ye (London 1920; Lahore 1955), Abdülvehhâb Azzâm Dîvânü'l-esrâr ve'r-rumûz adıyla Arapça'ya (Kahire 1956), Ali Nihad Tarlan Rumûz-ı bî-Ḫôdî ile birlikte Esrar ve Rumuz başlığıyla Türkçe'ye (İstanbul 1958, 1964) tercüme etmiştir. 2. Rumûz-ı bî-Ḫôdî (Lahor 1918). Bir bakıma Esrâr-ı Ḫôdî'yi tamamlamak üzere aynı dilde ve edebî tarzda kaleme alınan eserde temel konu olarak cemiyet içinde insan ele alınmış ve Kur'an'a göre toplum felsefesi geliştirilmeye çalışılmıştır. Eser, çeşitli diller yanında Arthur John Arberry tarafından The Mysteries of Selflessness başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1953). 3. Peyâm-ı Meşrıḳ (Lahor 1923). İkbal'in, Goethe'nin divanına (Westoestlicher Divan) bir çeşit nazîre olarak kaleme aldığı ve Afganistan Kralı Emânullah Han'a ithaf ettiği bu Farsça eser Allah-insan, madde-mâna ve Doğu-Batı ilişkilerine yapılan bakışlarla bir bakıma aşk ve heyecan yüklü Şark'ın maddeci Garp'a sunduğu ana mesajı terennüm eder. Eseri Nicholson "The Message of the East" adıyla İngilizce'ye (Islamica, I [1925], 112-124), Ali Nihad Tarlan Şarktan Haber başlığıyla Türkçe'ye (Ankara 1956), Eva Meyerovitch ve Mohammad Achena Message de l'orient adıyla Fransızca'ya (Paris 1956) tercüme etmiştir. 4. Bang-i Derâ (Lahor 1924). Daha önce Urduca yazılmış bazı şiirleri de içine almaktadır. Bu şiirler esasında özellikle İkbal'in 1911'de kaleme aldığı, İslâm ümmetinin içine düştüğü üzüntü verici durum dolayısıyla sitem mahiyetindeki "Şikve" ile bir yıl sonra bu yakınmaya Allah'ın mukabelesi mahiyetindeki "Cevâb-ı Şikve", İkbal'in benlik felsefesinin çekirdeğini oluşturması bakımdan önemlidir. Eseri Altaf Husain

The Complaint and the Answer (Lahore 1943, 1948), A. John Arberry Complaint and Answer (Lahore 1955) adıyla İngilizce'ye çevirmiş, ayrıca "Şikve" ve "Cevâb-ı Şikve"nin bir arada tercümeleri de yapılmıştır (Schimmel, Gabriel's Wing, s. 390-391). 5. Zebûr-i ʿAcem (Lahor 1927). İki bölüm halinde düzenlenmiş bu Farsça eserin ilk bölümünde çoğu gazel tarzında elli altı parça, ikinci bölümünde yetmiş beş parça manzume bulunmaktadır. A. John Arberry eseri Persian Psalms başlığıyla iki cilt halinde İngilizce'ye (Lahore 1948), Ali Nihad Tarlan da bazı şiirleri Zeburu Acemden Seçmeler başlığıyla Türkçe'ye (Ankara 1964) çevirmiştir. 6. Câvidnâme* (Lahor 1932). Oğlu Câvid'e nisbetle bu ismi taşıyan ve İkbal'in şaheseri sayılan eser Farsça olup gerçek peşinde koşan mâneviyat yolcusunun bir tür miracını terennüm etmektedir. Eserin ilk baskısından sonra birçok neşri yapılmış ve Türkçe dahil çeşitli dillere tercüme edilmiştir. 7. Bâl-i Cibrîl (Lahor 1935). Urduca olan eserde ağırlıklı olarak dinî teemmül ve tefekkür, ihya ve ıslah gibi konular işlenmiş, İkbal'in Endülüs gezisindeki izlenimleri de yer almıştır. Eser Yusuf Salih Karaca tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Cebrail'in Kanadı, İstanbul 1983). 8. Pes çi Bâyed Kerd Ey Aḳvâm-ı Şarḳ (Lahor 1936). Dinî-didaktik mahiyette kısa bir Farsça manzume olup düşünürün fakirlik, hürriyet ve şeriatın sırları gibi konulardaki görüşlerini kapsar. Eser Ali Nihad Tarlan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ey Şark Kavimleri, İstanbul 1976). 9. Müsâfir (Lahor 1936). İkbal bu eserinde 1933'te Afganistan'a yaptığı ziyareti, gezdiği yerlerdeki izlenimlerini, duygularını terennüm eder. 10. Ḍarb-ı Kelîm (Lahor 1937). Sembolik yanı ağır basan ve düşünürün inançsızlık, sevgisizlik ve hürriyetsizliğe karşı mücadelesini yansıtan bu Urduca eseri V. Ş. Kierman İngilizce'ye (Bombay 1947), Abdülvehhâb Azzâm Arapça'ya (Kahire 1952), Abdülhamîd İrfânî Farsça'ya (Karaçi 1957) çevirmiştir. 11. Armaġān-i Ḥicâz (Lahor 1938). İkbal'in 1937'de niyet etmesine rağmen hastalığı yüzünden gerçekleştiremediği hac arzusunu dile getirdiği eser Farsça ve Urduca şiirlerden oluşur. Düşünürün vefatından kısa süre sonra basılan eseri Ali Nihad Tarlan Türkçe'ye tercüme etmiştir (Hicaz Armağanı, İstanbul 1968).

B) Mensur Eserleri. 1. ʿİlm-i İḳtiṣâd (Lahor 1903). Müellif bu eseri öğrenciliği sırasında hocası Sir Thomas Arnold'un teşvikiyle yazmış, bazı kısımlarının telifinde Şiblî Nu'mânî'den de yardım almıştır. 2. The Development of Metaphysics in Persia (Cambridge 1908). Münih

Üniversitesi’nde tamamladığı doktora tezidir. İkbal’in Zerdüştîlik’ten Bahâîliğe kadar İran düşüncesini ele aldığı kitap, onun sonraki tutumunun aksine vahdet-i vücûdcu

anlayışa olumlu yaklaştığını göstermektedir. Eseri Mîr Hasanüddin Felsefe-i ʿAcem başlığıyla Urduca’ya (Haydarâbâd 1936), Abbas Mahmûd Tecdîdü’t-tefkîri’d-dînî fi’l-İslâm adıyla Arapça’ya (Kahire 1955), A. H. Âryânpûr Seyr-i Felsefe der Îrân başlığıyla Farsça’ya (Tahran 1347 hş./1968), Cevdet Nazlı, İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran’da Metafizik İlimlerin Gelişmesi adıyla Türkçe’ye (İstanbul 1995) çevirmiştir. 3. The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore 1934). Düşünürün bilim, din, felsefe, tasavvuf, iman ve ibadet, insanın benliği ve özgürlüğü, İslâm ve aksiyon, dünya müslümanlarının durumu gibi konulara dair konferanslarından oluşan en önemli eseridir. 1930’da Lahor’da yayımlanan Six Lecture on the Reconstruction of Religious Thought başlıklı ilk baskısı altı konferanstan oluşurken müellif 1934’te bir konferans daha ekleyerek kitabını yine Lahor’da neşretmiş, daha sonra gerçekleştirilen çok sayıdaki baskısı ve çevirileri de bu şekliyle yapılmıştır. Eseri Eva Meyerovitch Fransızca’ya (Reconstruire la pensée religieuse de l’Islam, Paris 1955), Nezîr Niyâzî Urduca’ya (Teşkîl-i Cedîd-i İlâhiyyât-ı İslâmiyye, Lahor 1958), Sofi Huri (İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, İstanbul 1964) ve N. Ahmet Asrar (İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, İstanbul 1984) Türkçe’ye çevirmiştir. 4. Islam and Ahmadism (Lahore 1934, 1976, 1980). Hatm-i nübüvvet konusu ve Mirza Gulâm Ahmed’in peygamberlik iddiasının ele alınıp tartışıldığı eser, Mîr Hüseynüddin tarafından Ḫatm-i Nübüvvet aôr Ḳāḍiyâniyet adıyla Urduca’ya tercüme edilmiştir (Haydarâbâd-Dekken, ts.).

Bunların dışında İkbal’in çeşitli şiirleri, mektup, makale, nutuk, bildiri, başkalarının eserlerine yazdığı önsöz gibi yazıları yayımlanmıştır. Bu arada onun eserlerindeki şiirlerden seçmeler yapılarak neşredilmiş, ayrıca Farsça şiir kitapları Külliyât-ı İḳbâl başlığıyla (Lahor 1990), Urduca şiir kitapları da aynı adla (Lahor 1991) basılmıştır.

Muhammed İkbal, son dönem İslâm düşünürleri arasında hakkında en çok inceleme, araştırma ve yayın yapılanların başında gelir. Karaçi’de bir İkbal akademisi kurulmuş olup bu akademi 1960’tan itibaren Ikbal Review adlı

bir dergi çıkarmaktadır. Ayrıca başta Pakistan olmak üzere çeşitli ülkelerde değişik vesilelerle, özellikle de İkbal'in ölüm yıldönümü münasebetiyle ilmî toplantılar düzenlenmektedir (İkbal'in biyografisi, ilmî ve edebî şahsiyeti, felsefesi ve eserleri üzerine 1963 yılına kadar yapılan çalışmalar ve İkbal'le ilgili diğer faaliyetlerin listesi için bk. Syed Abdul Vahid, A Bibliography of Iqbal, tür.yer.; Schimmel, Gabriel's Wing, s. 389-414; Ahmed Muavvaz, el-ʿAllâme Muḥammed İḳbâl: Ḥayâtühû ve âs̱ârüh, s. 226-317; Karahan, s. 35-44, 203-217).

BİBLİYOGRAFYA

Muhommad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1958, tür.yer.; a.mlf., Esrar ve Rumuz (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1964, s. 81-82, 88, 92, 106; a.mlf., Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore 1973, s. 32, 239, 243-244; a.mlf., Speeches, Writings and Statements of Iqbal (nşr. L. A. Sherwani), Lahore 1977, s. 252, 255; a.mlf., Islam and Ahmadism, Lahore, ts., s. 34; a.mlf., Cebrâil'in Kanadı (trc. Yusuf Salih Karaca), İstanbul 1983, s. 120; a.mlf., The Rod of Moses (trc. A. A. Shah), Lahore 1983, s. 60, 73; a.mlf., Câvidnâme (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, tür.yer.; Bashir Ahmad Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, Lahore 1956; a.mlf., A Study in Iqbal's Philosophy, Lahore 1971; A. Schimmel, Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden 1963, s. 390-391; a.mlf., "Iḳbāl", EI^2 (Fr.), III, 1083-1085; Sharif al-Mujahid, About Iqbal and His Thought, Lahore 1964; Kh. G. Saiyidayn, Iqbal's Educational Philosophy, Lahore 1977; Abul-Hasan Ali Nadwi, Glory of Iqbal, Lucknow 1973; I. Hasan, Metaphysics of Iqbal, Lahore 1973; Syed Abdul Vahid, A Bibliography of Iqbal, Karachi 1965; a.mlf., Glimpses of Iqbal, Karachi 1974; Abdülkadir Karahan, Dr. Muhammed İkbal ve Eserlerinden Seçmeler, İstanbul 1974; R. Hasan, The Sword and the Sceptre, Lahore 1977; J. Khatoon, The Place of God, Man and Universe, Lahore 1977; M. Maruf, Contribution to Iqbal's Thought, Lahore 1977; a.mlf., Iqbal's Philosophy of Religion, Lahore 1977; Misbah-ul-Haq Siddiqui, Iqbal: A Critical Study, Lahore 1977; Abdul Hai, Iqbal the Philosopher, Dacca 1980; Ahmed Muavvaz, el-ʿAllâme Muḥammed İḳbâl:

Ḥayâtühû ve âs̱ârüh, Kahire 1980; M. S. Raschid, Iqbal’s Concept of God, London-Boston 1981; M. Munawwar, Iqbal and Qur’anic Wisdom, Lahore 1981; a.mlf., Iqbal: Poet-Philosopher of Islam, Lahore 1982; Iqbal’s Centenary Papers (ed. M. Munavvar), Lahore 1982; M. Moizuddin, The World of Iqbal, Lahore 1982, s. 65; M. Hasan, Tribute to Iqbal, Lahore 1982; Mehmet Aydın, “Muhammed İkbal’in Eserlerinde Mevlânâ”, I. Millî Mevlânâ Kongresi: Tebliğler, Konya 1985, s. 229-237; a.mlf., “Muhammed İkbal’in Din Felsefesinde ‘Ulûhiyet’ Kavramı”, AÜ İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 199-209; a.mlf., “Iqbal’s View of God’s Infinity”, DÜİFD, II (1985), s. 1-8; a.mlf., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, AÜİFD, XXXII (1985), s. 40-87; a.mlf., “Ikbal’in Felsefesinde İnsan”, a.e., XXIX (1987), s. 83-106; Muhammed İkbal Kitabı: Bildiriler, İstanbul 1997; “Fazlurrahman, Muhammad Iqbāl and Atatürk’s Reforms”, JNES, XLIII/4 (1984), s. 157-162.

Mehmet S. Aydın

İKBÂL-i ÂŞTİYÂNÎ

(إقبال آشتياني)

(1896-1956)

İranlı tarihçi.

Erâk şehrine bağlı Âştiyân'da doğdu. Asıl adı Abbas'tır. Fakir bir ailenin çocuğu olan İkbal, ailesi 1909'da Tahran'a yerleştikten sonra şehrin zengin ailelerinden Necmâbâdîler'in yardımıyla öğrenim hayatına başladı. 1919'da Tahran Dârülfünunu'ndan mezun oldu ve aynı okulda kütüphane müdür yardımcısı ve Farsça hocası olarak çalışmaya başladı. Daha sonra Tahran'da Dârülmuallimîn-i Âlî'de Farsça, Medrese-i Siyâsî ve Medrese-i Nizâmî'de tarih ve coğrafya hocalığı yaptı. Bu yıllarda Melikü'ş-şuarâ Bahâr, Reşîd-i Yâsemî ve Saîd-i Nefîsî gibi âlim ve yazarlarla tanıştı. Bunların desteğiyle Dânişkede adlı bir dergi yayımladı. Bu dergide ve daha sonra Muhammed Alî-i Fürûgī, Ebü'l-Hasan-ı Fürûgī, Gulâm Hüseyin Rehnümâ ve Abdülazîm Karîb'le birlikte çıkardığı Fürûġ-i Terbiyet dergisinde yazdığı makalelerle tanınmaya başladı. 1924'te askerî bir heyette kâtip olarak görevlendirilip Paris'e tayin edildi. İran'ın tanınmış âlimlerinden Mirza Muhammed Han el-Kazvînî ile bu yıllarda tanıştı. Paris'te bulunduğu sırada Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devam ederek buradan mezun oldu.

1929'da İran'a dönen İkbal, yeni kurulan Tahran Üniversitesi tarih profesörlüğüne ve İran Dil Akademisi'ne (Ferhengistân-i Îrân) aslî üye olarak tayin edildi. İran dili, tarihi ve edebiyatı üzerindeki çalışmalarını yönlendirmek üzere 1945'te Yâdigâr adıyla ilmî bir dergi yayımlamaya başladı. Ayrıca İran dili, edebiyatı, tarihi ve kültürüyle ilgili temel metinleri yayımlamak amacıyla Encümen-i Neşr-i Âsâr-ı Îrân adlı bir müessese kurdu. 1949'da İran kültür ateşesi olarak Ankara'ya gönderildi. Aynı görevle İtalya'da bulunduğu sırada vefat etti (10 Şubat 1956). Naaşı İran'a getirilip Tahran'da toprağa verildi.

Eserleri. a) Telif. Ḳābûs-ı Vuşmgîr-i Ziyârî (Berlin 1342/1923); Şerḥ-i Ḥâl-i ʿAbdullāh b. Muḳaffaʿ (Berlin 1306 hş./1927); Ḫânedân-ı Nevbaḫtî (Tahran 1311 hş./1932), Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân ez İstîlâ-yı Moġol tâ İʿlân-ı Meşrûṭiyyet I: ez Ḥamle-yi Cengiz tâ Teşkîl-i Devleti Timûrî (Tahran 1312 hş./1933); Müṭâlaʿât-ı der Bârâ-yı Baḥreyn ve Cezâyir ve Sevâḥîl-i Ḫalîc-i Fars

(Tahran 1328 hş./1949); Vizârât der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selçûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh - Y. Duka‘, Tahran 1338 hş./1959).

b) Metin Neşri. İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (London 1929); Reşîdüddin Vâtvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (Tahran 1309 hş./1930); Ebü’l-Meâlî Muhammed el-Hüseynî, Beyânü’l-edyân (Tahran 1312 hş. /1933); İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü’l-ʿulemâʾ (Tahran 1313 hş./1934); Murtazâ b. Dâî er-Râzî, Tebṣıratü’l-ʿavâm fî maʿrifeti maḳālâti’l-enâm (Tahran 1313 hş./1934); Hindûşah b. Sencer-i Nahcıvânî, Tecâribü’s-selef (Tahran 1313 hş./1934); Firdevsî, Şâhnâme (II-VI. ciltler, Tahran 1314 hş./1935); İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (Tahran 1330 hş./1941); Ubeyd-i Zâkânî, Külliyât (Tahran 1321 hş./1942); Muînüddîn-i Şîrâzî, Seddü’l-izâr fî ḥaṭṭi’l-evzâr ʿan züvvâri’l-mezâr (Tahran 1328 hş./1949).

c) Tercüme. Reginald Stuart Poole, The Coins of the Shahs of Persia (London 1887, Ṭabaḳāt-ı Selâṭîn-i İslâm adıyla, Tahran 1312 hş./1933); Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, es-Sîretü’l-felsefiyye (Sîret-i Felsefe-i Râzî adıyla, Tahran 1315 hş./1936); Jean Baptiste Feuvrier, Trois ans à la cour de Pers (Se Sâl der Derbâr-ı Îrân adıyla, Tahran 1326 hş./1947).

Muhammed Debîrşâhî, İkbâl-i Âştiyânî’nin Dânişkede, Nevbahâr, Fürûġ-ı Terbiyet, Uṣul-i Taʿlîm, Ḳava ve Îrânşehr gibi dergilerde yayımlanan makalelerini derleyerek Mecmûʿa-i Maḳālât-ı ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî adıyla yayımlamıştır (Tahran 1350 hş./1971).

BİBLİYOGRAFYA

Îrec Efşâr, Yâdbûd-i Heftümîn Sâl-i Vefât-i ʿAbbâs İḳbâl Şerḥ-i Aḥvâl ve Fihristi Âs̱âr, Tahran 1340 hş., s. 1-9; a.mlf., “Eqbāl-ı Āştīānī”, EIr., VIII, 518-520; Mecmûʿa-i Maḳālât-ı ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî (nşr. Seyyid Muhammed Debîr-i Siyâkī), Tahran 1350/1971; Seyyid Muhammed Muhît Tabâtabâî, “Maṭbûʿât u İḳbâl Âştîyânî”, Rehnümâ-yi Kitâb, sy. 19, Tahran 1355/1976, s. 10-20; Mahmûd Necmâbâdî, “Üstâdem ʿAbbâs İḳbâl”, a.e., s. 602-608; DMF, I, 182-183.

Rıza Kurtuluş

İKDAM

(اقدام)

1894-1928 yılları arasında günlük olarak yayımlanan siyasî, ilmî gazete.

Türk basınının en uzun süreli günlük gazetelerinden olan İkdam'ın ilk sayısı 1 Muharrem 1312'de (5 Temmuz 1894) yayımlanmış, 23 Şubat 1325'e (8 Mart 1910) kadar 5557 sayı çıktıktan sonra 1 Mart 1326 - 12 Şubat 1327 (14 Mart 1910 - 25 Şubat 1912) tarihleri arasında 607 sayı Yeni İkdam, 13 Şubat 1327 - 28 Şubat 1328 (26 Şubat 1912 - 10 Ağustos 1912) arasında 166 sayı İktihâm, 28 Temmuz 1328'de (10 Ağustos 1912) tekrar İkdam adıyla ve 5558 numara ile yayımına devam etmiş, 31 Aralık 1928'de 11384 numaralı nüshası ile yayın hayatına son vermiştir. Böylece farklı isimler altında toplam 12157 sayı çıkmış olan İkdam'ın 1-31 Aralık 1928 tarihli sayıları (11354-11384) yeni harflerle basılmıştır. Sahibi Ahmed Cevdet'in 27 Mayıs 1935'te ölümünden sonra Ali Naci Karacan İkdam, Halk Gazetesi (12 Ocak - 13 Ağustos 1939, 210 sayı), Velid Ebüzziya İkdam, Sabah Postası (14 Ağustos - 31 Aralık 1939, 139 sayı), Edhem İzzet Benice 24 Mayıs 1961'e kadar devam eden İkdam Gece Postası adlı gazeteleri yayımlamışlardır.

II. Abdülhamid dönemi gazeteleri içinde önemli bir yeri olan ve yönetime uyum sağlayan İkdam'ın tirajı 15.000 civarında iken Meşrutiyet'in ilânı günlerinde 40.000'e kadar çıkmıştır. Gazete İttihat ve Terakkî iktidarı döneminde muhalefete geçtiğinden sahibi Ahmed Cevdet 1909'da Avrupa'ya kaçmak zorunda kalmış ve yazılarını oradan göndermiştir.

Genç yazarlar için tecrübe sahası olan İkdam'ın ("İkdam'ın Otuz Beşinci Sene-i Devriyesi", 1 Temmuz 1927) kadrosunda yer alan önemli isimler arasında Ahmed Cevdet, Abdullah Zühdü, Mustafa Reşid, Hüseyin Dâniş, Sâmih Rifat, Lutfi Fikri, Hüseyin Kâzım Kadri, Bahâî takma adıyla Veled Çelebi, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Şehabeddin Süleyman, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Rauf Yektâ, M. Nûri Şeydâ, Sâlih Zeki, Ahmed Naim, Ali Rızâ Seyfi, Necip Âsım (Yazıksız), Abdurrahman Şeref, Ali Emîrî

Efendi, Celâl Esat (Arseven), Selim Sırrı (Tarcan), Halil Hâlid, Ispartalı M. Hakkı, Rıza Nur, Hüseyin Cahit (Yalçın), Celâleddin Ârif, Babanzâde İsmail Hakkı, Mehmed Câvid, Mustafa Sabri, Gümülcineli İsmail, Necmeddin Sâdık (Sadak), Burhaneddin (Tepsi), Mahmud Sâdık, Ahmed Emin (Yalman) sayılabilir. Haber toplama işine de büyük önem vermiş olan gazete şehir haberlerini sayısı on beşi bulan muhabir kadrosuyla izlemiş, böylece muhabir kullanma geleneğinin temellerini atmıştır. Yurt dışında da muhabirleri bulunan İkdam'ın bu özelliğiyle tanınmış yazarlarının başında "İkdam'ın Paris muhabiri" sıfatıyla Ali Kemal gelir.

Yayın hayatı boyunca değişmez ilkelerinden biri Türkçülüğü ve Türkçeciliği olan İkdam aynı fikri paylaşan pek çok yazarı bünyesinde toplamış, zamanla dil konusundaki politikasını da "Türk dilinin sadeleştirilmesi, Türk köylüsünün kendi diliyle yazılanları anlayabilmesi" olarak belirtmiştir (Yeni İkdam, 31 Mart 1910). Kullandığı açık ve sade diliyle halk tarafından da beğenilip benimsenmiş, özellikle dil ve tarih alanında Türkçülük

akımına öncülük yapmıştır. İkdam, çıkışından üç yıl sonra Türk basınında ilk defa olmak üzere başlığına "Siyasî, ilmî, iktisadî Türk gazetesidir" ifadesini yerleştirmesiyle de dikkati çeker.

İstanbul'a dönen Ali Kemal'in başyazarlığında yayımlanmaya başladığı dönemde İkdam II. Meşrutiyet'in önemli yayın organlarından biri olmuştur. Ahmed Cevdet'le İsviçre'de görüşen Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu) İkdam üzerindeki tasarrufu ise 1919 yılında başlar ve bu dönemde gazetenin muhabir ve yazı işleri kadrosunda değişiklik yapılıp İlhami Safa, Âbidin Daver gibi isimler gazetenin bünyesine dahil edilir. Yakup Kadri'nin Mütareke ve Millî Mücadele döneminde millî dava çizgisinde bir yayın politikası kazandırdığı İkdam, İstiklâl Savaşı yıllarında Ankara'ya muhabir gönderen ilk gazete olmuştur.

İkdam zengin iç ve dış haberler, ciddi, seviyeli ve ilgi çekici makaleler yanında Ahmed Midhat, Fatma Aliye, Recâizâde Ekrem, Abdülhak Hâmid (Tarhan), Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Yakup Kadri gibi edebiyatçıların roman, hikâye ve tiyatro tefrikaları; Ahmed Râsim, Cenab Şahabeddin, Halit Ziya (Uşaklıgil), Sâmipaşazâde Sezai, Ali Reşad, Abdurrahman Şeref

gibi yazarların edebî, tarihî yazı ve sohbetleriyle de okuyucunun ilgisini çekmiştir.

Ahmed Cevdet, İkdam’la birlikte Türk kültür ve tarihine hizmet eden bazı eserleri de Kitâbhâne-i İkdâm adı altında on sekiz numaraya kadar devam eden bir seri kitap da yayımlamıştır (bk. AHMED CEVDET, İkdamcı).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahid [Yalçın], Kavgalarım, İstanbul 1326, s. 48-92; Ragıp Özdem, “Tanzimattan Beri Yazı Dilimiz”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 915-917; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul 1962, s. 48-54, 126-127; Füruzan Husrev Tökin, Basın Ansiklopedisi, İstanbul 1963, s. 74-75; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü ile Basın, Ankara 1969, s. 166-167; Hıfzı Topuz, 100 Soruda Türk Basın Tarihi, İstanbul 1973, s. 73-75; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 211, 334-335; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 268, 275-279, 284-287; a.mlf., Türk Basın Tarihi (1919-1989), İstanbul 1992, s. 36-38; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Vatan Yolunda, İstanbul 1983, s. 57, 65-66; Orhan Koloğlu, Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Basın, İstanbul 1992, s. 46; Fethi Tevetoğlu, “İkdam”, TA, XX, 55-56; Ziya Bakırcıoğlu, “İkdam”, TDEA, IV, 349-350; Mustafa Uzun, “Ali Kemal”, a.e., II, 406.

Nesimi Yazıcı

İKDÜ'l-CÜMÂN

(عقد الجمان)

Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) 850 (1446) yılına kadar gelen umumi tarihi.

Tam adı ʿİḳdü'l-cümân fî târîẖi ehli'z-zamân olan ve Târîẖü'l-Bedrî olarak da bilinen eser iki bölüm olarak değerlendirilebilir. Birinci bölümde dünyanın yaratılışı, coğrafyası, peygamberler tarihi, eski Mısır, İran, Yunan ve Arap tarihiyle hicrete kadar gelen İslâm tarihinden bahsedilir. Hicretten itibaren kronolojik olarak düzenlenen ikinci bölümde Hz. Peygamber'in hayatı, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler dönemi anlatılmış; Mısır, Suriye, İran ve Mâverâünnehir'de kurulan İslâm devletleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserin en önemli kısmı Memlük tarihinin ele alındığı son ciltlerdir. Moğollar'la yapılan mücadeleye diğer tarihçilere oranla daha geniş yer ayıran Aynî'nin İlhanlı Sultanı Gāzân Han dönemindeki (1295-1304) Memlük-İlhanlı münasebetlerine dair verdiği bilgiler diğer kaynaklarda bulunmamaktadır.

Aynî bu eserinde siyer, tarih, coğrafya, ensâb, tabakat ve terâcim, tefsir ve hadis kitabı türünde 100'ü aşkın eseri kaynak olarak kullanmıştır. İbn Zûlâk ve İbn Dokmak'ın günümüze ulaşmayan eserlerinden, Ebû Saîd İbn Yûnus'un Târîẖu Mıṣr ve Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin ʿUnvânü's-siyer'i gibi yine zamanımıza ulaşamamış kitaplarından, Yûsufî'nin Nüzhetü'n-nâẓır'ı gibi çok az bir kısmı elde bulunan eserlerden nakiller ihtiva etmesi kitabın önemini arttırmaktadır. Ancak müellifin ulaşamadığı bazı kaynakları da kullanmış gibi gösterdiğine ve son yıllarında hâfızasında bazı karışıklıklar olduğuna dikkat çekilmiştir (İA, II, 72). İbnü's-Sayrafî el-Hatîb, İbn Tağrîberdî, Sehâvî ve İbn İyâs gibi tarihçiler ʿİḳdü'l-cümân'dan büyük ölçüde istifade etmişlerdir.

İḳdü'l-cümân, Burcî Memlükleri dönemi için en önemli kaynaklardan biri olmasının yanı sıra Anadolu coğrafyası hakkında da geniş mâlûmat içermektedir. Eserde siyasî olaylardan başka ekonomik, sosyal ve kültürel

konulara da yer verilmiş, Nil nehri ve taşkınları, güneş ve ay tutulması, veba, kıtlık ve deprem gibi tarihte iz bırakan hadiseler de ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Kitabın son kısımlarında para ve fiyatlar hakkında verilen bilgiler iktisat tarihi açısından önemlidir. ʿİḳdü'l-cümân'da hicretten itibaren vefat eden meşhur şahsiyetlerin biyografilerine de yer verilmiştir. Eser ayrıca, ihtiva ettiği orijinal kayıtlar ve asılları günümüze

ulaşmamış belgeler sebebiyle değerli bir kaynaktır.

Aslı yirmi cilt civarında olan ʿİḳdü'l-cümân'ın çeşitli kütüphanelerde dağınık halde pek çok nüshası vardır. Tam nüshaları ile kısmen eksik olan bazı nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 5920-5948) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2374-2396) kütüphanelerinde bulunmaktadır (diğer nüshalar için bk. Âdile Âbidin, II [1938], s. 168-174; ʿİḳdü'l-cümân [nşr. Muhammed Muhammed Emîn], neşredenin girişi, I, 11-12). Eserin 648-707 (1250-1307) yıllarını içeren kısmını Muhammed Muhammed Emîn dört cilt (Kahire 1407-1412/1987-1992), 815-850 (1412-1446) yıllarını içeren kısmını da Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût iki cilt (Kahire 1405-1409/1985-1989) halinde neşretmiştir.

ʿİḳdü'l-cümân, müellifi ve kardeşi Şehâbüddin Ahmed tarafından Târîḫu'ş-Şihâbî adıyla sekiz cilt, ayrıca müellif tarafından Târîḫu'l-Bedr fî evṣâfi ehli'l-ʿaṣr adıyla üç cilt olarak ihtisar edilmiştir. Bu ihtisarda eserin aslında bulunmayan bazı bilgilere de yer verilmiştir. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın kurduğu bir heyet, eseri III. Ahmed adına bazı kısımlarını atlayıp bazı kısımlarını da özetlemek suretiyle Türkçe'ye çevirmiştir (yazma nüshaları için bk. Âdile Âbidin, II [1938], s. 175-184; Aydüz, II/3 [1997], s. 153-157). Bu arada Aynî'nin Osmanlı tarihine dair verdiği yanlış bilgiler düzeltilmiş, gerekli görülen yerlere ilâveler yapılmıştır (İpşirli, s. 37-38). Kâzım Yaşar Kopraman, el-Aynî'nin İkdü'l-cümân'ında XV. Yüzyıla Ait Anadolu Tarihi ile İlgili Kayıtlar adlı bir doktora tezi hazırlamıştır (1971, AÜ DTCF).

BİBLİYOGRAFYA

Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407/1987; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-12; a.e. (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût), Kahire 1409/1989, neşredenin girişi, s. 41-52; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 134-135; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 392-400; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 80-87; Sâlih Yûsuf Ma‘tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve eṯeruhû fî ʿilmi’l-ḥadîṯ, Beyrut 1407/1987, s. 98-99; Mehmet İpşirli, “Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 33-43; Talat Sakallı, Bedruddin Aynî, Ankara 1995, s. 73-80; Âdile Âbidin, “Aynînin Ikdü’l-cümân fi Tarihi Ehlizzeman Adlı Tarihinde Osmanlılar’a Ait Verilen Malûmatın Tetkiki”, Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 134-215; Salim Aydüz, “Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler”, Divan, II/3, İstanbul 1997, s. 143-170; Marçais, “Aynî”, İA, II, 72.

Cengiz Tomar

el-İKDÜ’l-FERÎD

(العقد الفريد)

İbn Abdürabbih’in (ö. 328/940) ansiklopedik eseri

(bk. İBN ABDÜRABBİH).

el-İKDÜ’l-MANZÛM

(العقد المنظوم)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye adlı eserine Hısım Ali Çelebi (ö. 992/1584) tarafından yazılan zeyil

(bk. ALİ ÇELEBİ, Hısım; eş-ŞEKĀİKU’n-NU‘MÂNİYYE).

el-İKDÜ’s-SEMÎN

(العقد الثمين)

Takıyyüddin el-Fâsî’nin (ö. 832/1429) Mekke’ye dair eseri

(bk. FÂSÎ, Takıyyüddin).

İKFÂR

(bk. TEKFİR).

İKİNDİ DİVANI

Osmanlılar'da sadrazam divanına verilen ad.

Bu divanın ilk defa ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekte, bazı kaynaklarda vezîriâzamlık makamının ihdasına kadar götürülebileceği belirtilmektedir. Ancak bir müessese haline gelişi XV. yüzyıl sonları ve özellikle XVI. yüzyılda olmuştur. Gelişmiş haliyle ikindi divanı, Osmanlı devlet teşkilâtında sadrazamın başkanlık ettiği dört ayrı divandan doğrudan kendisine ait yegâne divan olup İstanbul'da olduğu zaman Paşakapısı'nda, serdâr-ı ekrem olarak seferde bulunduğunda kendi karargâhında toplanırdı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Âlî Mustafa sadrazamın, kendi sarayında haftanın dört gününde tezkireciler ve selâm çavuşu ile "muhtâc-ı arz" olmayan işler için hüküm buyurulmak üzere ikindi divanı akdettiğini belirtirken (Künhü'l-ahbâr, vr. 89a) Tevkiî Abdurrahman Paşa, salı ve perşembe günleri dışında ikindi vakti divan akdedilip halkın işlerinin şer' ve kanun üzere görüldüğünü, anlaşmazlıkların çözüldüğünü, isteyenlerin eline ahkâm verildiğini belirtir (Kānunnâme, s. 499-500). XVII. yüzyıl tarihçilerinden Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, ikindi vakti ezan okunup nevbet dövüldükten sonra farz namazın eda edildiğini ve divan ferman olunduğunu, burada önce halkın işlerinin görüldüğünü, ardından sefer mühimmatının müzakere edildiğini kaydetmektedir (Târih, s. 395).

Divan üyelerinin kimler olduğu ve buraya kimlerin katıldığı açık olarak kaynaklarda belirtilmemekle birlikte sadrazama doğrudan bağlı reîsülküttâb, çavuşbaşı, büyük ve küçük tezkireciler ve Türkçe bilmeyen müracaat sahiplerine yardımcı olmak üzere bir tercümanın toplantıya katıldığı; kapıcılar (bevvâbân), selâm çavuşları, müteferrikalar, çaşnigîr ve muhzırların da diğer hizmetleri gördükleri bilinmektedir (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 610). Divana muhtemelen sadâret kethüdâsı da katılmaktaydı. Ayrıca mülâzemetle İstanbul'da bulunan bazı beylerbeyiler, sancak beylerinin divana gelip dava dinlemede yardımcı oldukları bildirilmektedir. Ancak muhtemelen bu husus süreklilik arzetmeyip davanın özelliğine bağlı bir durumdu. Kubbe vezirleri ve nişancı, sadrazamın

herhangi bir mazereti dolayısıyla katılamadığı zamanlarda ikindi divanına başkanlık edebilmekteydiler. Fakat bunlar devamlı üye durumunda değildi.

Bu divana getirilen meseleler ve davaları özellikle padişaha arzı gerektirmeyen veya Dîvân-ı Hümâyun'a intikal ettiği halde orada görüşülmesine lüzum olmayan konular oluşturuyordu. İlgi alanlarına göre ikindi divanı, kazasker veya defterdar divanlarına havale edilen davalar, buralarda görüldükten sonra nihaî karar için yeniden Dîvân-ı Hümâyun'a gelirdi. Böylece kesin olarak sınırları belli olmamakla birlikte ikindi divanı ile Dîvân-ı Hümâyun arasında bir iş bölümü bulunmaktadır. Dîvân-ı Hümâyun'un ehemmiyetini kaybettiği dönemde önemli bazı yargılamalar, bazı askerî zümrelerle ilgili davalar ikindi divanında görülürdü (D'Ohsson, VII, 225).

İkindi divanında meselenin nasıl ele alındığı hususunda uygulamadan bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Telhis uygulaması ile ikindi divanı arasında bir bağ bulunmakta olup sadrazam ikindi divanında verdiği bazı kararlar için telhis usulünden yararlanmaktadır. Bu divanda bakılacak davalara ait evrak sıraya konur, iddia sahibinin iddiasının okunması veya

şifahen ifade edilmesiyle başlanır, iki tarafın iddia ve cevapları dinlenirdi. Divan bürokrasisini yürüten görevliler davayı özetler, şer'an ve örfen ne yapılması gerektiğini teklif ederler, sadrazam bunu uygun görürse arzuhal üzerine yazılır ve sadrazam buyruldusu ile tasdik edilirdi. Arzuhalin bir tarafına kararı içeren i'lâmın yazılması usuldü (Uzunçarşılı, s. 138).

İkindi divanına bürokratik açıdan bakıldığında burada çeşitli defterlerin tutulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim XVI. yüzyılın özellikle ikinci yarısında bu divanda tutulduğu çeşitli kayıtlardan anlaşılan ruûs defterleri bulunmakta, bunlardan bazılarının halen arşiv tasnifinde yanlışlıkla mühimme defterleri serisi içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Bu defterlerde yer alan hükümlerin sonlarının sadrazam buyuruldusu ile bitmesi dikkati çekmektedir. Bazan ikindi divanı akdi için, "Yevmü'l-cum'a, fî 26 şehr-i mezbûr, bu gün paşa hazretleri ikindi divanı eylediler" şeklinde açık tarih de verilmektedir (meselâ bk. BA, KK, nr. 7501, s. 2).

XVI-XVII. yüzyıllarda düzenli bir şekilde çalıştığı arşiv ve Osmanlı

tarihlerindeki kayıtlardan anlaşılan ikindi divanının daha sonraki seyri hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen XVIII. yüzyılda Bâbıâli'nin tedrîcen belirgin hale gelmesi, vezîriâzama bağlı reîsülküttâb, çavuşbaşı ve kethüdâ beyin her birinin bürolarının teşekkül etmesiyle bu divan klasik görüntüsü dışında farklı bir şekil kazanmış, Tanzimat döneminde ise tamamen unutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 7501, s. 2; BA, MD, XXV, nr. 252; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbar, İÜ Ktp., TY, nr. 2290, vr. 89a; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Hasan Beyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3277, s. 751-752; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 373, 395, 525, 610; Naîmâ, Târih, I, 325, 445; Th. Thornton, Etat actuel de la Turquie, Paris 1812, II, mahkeme kısmı; D'Ohsson, Tableau général, VII, 225; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme, MTM, I/3 [1331] içinde, s. 499-500; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 138; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 103; a.mlf., Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1986, s. 142-146; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 190; Nejad Göyünç, "XVI. Yüzyılda Ruus ve Önemi", TD, XXII (1968), s. 17-34; Tayyib Gökbilgin, "Bâbıâli", İA, II, 174.

Mehmet İpşirli

İKLÂB

(الإقلاب)

Tecvid terimi.

Kalb kökünden türeyen ve sözlükte “döndürmek, çevirmek, altını üstüne getirmek” anlamlarına gelen iklâb, tecvid terimi olarak bâ (ب) harfinin önünde bulunan sâkin nûn veya tenvinin idgam yapılmaksızın “mîm”e dönüşmesini ifade eder. Bu durumda sâkin nûn veya tenvin hâlis mîm (maklûb mîm) olarak okunur (من بعد مم بعد، سميع بصير سميعم بصير gibi). Sâkin “nûn”un bâ ile aynı kelimede olması (أنبئهم) veya ayrı kelimede bulunması (أن بورك) sonucu değiştirmez. Tenvinin ise daima kelimenin sonunda bulunacağı tabiidir (سميع بصير gibi). İklâb uygulamasının sebebi, yanyana gelen sâkin nûn ile “bâ”nın mahreçlerinin idgam edilecek kadar yakın ve izhar edilecek kadar uzak olmayışı şeklinde açıklanmış, ayrıca “nûn”un “mîm”le gunne ve cehir sıfatlarında, bâ ile de mahrecdeki birliklerine işaret edilmiştir. Bu durumda sâkin “nûn”un bâ ile mahreçleri aynı olan “mîm”e dönüşmesi kaçınılmazdır. İklâbı kıraat imamları ittifakla uygulamışlardır.

Burada sözü edilen maklûb “mîm”in nasıl okunacağında, diğer bir ifadeyle iklâbın nasıl uygulanacağı hususunda -“bâ”dan önce gelen sâkin “mîm”in okunuşunda olduğu gibi (bk. İHFÂ)- ihtilâf bulunduğu ileri sürülmüşse de İbnü’l-Cezerî bunu reddetmiş ve bu “mîm”in ihfâ edilerek okunacağını belirtmiştir (en-Neşr, II, 26). Ancak günümüz İslâm dünyasında iklâb, genellikle maklûb “mîm”in ihfâ edilmesi şeklinde uygulandığı halde Türkiye’de ve bazı ülkelerde “bâ”dan önce gelen sâkin “mîm”de olduğu gibi -ve İbnü’l-Cezerî’ye göre yanlış olarak-izhar ile okunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 265-267; Ebû Amr ed-Dânî, et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 117; İbnü'l-Cezerî, et-Temhîd fî ʿil-mi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1409/1989, s. 70, 168; a.mlf., en-Neşr, I, 222; II, 26; Ali el-Kārî, el-Mineḥu'l-fikriyye ʿalâ metni'l-Cezeriyye, İstanbul 1308, s. 76-79; Mehmed Zihni, el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd, İstanbul 1326, s. 77-78; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 443-446.

Ahmet Madazlı

el-İKLÎL

(الإكليل)

Hemdânî'nin (ö. 360/971'den sonra) Yemen tarihine dair eseri.

Tam adı Kitâbü'l-İklîl min aḫbâri'l-Yemen ve ensâbi Ḥimyer (fî ensâbi Ḥimyer ve eyyâmi mülûkihâ) olan eser Kahtânîler'in ensâbıyla ilgili olmakla birlikte tarih, dil ve edebiyat, arkeoloji ve folklor gibi birçok alanda önemli bir kaynaktır. Kitapta dağınık olarak astronomi ve tabii bilimlerle âlemin kadîm veya hâdis olduğuna dair kelâmî görüşler de ele alınmıştır. İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) Adnânîler'in ensâbıyla ilgili Cemheretü'n-neseb'inin Kahtânîler ve Güney Arabistan için karşılığı el-İklîl'dir denilebilir.

Hemdânî'nin 330 (941-42) yılında tamamladığı on ciltten oluşan eserin zamanımıza I, II, VIII ve X. ciltleri ulaşmıştır. İbnü'l-Kıftî I, II, VI, VIII ve X. ciltlerin babasından intikal eden kitaplarla birlikte kendisine Yemen'den geldiğini kaydeder (İnbâhü'r-ruvât, I, 282). Kitabın Himyerîler'in tarihini, dilini, atasözleri ve hikmetlerini içeren bölümleri müellifin zamanından beri kayıptır.

Hz. Âdem'in yaratılışıyla başlayan I. ciltte Âdem'in çocukları, Hz. Nûh ve oğulları hakkında bilgi verilmiş, daha sonra Hz. Hûd'dan bahsedilmiştir. Ensâb âlimlerinin Hûd'un ve Kahtân'ın nesebi hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını belirten müellif, Himyer'in nesebini anlatırken önce Kudâa kabilesinin nesebiyle ilgili geniş mâlumat vermiş, ardından Mâlik b. Himyer'den söz etmiştir. II. ciltte Himyer'in nesebini anlatmaya devam etmiş, ensâb âlimlerinin Sadîf'in nesebi hakkındaki ihtilâflarına temas edip Humeysa b. Himyer'in nesebi üzerinde durmuş, ayrıca Havlân kabilesi hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. 1932'de bulunan ilk iki cilt (Berlin Staatsbibliothek, Or. oct., nr. 968) 1943'te faksimile olarak Berlin'de basılmıştır. II. cildin diğer bir nüshası Kahire'de bulunmaktadır. Bu iki cildin bazı bölümleri Oscar Löfgren tarafından neşredilmiştir (Uppsala 1954-1965). Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî, Löfgren'in neşrini esas

alarak ciltleri yeniden yayımlamış (Kahire 1383-1386/1963-1966), daha sonra bunları gözden geçirerek tekrar neşretmiştir (I-II, Bağdad 1977-1980).

el-İklîl'in Yemen'in eski binalarını, âbidelerini, Yemen'de medfun şahsiyetleri anlatan ve mezarları tasvir eden VIII. cildinin

birçok nüshası bulunmaktadır. David Heinrich Müller, Güney Arabistan şatoları üzerine yaptığı çalışmada kaynak olarak kullandığı bu cildin bir bölümünü Almanca'ya tercüme etmiştir ("Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdānī", Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XCIV [Wien 1879], s. 335-423; XCVII [1881], s. 955-1050). Anistâs Mârî el-Kermilî tarafından neşredilen bu cildi (Bağdad 1931) Nebîh Emîn Fâris İngilizce'ye çevirmiş (The Antiquities of South Arabia, Princeton 1938) ve Arapça metnini açıklamalı notlarla birlikte yayımlamıştır (Princeton 1940).

Eserin X. cildinde Kehlân b. Sebe'nin soyu ve Kehlân'ın Arîb, Mâlik ve Gālib adlı üç ana kolundan bahsedilmiş, daha sonra alt kollar kısaca tanıtılmıştır. Hemdan'ın kültür tarihi açısından önemli bilgiler içeren bu ciltte müellif kendi kabilesi, ailesi ve hayatı hakkında geniş bilgi vermiştir. Muhibbüddin el-Hatîb tarafından yayımlanan cilt (Kahire 1368/1949) daha sonra gözden geçirilerek tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987). el-İklîl'in günümüze ulaşmayan bölümlerinin konuları kaynaklarda zikredilmiştir.

Müellif, eserini yazarken birçok yazılı kaynağın yanı sıra şifahî rivayetlerden de istifade etmiştir. Çeşitli konularda faydalandığı âlimlerden bazıları şunlardır: Ebû Ma'şer el-Belhî, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve oğlu Hişâm, İbn İshak, Kahtân b. Âir el-Huzâî. Bunların dışında İbn Abbas'tan gelen rivayetlerle Havlân'a mensup kişilerin Sa'de şehrindeki kayıtlarından, San'a, Sa'de, Necran, Cevf ve Hayvân şehrindeki âlimlerden, Kehlân ve Himyer'in ileri gelenlerinden de faydalanmıştır. Hemdânî el-İklîl'de Adnânî ve Kahtânî şairlerin şiirlerine, lugat, nahiv ve edebiyat görüşlerine de yer vermiştir. Başka kaynaklarda rastlanmayan orijinal bilgiler ihtiva eden eser Yemen'in tarihi, ensâbı ve edebiyatı için yegâne

kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Bağdad 1980, neşredenin girişi, II, 5-18; a.e. (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, X, 9-24; a.mlf., Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, Hamed el-Câsir’in girişi, s. 5-36; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 279-284; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1944; Eilhard Wiedemann, Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte (ed. Dorothea Girke), Frankfurt 1984, I, 336-347; Islamic Geography: Studies on al-Hasan b. Ahmad al-Hamdānī (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1966 à 1969”, MIDEO, X (1970), s. 165-166; İhsan en-Nas, “Kitâbü’l-İklîl”, MMLADm., LXIX/4 (1994), s. 627-643; a.mlf., “el-Ḥasan b. Aḥmed el-Hemdânî ve Kitâbühü’l-İklîl”, a.e., LXXII/3 (1997), s. 425-448; O. Löfgren, “al-Hamdānī”, EI² (İng.), III, 124-125; Nasuhi Ünal Karaaslan, “Hemdânî”, DİA, XVII, 181-182.

Nasuhi Ünal Karaaslan

İKLİM

(الإقليم)

Ekvatordan kuzey kutbuna doğru yeryüzünün ayrıldığı yedi bölgeden her biri; coğrafî alan, mıntıka, diyar.

İklîm, Grekçe “meyil” anlamındaki klima kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir (çoğulu ekālîm). Gerçekten de iklim sistemi, güneşin ekvatora göre az veya çok kazandığı eğilim üzerine dayandırılmıştır (Ebü’l-Fidâ, tercüme edenin önsözü, I, s. CCXXV). Kelime Arapça’ya Farsça aracılığıyla “bölge” anlamını da kazanarak girmiş ve bu anlamıyla coğrafya ile ilgili birçok kitap adı içerisinde yer almıştır. “Felekü’l-burûc” yerine kullanılan “iklîmü’r-rü’yâ” tabirinde de geçen terim günümüzde daha çok hava şartlarını ifade etmektedir.

İslâm coğrafyacılarının iklim konusundaki ilk bilgileri Doğu menşelidir. Önce Halife Mansûr döneminde (745-775) Abbâsî sarayına gelen bazı eserlerin, özellikle Sanskritçe Brahmasphutasiddhanta’nın tercümesiyle yeryüzünün şekli, dönmesi, bilinen son sınırları, üzerini örten kubbe ve Orta Hindistan’da hesap edilen enlem ve boylamlar gibi coğrafya-astronomi bilgileri öğrenilmiş, arkasından diğer halifelerin teşvikiyle sürdürülen tercüme faaliyetleri sonucunda Grek hey’et-coğrafya ilminin ortaya koyduğu bilgilere ulaşılmıştır. Bu dönemde özellikle Batlamyus’un Geographia’sı (Geografike hiphegesis) birçok defa tercüme edilmiştir (bk. BATLAMYUS).

Yeryüzünün yedi iklime ayrılması fikri Batlamyus’a izâfe edilmekteyse de aslında İranlılar’a aittir. İranlılar, o güne kadar bilinen dünyayı enlem ölçülerini hesaba katmadan ve İran merkezde kalacak şekilde Hint, Arabistan, Çin, İran, Afrika, Türk ve Rum (Bizans, Anadolu) olmak üzere yedi iklime (kişver) ayırmışlardır. Uzun süre Arap coğrafyacılarını etkileyen bu sistemde Bîrûnî’ye göre İran da (Îran-şehr) Horasan, Fars, Cibâl ve Irak’tan meydana gelmekteydi. Ekvatordan itibaren kuzeye doğru uzanan ve Ebü’l-Fidâ’ya göre 12-50 dereceleri arasındaki bölgeleri tasnif

eden bu sistemde yedi iklimin dışında da iskâna açık yerler vardı. Nitekim İbn Saîd el-Mağribî gibi bazı Arap coğrafyacıları ekvatorun biraz güneyindeki meskûn mahalleri sekizinci, en kuzeydeki bölgeleri de dokuzuncu iklim olarak kabul etmişlerdir. Ancak yedi sayısını değiştiren bir tasnifin İranlılar'ın yedi kişveri, Hintliler'in yedi duipası ve Kur'an'ın yedi kat gök ve yedi kat yer inancıyla ters düşeceği ve bazı dinî tatbikatı güçleştireceği açıktır (a.g.e., I, s. CCXXIV-CCXXV). Ebü'l-Fidâ'nın belirttiğine göre iklimlerin sınırları tesbit edilirken enlemler bir iklimdeki en uzun gün esas alınarak hesaplanmış ve başlangıçla bitiş noktaları arasındaki mesafe yarım saat olan yerler bir iklim sayılmıştır. Böylece yeryüzünün kuzey yarım küresi yedi eşit enlem dairesine bölünmüştür (a.g.e., II, 8). İklimler uzunluk yönünden dünyanın şekli dolayısıyla kuzeye doğru gidildikçe kısalır. Bunların ilk ikisinde yer yer boş alanlarla çöl ve çorak yerler vardır ve insanların sayısı azdır. 3-6. iklimlerin çöl ve çorak yerleri az, insanları çok olup şehir ve kasabaları sayısızdır. 6-7. iklimlerdeki imar ise bunlara nisbetle daha azdır (İbn Haldûn, I, 279, 283).

İslâm coğrafyacıları Hint ve İran'daki uygulamalara dayalı olan eski bilgilerine, özellikle Halife Me'mûn döneminde Batlamyus'un Geographia'sının tercümesiyle yeni bilgiler kattılar. Batlamyus, Hipparkhos'un yeryüzüne ait sağlıklı bir haritanın yapılabilmesi için önemli noktaların enlem ve boylamlarının tesbit edilmesi gerektiğine dair görüşünü uygulamaya koyarak gün ve gece uzunluklarına dayanan sistemiyle dünyanın meskûn kısımlarını yirmi bir iklime ayırmıştı. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî Ṣûretü'l-arż adlı eserinde Batlamyus sistemini tashih ve tâdil etti; ayrıca yedi iklime göre cetveller düzenledi. Daha bu dönemde, istisnaları bir yana bırakılacak olursa Batlamyus sisteminin hesaba dayalı verileri yanında yeryüzünün tasnif ve tavsifi de ön plana çıkmıştır. Nitekim Hârizmî'nin eserinde bir harita bulunmamakla birlikte mevcut enlem ve boylam ölçüleri böyle bir haritanın çizilmesine imkân vermektedir.

İslâm ilim tarihinin klasik döneminde genel tasvirî coğrafya çalışmaları Irak coğrafya okulu mensuplarınca yürütüldü. İranlılar'ın kişver sisteminde İran'ın yerleştirildiği merkezdeki dördüncü iklim diğerlerine göre daha önemli görülmüştür.

Ya‘kūbî ve İbn Hurdâzbih, bu uygulamadan hareketle İran’ın yerine üzerinde Abbâsî hilâfetinin toprakları bulunan Irak’ı sistemin merkezi yapmışlardır. Bu sistemde dördüncü iklimin merkezî iklim olarak önem kazanması, Endülüslü coğrafyacı Ahmed b. Muhammed er-Râzî’nin burayı kendi memleketine tahsis etmesinde de görülmektedir.

Belh coğrafya okulu ile kısmen Batlamyus’un, kısmen İranlılar’ın kişver sistemi esas alınarak ancak farklı bir yaklaşımla sadece İslâm ülkelerini kapsayan yeni bir tasnif dönemine girildi ve böylece mahallî coğrafyaya doğru ilk adım atıldı. Bu sistemde, Mekke ve Kâbe’nin yer aldığı Arabistan dünyanın merkezî iklimi kabul edilerek İslâm ülkelerinin ve bunlara sınır komşusu olan memleketlerin tasviri yapıldı. İstahrî (ö. 346/957) ilk defa iklim haritalarını çizdi ve İbn Havkal de bunları geliştirdi; ancak burada iklimler enlemlere göre çizilmemiş, haritaları çizilen bölgelere iklim denilmiştir. İstahrî’nin Arabistan, Bahr-i Fars, Mağrib, Mısır, Arz-ı Şam, Bahr-i Rûm, Arz-ı Cezîre, Irak, Hûzistan, Fars, Kirman, Sind, Azerbaycan, Cibâl, Deylem, Bahr-i Hazer, Mefâzet-i Horasan, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir’den oluşan yirmi iklimi, İbn Havkal’de Endülüs ve Sıkılliye’nin ilâvesiyle yirmi ikiye çıkmıştır. Belh coğrafya okulunun çalışmalarını zirveye ulaştıran Makdisî ise coğrafya ilminin insanların işi, dolayısıyla kara ile ilgili olduğunu belirtip denizlerle çöllere iklim denilmesine karşı çıkmış ve iklimleri altısı Arap (Arabistan, Irak, Akūr [Cezîre], Şam, Mısır, Mağrib), sekizi gayr-i Arab (Meşriḳ [Sicistan, Horasan, Mâverâünnehir], Deylem, Rihâb [İrmîniye, Arrân, Azerbaycan], Cibâl, Hûzistan, Fars, Kirman, Sind) müslümanların yaşadığı yerler olmak üzere on dört sayısıyla sınırlandırmıştır. İklimleri anlatırken tabii ve beşerî coğrafya açılarından bilgi veren Makdisî her iklimin kuzey, güney, doğu ve batı sınırlarını belirtip iklimleri küver, kasabât, müdün ve kurâ şeklinde alt bölümlere ayırarak aralarındaki büyüklük farklarını da iklimlerin melik, kasabaların vezir, medinelerin asker, karyelerin halk oldukları benzetmesiyle açıklamıştır. Şehirlerin tasvir ve tanıtımlarını ise dinî kültür ve İslâm tarihiyle ilgileri, idarî teşkilâttaki yerleri, ticarî merkez oluşları, çarşı ve pazarları, ölçü ve tartı aletleriyle kuralları, tedavüldeki para çeşitleri, binaları, su kaynakları, yolları, insanlarının âdetleri, dil ve lehçeleri, ahlâkları, yiyecek ve içeceklerini dikkate alarak yapmıştır (Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, Buḥûs̱ü’l-müʾtemer, III, 344-352).

İslâm coğrafyasının zirveye çıktığı dönemde Şerîf el-İdrîsî’nin yazdığı Nüzhetü’l-müştâḳ’ta yer alan yetmiş haritadan her biri yedi iklimden birinin onda birine karşılık gelmektedir; böylece Batlamyus’a göre meskûn olan dünyanın tam bir haritası yapılmıştır. Eserin bir muhtasarına (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 688) eklenen haritalarda ise ekvatorun güneyindeki sekizinci iklim denilen yerler de gösterilmiştir. Yedi iklimi ona bölme usulüne İbn Haldûn da uymuş ve coğrafyacıların iklimlerden her birini uzunlamasına batıdan doğuya doğru on eşit parçaya böldüklerini belirterek (Mukaddime, I, 279, 293) kendisi de her iklime ait belde, şehir, dağ, nehir ve yolları on kısım halinde sunmuştur. İbn Saîd ise yedi iklimi ikişer kısma ayırarak ele almıştır.

Ebü’l-Fidâ, İslâm coğrafyasının mevcut bütün bilgilerini gözden geçirerek yeryüzünün taksimi konusundaki Batlamyus sistemiyle Arap coğrafyacılarının geliştirdikleri yedi iklimli sistemi birleştirecek bir yöntem uygulamış ve şehirleri sıralarken “ekālîm-i hakīkiyye” dediği yedi iklimden hangisinin neresine dahil bulunduğunu belirttikten sonra “ekālîm-i örfiyye” dediği “coğrafî bölge, diyar, memleket” anlamındaki iklimlerden hangisinde yer aldığını göstermiştir. Onun sayılarını yirmi sekiz olarak tesbit ettiği örfî iklimler Cezîretülarap, Mısır, Mağrib, Endülüs, Cezâyirü’l-bihâri’l-garbiyye, Şam, el-Cezîre, Irak, Hûzistan, Fars, Kirman, Sicistan, Sind, Hint, Sîn, Cezâyirü’l-bihâri’ş-şarkıyye, Rum, İrmîniye-Arrân-Azerbaycan, Cebel, Deylem-Gîlân, Taberistan, Horasan, Zâbülistan, Tohâristan-Bedahşan, Hârizm, Mâverâünnehir, Tarafü’l-cenûbî ve Tarafü’ş-şimâlî’dir. XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyacısı Âşık Mehmed, daha önceki İslâm coğrafyacılarından intikal eden bilgilerin tamamını, ayrıca seyahatleri neticesinde kazandığı kendi bilgilerini ve çeşitli kişilerden duyduklarını kullanarak coğrafyanın bütün şubelerini ele aldığı Menâzırü’l-avâlim’de (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616) Ebü’l-Fidâ’nın yirmi sekiz örfî iklimini göstermiştir (vr. 149a).

Âşık Mehmed eserinde, şehirler kısmına başlamadan önce müstakil bir bölüm halinde (II. bab, 4. manzara) ve “Hikmeti Hakîm-i İllet-i Hikemiyyeye Dâl Olan Heft İklîm” başlığı altında yedi iklimi ölçüleri ve sınırlarıyla ayrıntılı bir şekilde tanıtmıştır (vr. 148a).

Şehirler kısmında ise Taḳvîmü’l-büldân’ın tertibini esas alması sebebiyle

Ebü'l-Fidâ'nın ekālîm-i hakīkiyye ve ekālîm-i örfiyye tasnifini aynen yansıtmıştır.

Ancak adaları müstakil bir bölüm halinde (II. bab, 6. manzara) incelediği için Ebü'l-Fidâ'nın beş ve on altıncı iklimlerini sıralama dışı bırakmış, böylece örfî iklim sayısını on altıya indirmiştir. Ayrıca Taḳvîmü'l-büldân'da bulunmayan şehirleri de Nüzhetü'l-ḳulûb ve Âs̱ârü'l-bilâd gibi eserlerden tamamlayarak ait oldukları hakiki iklimde ve ilgili örfî iklimin sonunda "Tezyîlü'l-iklîmi'l-örfî" başlığıyla göstermiş, hangi iklime girdiği şüpheli bazı şehirleri de "Bilâdü muhtelitâti'l-ekālîmi'l-örfiyye" başlığı altında verip iklim tatbikatını çok yönlü olarak gerçekleştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fidâ, Géographie d'Aboulféda (trc. M. Reinaud), Paris 1848, II, 8; ayrıca bk. tercüme edenin önsözü, I, s. XXIV-XXXII, CCXXIV-CCXXV; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 209-213; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 277-330; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), III, 232-236; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 148a-149a; a.e. (Tahlil-Metin) (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. Dr. TE 116; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 154-165; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, et-Türâs̱ü'l-coġrâfiyyü'l-İslâmî, Riyad 1404/1984, II, 113-127; a.mlf., "Mefhûmü'l-iḳlîm ve üslûbu dirâsetih ʿinde'l-Muḳaddesî", Buḥûs̱ü'l-müʾtemeri'l-coġrâfiyyi'l-İslâmiyyi'l-evvel, Riyad 1404/1984, III, 339-353; Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hâmid Sadi), TM, II (1928), s. 289; J. H. Kramers, "Coğrafya", İA, III, 202-220; T. H. Weir, "İklim", a.e., V/2, s. 948; S. Maqbul Ahmad, "D̲j̲ug̲h̲rāfiyā", EI² (Fr.), II, 590-602; a.mlf., "Coğrafya", DİA, VIII, 53, 57, 59, 61, 63; A. Miquel, "Iḳlīm", EI² (Fr.), III, 1103-1105; İsmet Miroğlu, "Âşık Mehmed", DİA, III, 553.

Mahmut Ak

el-İKMÂL

(الإكمال)

İbn Mâkûlâ’nın (ö. 475/1082’den sonra) biyografik eseri.

Tam adı el-İkmâl fî refʿi (ʿârıżi)’l-irtiyâb ʿani’l-müʾtelif ve’l-muḫtelif fi’l-esmâʾ ve’l-künâ ve’l-ensâb olup yazılışı aynı, okunuşu farklı veya yazılış ve okunuş bakımından birbirine yakın isim, lakap, künye ve nisbeleri araştırmayı ve bu tür kelimelerde meydana gelebilecek karışıklıkları gidermeyi konu edinen mü’telif-muhtelif alanında yapılmış önemli bir çalışmadır. Arap yazısının yeterince gelişmediği, hareke ve nokta gibi belirleyici işaretlerin kullanılmadığı ilk dönem eserlerinde şahıs, kabile ve yer adlarının doğru okunup kaydedilmesinin büyük önem taşıdığı, bu sebeple hadis râvilerinin adlarını, nisbelerini, lakap ve künyelerini doğru olarak belirlemek ve benzerlerinden ayırabilmek amacıyla bu alanda başka çalışmaların da yapıldığı bilinmektedir. Dârekutnî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’i ile Abdülganî el-Ezdî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif ve Müştebihü’n-nisbe adlı eserleri üzerine Hatîb el-Bağdâdî’nin yazdığı Tekmiletü’l-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’i esas alınarak onların eksiklerini tamamlayıp hatalarını düzeltmek amacıyla telif edilen el-İkmâl’de İbn Mâkûlâ, İbnü’t-Tahhân’ın adını vermediği bu konudaki eserinden de faydalanmıştır (el-İkmâl, I, 3).

Alfabetik olarak düzenlenen eserde ele alınan isim, lakap, künye ve nisbeler, hareke ve noktaların olmamasından dolayı Arap yazısının imkân verdiği okuma şekilleri dikkate alınarak sınıflandırılmış ve bunlar bir bab başlığı altında söz konusu isim, lakap ve nisbelerle anılan şahıslar çok defa hocaları ve talebelerinin adlarına da yer verilerek sıralanmış, tasnifte sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînden olanlara öncelik verilmiş, daha sonra kronolojik sıra takip edilmiştir. Eserde zikredilen şahısların yaşadıkları zaman, yer ve genellikle vefat tarihleri belirtilmiş, isim, lakap, künye ve nisbelerin mânaları üzerinde durulmuştur. Kelimelerin okunuşuyla ilgili ihtilâf noktalarında müellif bazan herhangi bir görüş belirtmemiş, bazan gerekçelerini de açıklayarak kendi tercihini ortaya koymuştur. İbn

Mâkûlâ’nın 467’de (1074) tamamlayıp 470’te (1077) gözden geçirerek temize çektiği eseri öncekilerle kıyaslanması durumunda şekil, üslûp ve muhteva bakımından bir zenginlik ve orijinallik arzetmekteyse de kendinden sonra üzerinde yapılan çalışmalar onun da eksikliklerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. İbn Nukta eser üzerine Tekmiletü’l-İkmâl adıyla bir zeyil yazmış, bunu, İbnü’s-Sâbûnî’nin Tekmiletü’l-İkmâli’l-İkmâl adını taşıyan eseriyle Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Selîm el-Hemedânî’nin hazırladığı zeyil takip etmiştir (bk. MÜ’TELİF ve MUHTELİF).

el-İkmâl’in ilk altı cildi Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd 1381-1386/1962-1967), VII. cildi ise Nâyif el-Abbas (Beyrut 1976) tarafından yayımlanmış, daha sonra bu baskı neşredenlerin adı kaydedilmeksizin ve Muallimî’nin altmış bir sayfalık mukaddimesine yer verilmeksizin tekrarlanmıştır (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990). Dahîl b. Sâlih b. Dahîl el-Lahîdân, Fihrisü Kitâbi’l-İkmâl: Tertîbü’l-İkmâl mevâd ve ricâl li’l-Emîr İbn Mâkûlâ adıyla eserin fihristini hazırlamıştır (Riyad 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1381/1962, neşredenin girişi, I, 2-3, 4, 7, 8, 10, 38, 45-61; ayrıca bk. I, 1-3; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 344; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1637; Brockelmann, GAL, I, 435; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 336; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 251; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 291; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 239.

Ali Osman Koçkuzu

İKRA’ SÛRESİ

(bk. ALAK SÛRESİ).

İKRAH

(الإكراه)

Cebir ve tehdit kullanarak kişiyi rızâ göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlamak anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “istememek, rızâ göstermemek” anlamındaki kürh (kerh) kökünden türeyen ikrâh, kişiyi razı olmadığı bir işi yapmaya zorlamak mânasına gelir. Hatta kelimenin kök anlamında bir ayırım yapılarak kürhün insanın kendi tab‘ından veya aklından kaynaklanan bir hoşlanmama, kerhin ise hariçten gelen bir zorlamanın yol açtığı meşakkat anlamı taşıdığı, sonradan dinî bir terim haline gelen “mekruh”un birinci anlamla, ikrahın da ikinci anlamla daha sıkı bağının olduğu belirtilir. Dinî literatürde de ikrah bu çerçevede terim anlamı kazanmış, kelâm ilminde iman veya inkâra zorlanmanın dinî hükmü, fıkıhta da bir kimseyi, serbest kaldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlamanın dinî ve hukukî sonuçları tartışılırken sıkça kullanılan bir terim olmuştur. Zorlayana mükrih, zorlanan kimseye de mükreh denilir.

Kur’an’da kırk bir yerde kerh kökünün çeşitli türevleri geçer. Bunların çoğunda kelime sülâsî kökte kullanılır ve Allah’ın, kullarının bir davranışından hoşnut olmaması (et-Tevbe 9/46), günahkârların, müşrik ve kâfirlerin inat ve cehaletleri sebebiyle hak ve hakikatten hoşlanmaması, onu istememesi (el-Enfâl 8/8; et-Tevbe 9/33; Gāfir 40/14; Muhammed 47/9, 26), bir işin insanlara zor ve ağır (el-Bakara 2/216; et-Tevbe 9/81; el-Ahkāf 46/15) yahut

çirkin ve tiksindirici gelmesi (el-Hucurât 49/12) gibi anlamlar taşır. Kelimenin “if‘âl” kalıbında geçtiği âyetlerde ise dinde zorlamanın bulunmadığı (el-Bakara 2/256), insanların inanmaya zorlanmasının doğru olmadığı (Yûnus 10/99), inkâra zorlanan kimselerin kalpleri imanla dolu olduğu sürece söyledikleri sözlerin imanlarına zarar vermediği (en-Nahl 16/106), câriyelerin fuhşa veya kadınların mal gibi mirasa konu edilmeye zorlanmasının çirkinliği (en-Nisâ 4/19; en-Nûr 24/33), baskı altında işlenen

mâsiyetlerde Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğu (Tâhâ 20/73) vurgulanır. Bütün bu anlatımlarda ikrah "insanların bir şeye inanmaya, bir sözü söylemeye veya bir işi yapmaya zorlanması" şeklinde ortak bir anlama sahiptir. Kur'an'da birkaç yerde geçen "müstaz'af" kelimesini (en-Nisâ 4/75, 97, 98, 127) Buhârî'nin, "ikrah altında kalıp kendisinden istenen şeyleri yapmak zorunda olan kimse" şeklinde açıkladığı göz önünde bulundurulursa (Buhârî, "İkrâh", 1), bu kişilerin yer yer kınanmakla birlikte mâzur görüldüğü sonucu çıkar. Hadislerde de insanların küfür teşkil eden sözleri söylemeye veya müslüman olmaya icbar edilmesinin, evlenme, boşama, alım satım gibi hukukî işlemlerde bulunmaya zorlanmasının dünyevî ve uhrevî sonuçlarına ışık tutacak bazı açıklamaların yer aldığı görülür (Buhârî, "İkrâh", 1-7). Bunlar arasında belki de en dikkat çekici olanı ümmetten hatanın, unutmanın ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını veya affedildiğini bildiren hadis ve bunun etrafında cereyan eden tartışmalardır (İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16; İbn Receb, s. 350-352; Aclûnî, I, 433-434). Bu âyet ve hadisler, ayrıca inanç ve davranış alanında ferdin hür iradesini esas alan ve onun korunmasını hedefleyen diğer naslar (el-Bakara 2/232-233; en-Nisâ 4/24, 29; el-Kehf 18/29) sonraki dönemde ikrahın terim olarak tanım ve mahiyeti, sözlü ve fiilî tasarruflara etkisi konusunda zengin bir hukuk doktrini geliştiren ve bunu inanç ve ibadetlerden ceza ve borçlar hukukuna kadar hayatın her alanına uygulayan İslâm âlimleri için önemli bir hareket noktası teşkil etmiştir.

1. Tanımı ve Mahiyeti. Kişinin hür irade ve seçimle Müslümanlığı benimsemesi ve onun temel esaslarına iman etmesi, dinî görevlerini kimsenin baskısı altında kalmadan isteyerek yerine getirmesi İslâm'ın ana ilkelerinden biri, dindarlığın gerçek ölçüsü olduğu gibi hukukî ilişkilerde irade hürriyetinin ve rızânın korunması, hak ve sorumlulukların dağılımında hür iradeye dayalı davranışların esas alınması da hukukun ana gayelerindendir. Cebir ve tehdide mâruz kalan kimsenin hür iradesinden söz edilemeyeceği için söz ve davranışlarının tabii sonuçlarında zorlayan ve zorlanan açısından bazı değişiklikler yapma ihtiyacı gündeme gelir. Diğer bir anlatımla ikrah kişinin şer'î hitabın konusu olmasını, yani dinî ödevlerle mükellefiyetinden hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliğine ve bunlardan dolayı birtakım hak ve sorumlulukların doğmasına kadar şer'î hükümle olan bağını yakından ilgilendirir. Bu sebeple ikrah, fıkıh usulünde şer'î hüküm bölümünde mükellefiyetin bir alt konusu olarak ele alınır.

Bunlardan özellikle de fukaha (Hanefî) metoduyla kaleme alınan eserlerde konu ehliyeti etkileyen (daraltan veya ortadan kaldıran) müktesep ârızalar alt başlığı altında ele alınmakla birlikte yine bu kaynaklarda ikrahın vücûb ehliyetine de edâ ehliyetine de aykırı düşmediği, kişilerden hitap ehliyetini kaldırmadığı belirtilerek ikrahın asıl rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla sıkı ilişkisinin bulunduğu vurgulanır (Pezdevî, IV, 1503; Teftâzânî, II, 196; Molla Hüsrev, s. 360). Müktesep ârızalar, meydana gelmesinde mükellefin veya üçüncü şahısların irade ve davranışının etkili olduğu sonradan kazanılmış durumları ifade eder. Sarhoşluk, bilgisizlik, ciddiyetsizlik (hezl) ve yanılma gibi cebir ve tehdit (ikrah) altında olma da bu tür ârızalardandır. Fürû-i fıkıhta ise ikrah, davranışların ve hukukî işlemlerin ne ölçüde sonuç doğuracağını veya doğan sonucun kimlere terettüp edeceğini doğrudan ilgilendirdiği, ikrahın bulunmaması hukukî geçerliliğin âdeta ön şartı olduğu için konu fürûun klasik sistematiği içinde yeri geldikçe ve ilgisi oranında çeşitli meseleler arasına serpiştirilmiş tarzda işlenir. Bununla birlikte bir kısım klasik literatürde ve özellikle Hanefî kaynaklarında konuya ayrı bir bölüm tahsis edilerek ikrahla ilgili çeşitli fer‘î meselelerde ulaşılan çözümleri açıklayıcı ve toparlayıcı bilgiler verildiği de olur. Hanefîler'in bu tutumu, ikrahın söz ve fiillere etkisi konusundaki hayli farklı görüşleri sebebiyle birçok eleştiri almış olmaları ve mezhep çizgisini savunabilmek için ikrah konusunu teorik çerçevede ve müstakil bir bölüm halinde ele almaya ihtiyaç hissetmeleriyle açıklanabilir. Fürû literatüründe ikrahla ilgili olarak cereyan eden fıkhî tartışmalar mükrehin satımı, haram bir maddeyi yemesi, içmesi, eşini boşaması, suç teşkil eden bir fiili işlemesi gibi konularda yoğunlaşır ve mezhepler bu tür örneklerden hareketle doktriner ve metodolojik açıklamalara girerler. Bu sebeple de fıkıh ekollerinin ikrah konusunda geliştirdikleri doktrinin mütekellimîn usulünde kısmen, fukaha usulünde ise tamamen tümevarımcı bir metotla ele alındığı, fürû literatürünün ise bu doktrinin örneklendirme ve açılımını teşkil ettiği söylenebilir. İslâm hukuk doktrinine ilişkin çağdaş araştırma ve yayınlarda ikrah, ehliyet ârızası olarak değil rızâyı bozan sebepler veya irade sakatlıkları arasında ele alınarak incelenir.

İslâm hukukçuları ve özellikle Hanefîler ikrahı tanımlarken kendi mezheplerinin bu konudaki eğilimini yansıtacak bazı ilâve açıklamalar getirseler de yapılan tanımlar, "bir kimsenin serbest kaldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlanması" (Teftâzânî, II,

789) veya “bir kimseyi korkutarak ve yapılan tehdidin icra edileceğine inandırarak istemediği bir işe zorlamak” (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1503) anlamında birleşirler. Serahsî’nin ikraha “rızâyı ortadan kaldıran, ihtiyarı bozan, fakat zorlanan açısından ehliyeti yok etmeyen fiil” şeklinde bir açıklama getirmesi (el-Mebsûṭ, XXIV, 38), Hanefî mezhebinin bir kısım tasarruflarda rızâ ve ihtiyar ayırımını gözetmiş olması sebebiyledir. İrade bir kimsenin herhangi bir fiile yönelmesi; ihtiyar o şeyi yapıp yapmama hususunda bir tercihte bulunması, rızâ ise kişinin bir şeyi içten arzu etmesi ve onu memnuniyetle kabullenmesi demektir (bk. İHTİYAR). Bir kişinin elinin tutularak imza attırılması, birinin üzerine itilip zarara sebebiyet verilmesi gibi dıştan fiilî müdahale ile ihtiyarının tamamen selbedilmesi hali ise terim anlamıyla ikrahın kapsamına girmez. Sadece fiillerde söz konusu olabilen bu durumda kişi müdahalede bulunanın elinde cansız bir alet konumunda görüldüğünden mükellef sayılmaz ve fiilin neticesi asıl fâile râci kılınır. Aksi görüşte olanlar bulunsa da bir kısım fakihin bu durumu “ilcâ, ızdırâr” gibi adlarla anıp ikrahtan ayrı tutması bu sebepledir (Zerkeşî, Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 360). Zaruret, kişinin normal yolla savuşturması mümkün olmayan ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya kalması hali olduğuna göre dıştan gelen cebir ve tehdidin yol açtığı durum olan ikrah da bir nevi zaruret hali sayılır. Bunun için de zaruret ikraha göre daha kapsamlı bir kavram, aynı zamanda onun dayandığı hukukî gerekçe niteliğindedir.

Bir fiilin hukuk nazarında suç teşkil edebilmesi için kasıt ve hür iradeden doğması gerektiği gibi, beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için de beyanda bulunan kişinin ehliyetinin bulunması, ayrıca iç irade ile dış iradenin birbirine uygunluğu şartları aranır. İç irade ile beyan arasındaki uygunsuzluk kasta mebnî ise hezl, kasıtsız olarak meydana gelmişse hata ve hile söz konusudur. İkrahın bu iki kategoriden hangisine gireceği ise açık değildir. İkrahın rızâyı yok edip ihtiyarı kaldırmadığı şeklindeki Hanefî yaklaşımı esas alındığında birinci grupta, rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp ikrahı rızâya aykırı bir durum olarak kabul eden çoğunluğun yaklaşımı ölçü alındığında ise ikinci grupta değerlendirilebilir. Hezlde olduğu gibi ikrahta da sonuca ilişkin olmasa da sebebe ilişkin kasıt vardır. Bundan dolayı mükrehin tasarrufları sebebe ilişkin kastı da olmaksızın beyanda bulunan, uyuyan ve delinin tasarruflarından farklıdır. Bununla birlikte hezlde hem rızâ hem de ihtiyara aykırılık varken ikrahta sadece rızâya aykırılık vardır. Hanefîler’in

mükrehin tasarruflarına bazı durumlarda hukukî sonuç terettüp ettirmesi de bu benzerlik ve farklılıklara dayanır.

2. Şartları. Yapılan tanımlardan ikrahın cebir ve tehditte bulunan kimse (mükrih), buna mâruz kalan şahıs (mükreh), yapılması veya terkedilmesi istenen fiil (mükrehün aleyh), cebir ve tehdit türü (mükrehün bih) şeklinde dört unsurdan oluştuğu ve hukuken ikrahın varlığından söz edilebilmesi için her biriyle ilgili bazı şartların aranması gerektiği anlaşılır. Esasen ikrah rızâyı yok ettiği, irade ve ihtiyarı sakatladığı için dikkate alındığına göre bu sonucu doğuran her türlü cebir ve tehdidin ikrah sayılması gerekir. Ancak bu durum her olaya, özellikle de ikraha mâruz kalan kimsenin içinde bulunduğu şartlara, ruh hali ve algılama biçimine göre değişiklik gösterebilecek nitelikte bulunduğu, öte yandan hukukun uygulanmasında güvenlik ve istikrarı sağlayacak bazı objektif belirlemelere gidilmesi zorunlu olduğu için böyle bir kuralla yetinmek mümkün değildir. İkrahın şartları konusunda doktrinde gündeme gelen ayrıntılar da bu belirlemeyi yapmaya mâtuf çabalardır.

İkrahın şartları arasında öncelikli olarak ikrahta bulunan kimsenin tehdit ettiği şeyi yapabilecek güce sahip bulunması şartı yer alır. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, ikrahın bu güce sahip herhangi bir şahıstan gelebileceğini ileri sürerken Ebû Hanîfe ancak devlet başkanından gelen tehdidi ikrah sayar. Onun bu görüşü diğer şahıslardan gelecek tehdidin devlet tarafından önlenebileceğine olan inancından kaynaklanır. İmâmeyn'in görüşü ise -mezhepte fetva ve diğer mezhep fakihlerinin görüşü de bu yöndedir-zaman içinde şartların değişmiş, diğer kamu görevlilerinin otoritesinin daha güçlenmiş ve onlardan da ikrahın gelmeye başlamış olmasıyla açıklanır (Kâsânî, VII, 176). Ancak burada zorlayanın bu güce objektif olarak sahip olup olmadığından ziyade zorlananın bu yöndeki inanç ve kanaati esas alınır. Bunun için de ikrahın hukuken var sayılabilmesi için zorlanan kimsenin kendisine yöneltilen tehdidi ciddi bulması ve onu savuşturmaktan veya ondan kurtulmaktan âciz olması gerekir. Bu, ikrahın mânevî unsurunu teşkil eder. Zorlanan kimsenin bu yönde kesin bilgi sahibi olması şart değildir; objektif iyi niyet kuralları çerçevesinde kuvvetli bir zanna sahip bulunması, hatta bazı İmâmiyye fakihlerine göre yalın zannı yeterlidir.

İkrahın şartları konusundaki tartışmalar en çok hangi tür cebir ve tehdidin ikrah sayılacağı noktasında, yani ikrahın maddî unsurunun belirlenmesinde yoğunlaşır. İkrahın bulunması bazı davranışların fâile nisbetini önleyeceği, onun dinî veya hukukî sorumluluğunu kaldıracağı için vâki zarar veya tehdidin böyle bir sonucu haklı kılacak ağırlıkta olması, diğer bir ifadeyle cebir ve tehdidin buna mâruz kalan kimse için ciddi ve kesin bir zararı içermesi gerekir. Ancak hangi tür zararın ve zarar tehdidinin ciddi ve kesin sayılacağında farklı ölçüler gündeme gelir. Meselâ öldürme ve sakat bırakma bütün fakihlere göre ağır bir zarardır. Bedenî işkence, aç bırakma, malını yok etme, sürgün, dayak ve hapis de ciddi bir zarar sayılsa bile aynı ağırlıkta görülmez ve kendi arasında bazı ayırımlara tâbi tutulur. İkrahın özellikle Hanefî fakihleri tarafından ağırlık ve etki derecesine göre ayırımlara tâbi tutulması da (aş. bk.) bu farklılığı hukuka yansıtabilme, ikraha ağırlık derecesine denk bir muafiyet sağlayabilme amacıyladır. Yukarıdaki şartlar mevcutsa, mücerret tehdidin varlığı yeterli olup kısmen olsun gerçekleşmesi şartı aranmaz. Hatta burada asıl mesele, kişinin rızâsını yok eden ölçüde bir zorlamaya mâruz kalıp kalmadığını tesbit olduğu, bu da kişiye ve duruma göre değişkenlik gösterebileceği için ikrahın bulunup bulunmadığının veya ne ölçüde mevcut olduğunun tesbitinin hâkimin takdirine bırakılması da bir çözüm şekli olarak gündeme getirilir (Serahsî, XXIV, 51-52; Osman b. Ali ez-Zeylaî, V, 182). Bu konuda doktrinde yapılan ayırımlar da bu tesbite yardımcı olmaya ve neticede hukukun uygulanmasında güvenliği sağlamaya mâtuf çabalardır. Nitekim toplumda mevki sahibi bir kimsenin alçaltıcı bir muameleye mâruz kalması veya bir kimsenin yakınlarına yöneltilen tehdidin kıyasen olmasa bile istihsanen o kimsenin şahsına yöneltilmiş bir ikrah sayılması, buna karşılık bazı durumlarda dayak, kısa süreli hapis, sürgün veya bir miktar malın alınmasının ikrah sayılmaması gibi görüşler bu tür mülâhazalardan kaynaklanır (Şîrâzî, II, 78; İbn Kudâme, VII, 384; İbn Âbidîn, VI, 129-130). Doktrinde fakihlerin çoğunluğunun, cebir ve tehdidin o anda gerçekleşebilecek nitelikte olması şartını aramayıp ileriye mâtuf bir tehdidi de kesin zarar saymasına mukabil bir kısmının mücerret tehdidi ikrah saymaması da (İbn Kudâme, VII, 383; Nevevî, VI, 55) benzeri şekilde açıklanabilir. Bir kimsenin diğer şahıs üzerinde mânevî baskı uygulayarak, saygınlık ve otoritesini kullanarak onu bir davranışa zorlaması doktrinde kural olarak ikrah sayılmamakla birlikte belli durumlarda hakkaniyet hukuku gereği bu ilke terkedilir ve mağdur tarafa fesih hakkı tanınır.

Burada hür iradenin bulunup bulunmadığı noktasından hareket edildiği için özellikle Hanefî ve Şâfiî fıkhında devlet başkanının cebir ve tehdit içermeyen bir emrinin bile ikrah sayılacağı görüşü gündeme gelmiş, kocanın karısı üzerindeki otoritesini kullanmasının ikrah sayılıp sayılmayacağı konusu tartışmaya açılmıştır. Bu hususta olumlu görüş bildirenler, emre muhatap olanın karînelere dayalı kanaatine atıfta bulundukları gibi bu tür emirlere itaatsizliğin sonuçlarıyla ilgili muhtemel fiilî durumu ve müşahedelerini de göz önünde bulundurmuşlardır (Bezzâzî, VI, 128; Süyûtî, s. 372-374; İbn Âbidîn, VI, 129, 132, 141; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, II, 199-200).

İkrahın hukuken mevcut olabilmesi için zorlanan kimseden, esasen yapmasının dinen veya aklen câiz olmadığı ya da normal şartlarda razı olmayacağı bir işi yapmasının istenmiş olması gerekir; içki içmeye, malını satmaya, karısını boşamaya zorlanması gibi. Bir kimsenin üzerine şer‘an / hukuken vâcip olan bir işe, meselâ namaz kılmaya, hacizli borçlunun malını satmaya zorlanması ise literatürde genelde "icbar" terimiyle karşılanır ve terim

anlamıyla ikrahın kapsamına girmez. İkrahın, zorlamaya konu olan şey açısından ikiye ayrılıp terim anlamındaki ikraha "haksız ikrah", icbara da "haklı ikrah" denmesi birinci tür ikrahtaki hukuka aykırılık unsuruna vurgu içindir.

İkrahın unsurlarına ilişkin bu şartlara ilâve olarak cebir ve tehditle zorlanılan fiilin işlenmesi arasında güçlü bir bağın bulunması, yani zorlanan kimsenin eyleminin ikrah sonucu işlenmiş olması da gerekir. Bu sebeple bir fiil ikrahın etkisi geçtikten sonra veya ikrah bulunsa bile zorlanan tarafından istekli şekilde işlenmişse rızâyı yok eden bir durum mevcut olmadığından ikrahtan söz edilmez. Hatta ikrahın maddî ve mânevî unsurları, ciddi boyutta bir cebir ve tehdidin bulunması ile kişinin buna mâruz kalacağına kanaat getirmesi şeklinde ifade edilirse illiyyet bağının bu iki unsuru birleştirici ve ikrahın oluşmasını tamamlayıcı bir role sahip olduğu görülür.

3. Çeşitleri. İslâm hukukçuları, özellikle de Hanefîler ikrahı kuvvetine ve tasarruflara etki derecesine göre ikiye ayırırlar: a) Tam ikrah (ikrâh-ı mülcî,

ikrâh-ı kâmil). Öldürme, sakat bırakma gibi ağır bir zararı içeren cebir ve tehdit olup bu tür ikrah rızâyı yok eder, ihtiyarı bozar. Böyle bir ikrah aynı zamanda zaruret halinin de sebeplerinden biridir. Nitekim mükrehin satımı zaruret halinde yapılan satımın en çok vurgulanan örneklerinden birini oluşturur. Fıkhî tartışmalarda ikrah terimi yalın olarak kullanıldığında kural olarak tam ikrah kastedilir. b) Eksik ikrah (ikrâh-ı gayr-i mülcî, ikrâh-ı nâkıs). Kısa süreli hapis, dayak, malı itlâf gibi ikinci derece ağırlıkta zararları içeren cebir ve tehdittir. Bu çeşit ikrah rızâyı ortadan kaldırır, fakat ihtiyarı bozmaz. Bu ayırım ve adlandırma diğer mezheplerce de genelde benimsenir. İbn Hazm'ın sözle ikrah-fiille ikrah şeklindeki ayırımı (el-Muḥallâ, IX, 258) fazla anlamlı değildir. Hanefî usulcülerinden Pezdevî, mezhebin ikili ayırımını üçe çıkarıp rızâyı yok etmeyen, ihtiyarı da bozmayan üçüncü bir ikrah türünden söz eder ve kişinin yakınlarına karşı yöneltilmiş ikrahı buna örnek olarak verir (Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1502). Kişi üzerinde mânevî tehdit oluşturan bu tür ikrahın genel kurala (kıyas) göre ikrah sayılmaması gerektiği, Pezdevî, Zeylaî gibi bazı Hanefî fakihlerinin de bu görüşe meylettiği söylenebilirse de (Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, V, 182) Serahsî dahil Hanefîler'in çoğunluğu, kişinin yakınlarına yöneltilen ikrahın istihsanen kişinin şahsına yöneltilmiş ikrah sayılması gerektiği görüşündedir (el-Mebsûṭ, XXIV, 142-144; İbn Âbidîn, VI, 130). Diğer mezhepler de dahil fıkıhta ağırlıklı görüş bu yönde olup hangi derecelerdeki yakınların bu kapsama girdiği ise tartışmalıdır. Çoğunluk bunu eşle ve mahremiyet derecesiyle sınırlandırmak isterken İmam Buhârî, İbn Hazm, İbn Ferhûn dahil bazı fakihler, bir başka müslümana yöneltilmiş ciddi tehdidin de ikrah sayılacağı görüşündedir (Buhârî, "İkrâh", 7; İbn Hazm, IX, 259). Böyle olunca kişinin yakınlarına yöneltilen cebir ve tehdidin de ikrah sayılıp ağırlık derecesine göre yukarıdaki ikili ayırım içinde mütalaa edilmesi gerekir.

İkrahın mevcudiyeti için mücerret tehdidin bulunması yeterli olduğundan Serahsî, ikrahın tam veya eksik şeklindeki ayırımda esasen ikraha mâruz kalan kimsenin galip zannının ölçü olacağına, bu da şahıslara ve duruma göre değişiklik gösterebileceğinden önceden bir belirlemenin yeterli olmayacağına işaret eder (el-Mebsûṭ, XXIV, 49-50). Bu sebepledir ki dayak ve hapis gibi bedenî zararların ve ağır mahrumiyetlerin duruma göre tam ikrah sayılması görüşü başta Şâfiîler olmak üzere fakihler arasında hayli taraftar bulmuştur (Teftâzânî, II, 197; İbn Âbidîn, VI, 129). Bir kimsenin

bütün malının itlâf edilmesi tehdidini, aşağılayıcı ve derin üzüntü verici her türlü muameleyi de bu grupta gören fakihler vardır (Süyûtî, s. 370). İbn Hazm'ın her türlü dayağı ikrah sayması, Serahsî'nin ise canı veya uzvu telef edebilir bir dayağı tam, kişiye şiddetli acı verecek olanını nâkıs ikrah sayıp daha aşağı derecedeki zararları ise ikrah kapsamında görmemesi bu konuda objektif ölçüt belirleme çabası niteliğindedir (el-Muḥallâ, IX, 259; el-Mebsûṭ, XXIV, 49-52). Kocanın boşama tehdidi kural olarak ikrah sayılmasa bile bu yolla karısını mehir alacağından vazgeçirmesini yine bu sübjektif ölçütten hareket ederek ikrah sayanlar da mevcuttur (İbn Âbidîn, VI, 141). Bir zararı ikrah sayıp saymamada buna mâruz kalan kimsenin algılama biçimi kadar zorlanılan fiilin ağırlık derecesi de etkilidir. Böyle olunca fakihlerin ikrahın tesbit ve ayırımında izledikleri bu es-nek tavır ilk bakışta hukukun uygulanmasında objektifliği ve hukuk güvenliğini zedeler gibi görünse de her olayın kendi şartları içinde değerlendirilmesine imkân verdiği için hakkaniyet hukukunun ve Hanefîler'in istihsan anlayışının örneklendirmesi olarak da görülebilir.

4. Söz ve Fiillere Etkisi. Gerek itikadî gerekse amelî planda olsun kişilerin hür irade ve seçimlerinin korunması, diğer değerlendirme açılarının yanı sıra dinin de temel ilkelerinden olduğundan bir kimseyi haksız bir şekilde cebir ve tehdide mâruz bırakma, zorlayan açısından dinen haram ve zulüm sayılan bir davranıştır; kul hakkı ihlâli olup büyük günahtır. Bu şekilde elde edilen mal ve menfaat de gasbedilmiş mal hükmündedir. Konunun bu yönü üzerinde ittifak bulunduğundan fıkıh literatüründe ikrahın hükmü ve sonuçları denildiğinde onun zorlayan açısından değil zorlanan açısından etkisi ve sonuçları kastedilir. Tam ve eksik ikrahta zorlananın rızâsı ortadan kalkmakla birlikte ihtiyarı bozuk da olsa mevcut olduğu, yani bu kimse iki zarardan daha hafif olanına katlanmak için bir seçimde bulunmuş olduğu için, ikrahın sözlü ve fiilî tasarruflara etkisi ve tasarruflardan doğan sonucun hangi tarafa ne ölçüde yükleneceği hususu İslâm hukukunda tartışmalara konu olmuştur. Fıkıh ekollerinin bu konuda farklı eğilimler içinde olması kadar kendisine hukukî sonuç bağlanacak söz ve fiilin mahiyeti, tasarrufun sonucunun başkasına nisbet edilip edilememesi de bu konuda zengin bir hukuk doktrininin ortaya çıkışını beslemiştir.

İslâm hukukçuları, ikrahın kişinin edâ ehliyetini ve şer'î teklife muhatap oluşunu yok etmediğini söylerken, mükrehin her türlü fiilinden sorumlu

olduğunu değil ikrah sonucu işlenen fiile vücûb, hurmet, ibâha gibi şer‘î hitabın veya sıhhat ve fesad gibi sonucun terettüp ettiğini, ikrah sebebiyle hüküm ve hükmün nisbet edileceği mahal değişse de sonucun ortadan kalkmadığını belirtmek isterler. Mu‘tezile’nin mükrehi mükellef saymaması ise başka türlü seçim şansı bulunmadığı için mükrehe sevap veya cezanın gerekmeyeceği gerekçesine dayanır (Gazzâlî, I, 90-91; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 358-360).

Doktrinde ikrahın söz ve davranışlara etkisi ele alınırken ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını bildiren hadisle (yk. bk.) neyin kastedildiği ve muktezânın umum ifade edip etmeyeceği tartışmaları fakihlerin gündemini hayli meşgul eder ve bu ortamda hadisin çeşitli rivayetlerindeki küçük metin farklılıkları bile önem taşımaya başlar. Hadisin doğru anlaşılabilmesi için ümmetten kaldırılan şeyin ne olduğunu belirleyen bir takdir yapılması gerektiği açık olmakla birlikte hata, unutma ve ikrah sonucu

söylenen söz ve yapılan fiillerin sadece uhrevî sonucunun yani günahın mı, yoksa hem uhrevî hem de dünyevî sonuçlarının mı kaldırıldığı konusu fakihler arasında tartışmalıdır.

a) İtikadî Alanda. İkrahın bir dini benimseme veya inkâr etme şeklindeki söz ve fiillere etkisi itikadî yönüyle kelâmı, dünyevî ve amelî ahkâm yönüyle de fıkıh ilmini ilgilendirir. İslâm inkârcılığa, şirke ve putperestliğe karşı amansız bir mücadele açmakla ve bu kesimin hidayete kavuşmasını cihad ve tebliğ siyasetinin temel hedefi seçmekle birlikte yeryüzünde bulunan herkesi zorla müslüman yapma gibi bir amaca da sahip olmamıştır. Kur’an’da peygamberlerin tebliğinin İslâm’la kemale erip noktalandığı (el-Mâide 5/3), Allah istese yeryüzündeki insanların hepsinin iman edeceği, fakat insanları zorlamak yerine onları hür iradeleriyle baş başa bırakmanın tercih edildiği ve dünyada diğer din mensuplarının kendi dinlerinde kalmak veya İslâm’ı tercih etmek arasında serbest bırakıldığı (Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Kâfirûn 109/6), esasen akıl ve fıtratın kişiyi kendiliğinden müslüman olmaya ve onun kurallarına uymaya sevkedeceği (er-Rûm 30/30), aksine davrananların âhirette sorumlu tutulacağı sıkça vurgulanır. Samimiyete ve bilinçli tercihe dayanmayan söz ve davranışlar dış görünüşte dine uygunluk arzetse de nifak olarak adlandırılıp inkârla eşit tutulur ve

mânevî hayat bakımından değersiz sayılır (en-Nisâ 4/140; el-Mâide 5/41). Bu yaklaşım, İslâm'ın kendine duyduğu özgüven kadar din ve vicdan hürriyetine önem vermesiyle de yakından ilgilidir. Bu sebeple İslâm âlimleri, dinde zorlamanın bulunmadığını ifade eden âyete de (el-Bakara 2/256) genelde bu bağlamda bir anlam yüklemişlerdir. Buna göre âyet din (İslâm) içinde, yani dinî ödevlerin ifasında ve ahkâmın icrasında bir zorlamanın veya kişiye ağır gelecek bir hususun bulunmadığı şeklinde değil dine girişte bir zorlamanın olmaması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Âyetin devamında yer alan ifadeler ve sebeb-i nüzûlle ilgili olarak nakledilen olaylar da bu yorumu haklı kılar.

Kur'an'da yer alan cihad ve savaş âyetlerinin genel hükmü, müşriklere karşı izlenen kararlı mücadele ile İslâm'ın Ehl-i kitaba ve bu hükümde olan din mensuplarına karşı hoşgörülü davranması ve onları kendi dinlerinde serbest bırakması arasında kısmî bir çatışma görenler, birinci grup âyetlere daha dar bir anlam vererek veya ikinci gruptaki âyetlerin belli ölçüde neshedildiğini ileri sürerek çatışmayı gidermek isterler. Dinde zorlamanın bulunmadığı meâlindeki âyetin mensuh veya sadece Ehl-i kitap'la ilgili olduğu görüşleri de bu ortamda gündeme gelmiştir. İslâm'ın ilk asırlarında Ehl-i kitap'la zimmî statüsüne geçip cizye ödemeye razı oluncaya kadar savaşılması, müşriklere din hürriyeti tanınmayıp onların ve dinden dönenlerin müslüman olmaya zorlanması, yarımadadaki müşrik Araplar'ın İslâm'la kılıç arasında muhayyer bırakılması gibi uygulamaları, Kur'an'ın savaş âyetleriyle temellendirmekten ve dinin kalıcı bir çizgisi olarak görmekten ziyade yeni bir dinin ve siyasî birliğin kuruluş şartlarıyla açıklamak daha isabetlidir. Ancak bu uygulamalar, ileri dönemlerde oluşan hukuk doktrini için âdeta hareket noktası teşkil etmiş ve teoriyi belirleyici rol oynamıştır. Meselâ Şâfiîler sadece yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler'den cizye alınabileceğini söylerken Hanefîler Araplar'ın dışındaki müşriklerden, Mâlikîler ise bütün müşriklerden cizye alınabileceği görüşündedir. Cizye alınabilmesi, onların zorla müslüman edilmesinin vâcip görülmediği anlamını taşır. Bununla birlikte gayri müslimin müslüman olmaya veya mürtedin irtidadından vazgeçip İslâm'a dönmeye zorlanması haklı ikrah olarak görülmüş, ikrah altında yaptığı bu yöndeki beyanı hukuken geçerli sayılmıştır. Bu anlayış, gerçek hidayetin ve fıtratın İslâm olduğu tezinin tabii sonucu ve İslâm'ın inanç esaslarıyla uyumu korumaya mâtuf bir açıklama sayılabileceği gibi, uhrevî hükmü kul ile Allah arası bir

mesele olmakla birlikte dünyevî ahkâm itibariyle onlara müslümanların sahip olduğu statü ve güvenceyi kazandırma teşebbüsü olarak da görülebilir.

Dini benimseme gibi ondan çıkma da hür iradeye dayalı bilinçli bir tercihle gerçekleşir. İslâm hukukçularının irtidadın sıhhati için akıl ve bulûğu şart koşmasının anlamı budur. İmanın esasını kalbin tasdiki teşkil eder, dil ile ikrar sadece bu tasdike delâlet ettiği için önemli görülmüştür. Bu sebeple tam ikrah karşısında kalan bir müslümanın inkâr ve küfrü gerektiren sözler söylemesi veya böyle davranması gerçekte iman etmiş olması kaydıyla uhrevî hüküm açısından, haksız bir ikraha mâruz kalması sebebiyle de dünyevî hüküm bakımından herhangi bir sorumluluk doğurmaz. Kur'an'da iman ettikten sonra inkâr edenlerin Allah katındaki kötü sonları haber verilirken kalbi imanla dolu olduğu halde bu yönde ikraha mâruz kalanlar istisna edilmektedir (en-Nahl 16/106). Resûl-i Ekrem, müşrikler tarafından işkenceye tâbi tutulup ilâhlarına övgüde bulunması istenen ve öyle de yapan sahâbî Ammâr b. Yâsir'i teselli etmiş ve, "Tekrar ederlerse sen de aynı şeyi yap" diyerek Allah'ın kalplerdeki inanca göre davranacağını, ikrah altında yapılan inkârın yok hükmünde olduğunu haber vermiştir (Cessâs, V, 13).

Fıkıhta zaruretlerin haramı mubah kılması genel bir kaide olarak benimsendiği gibi usulde de ikrah altında küfrü mucip sözlerin söylenmesi, açlıktan ölmek üzere olan kimsenin domuz eti yemesi, susuz kalan kimsenin şarap içmesi gibi durumlar, haramın işlenmesini mubah kılan ruhsat nevinin örnekleri olarak zikredilir. Ancak bu tür ruhsatta bazan azîmetin hükmü sâkıt, ruhsata uymak ise vâcip olur (ıskat ruhsatı); bazan da kişi azîmetle ruhsata uyma arasında muhayyer bırakılır (terfih ruhsatı). Açlıkta domuz etinin yenmesi birinci, ikrahın bulunması halinde kişinin inkârda bulunması ikinci gruba girer (bk. RUHSAT). Nitekim Müseylimetülkezzâb'ın işkencesi karşısında onu tasdik eden sahâbî ile ona karşı gelip öldürülen diğer sahâbî hakkında Resûl-i Ekrem, "Birincisi Allah'ın tanıdığı ruhsatı kullanmış, ikincisi ise hakikati haykırmıştır" deyip aradaki derece farkına işaret ederek iki tür davranışa da müsamaha göstermiş, müşriklerin işkencesi karşısında direnen ve şehid edilen Hubeyb b. Adî'yi de şehidlerin en faziletlisi ve cennette komşusu olarak anmıştır (Buhârî, "Meġāzî", 10, 13, 28; "Cihâd", 170; Serahsî, XXIV, 44).

b) İbadetlerde. Dinin iman esaslarından sonraki ikinci önemli halkasını ve boyutunu teşkil eden ibadetlerin, hatta diğer bütün dinî ödevlerin yerine getirilmesinde aynı şekilde hür irade ve bilinçli davranış esastır. Bunun için de kişilere bu yönde zorlamada bulunulması ilke olarak benimsenmemiş, bir kimsenin kural olarak üzerine terettüp eden bir görevi zorlama sonucu yapması halinde bunun üçüncü şahısların hakları yönüyle geçerliliği kabul edilse bile dinî ve uhrevî ahkâm açısından geçerliliği tartışmalı kalmıştır. Çocukların erken yaşta namaza, mükelleflerin zekât ödemeye zorlanabilmesi istisnaî durumlar olup eğitim veya üçüncü şahısların haklarının korunması gibi gerekçelere dayanır (bk. DİN; İCBAR). Buna karşılık kişilerin dinî bir ödevi yerine getirirken engellenmesi, maddî veya

mânevî bir tehditle karşılaşması, kamusal açıdan temel hak ve hürriyetlerin bir parçasını oluşturan din hürriyetini, ferdî dinî sorumluluk açısından ruhsat konusundaki genel teoriyi, kısmen de ikrahın fiillerin sonuçlarına etkisi konusunu ilgilendirir. Klasik literatürde bu son bakış açısının örnekleri arasında bir kimsenin namazını, orucunu bozmaya veya bunları yerine getirmemeye, hacda ihram yasaklarını işlemeye zorlanmasının fıkhî sonuçları üzerinde durulur. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ikrah halinde namazın bozulacağını ve iadenin gerekeceğini ileri sürerken namazın belli davranış biçimlerinden oluştuğu, rükün veya şart ihlâl edilince aslın da ortadan kalkacağı, ikrahın sadece namazı bozmanın uhrevî sorumluluğunu kaldıracağı ve bu tür fiillerin zorlayana nisbet edilmesinin mümkün olmayacağı noktasından hareket eder. Öte yandan bu tür sonuçlar fâilin kasıt ve niyetine bağlı olmayıp doğrudan fiilden doğduğundan rızâ ve niyeti etkileyen ikrah burada dikkate alınmaz.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri, ikrah altında yiyip içen kimsenin orucunun bozulacağı görüşünü de benzeri gerekçelerle savunurlar. Şâfiî ve Hanbelîler ise aksi görüşte olup mükrehin unutana benzediğini, hatta ondan daha mâzur olduğunu, ikrahın bulunması halinde fiilin sonucunun ortadan kalkacağını, hata, unutma ve ikrahın ümmetten kaldırıldığını bildiren hadisin böyle durumları da kapsadığını ileri sürerler. Burada muktezânın umumilik taşıyıp taşımadığına ilişkin usul tartışması tekrar gündeme gelir. Cumhur ikrah sonucu yapılan cimâın orucu bozacağı, ancak mükrehe sadece kazâ gerekeceği, Hanbelîler erkek mükrehe kefaret de gerekeceği, İmam Şâfiî ise ikrah sonucu yapılan cimaın orucu bozmayacağı

görüşündedir. Hac ve umrede ihram yasaklarının zorla ihlâl ettirilmesi halinde ihramın bozulup bozulmayacağı, kefâret ve fidyenin kime gerekeceği gibi hususlar da fakihler arasında benzeri tartışmalara konu olmuştur.

c) Hukukta. İkrahın söz ve davranışlara etkisinin en çok tartışıldığı konu muâmelât alanıdır. Burada ikrah ile haksız ikrah kastedilir. Haklı ikrah, yani hâkimin meselâ borçluyu malını satmaya zorlamasında olduğu gibi hukukun tanıdığı bir yetkinin kullanımı literatürde genelde icbar terimiyle ifade edilmekte olup böyle bir zorlama sonucu yapılan sözlü ve fiilî tasarruflar hukuka uygunluk taşıdığı için hukukî sonuç doğurur. İkrahın muâmelât alanındaki etkisi, kendisine hukukî sonuç bağlanacak söz ve fiilin niteliğine göre değişiklik gösterse de fakihler arasında bu konuda iki farklı temayülün bulunduğu söylenebilir. Hanefî fakihlerine göre ikrah zorlananın tasarrufunu hukuken yok hükmünde kılmaz; tasarrufun zorlayana nisbeti mümkün olduğunda böyle bir nisbet değişikliğine imkân verir ve hüküm zorlayan hakkında gerçekleşir. Buna imkân yoksa tasarruf fâile, yani zorlanana nisbet edilir ve hakkında hüküm doğurur. Tasarrufun zorlayana nisbetinde de ikraha mâruz kalan kimsenin zorlayanın elinde bir alet durumunda olup olmaması ölçü alınır. Ümmetten ikrahın kaldırıldığını bildiren hadis de mükrehin fiillerinin dünyevî ve hukukî sonucunun olmayacağı değil uhrevî ve dinî cihetten sonucunun affedileceği anlamındadır. Başta Şâfiîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğuna göre zorlama sonucu zorlanan mubah olmayan bir şeyi yapmış, meselâ bir başkasını öldürmüşse tasarruf fâil hakkında, başkasının malını telef etme gibi mubah bir davranışta bulunmuşsa zorlayan hakkında hüküm doğurur. Sözler gibi zorlayana nisbeti mümkün olmayan tasarruflar ise iki taraf hakkında da hüküm ifade etmez. Bu yaklaşım farklılığı ikrah konusunda sözlü tasarruflarla fiillerin ayrı ayrı ele alınmasını haklı kılar.

Sözlü Tasarruflarda. Zorlama sonucu yapılan sözlü tasarruf ikrar nevinden ise ikrah ister mülcî ister gayr-i mülcî olsun yapılan ikrar bâtıl sayılır. Çünkü ikrar, şahitlik ve rivayet gibi ihbar nevinden beyanlar esasen doğru olma ihtimali ağır bastığı için delil alınmış olup ikrah halinde böyle bir ihtimalin bulunmadığı açıktır. Bu gerekçe, ikrah altında sarfedilen sözlerin itikadî açıdan sonuç doğurmaması ilkesiyle paralellik taşıdığı gibi cebir ve tehdit altında yapılan suç itirafının veya ikrara şahitliğin hukuken delil

kabul edilmeyip hâkim huzurunda yapılmasının şart görülmesinin sebebini de açıklar. Hanefîler hariç diğer üç fıkıh mezhebine göre zorlama altında yapılan yemin veya yemini bozma da böyledir. Hanefîler ise yemini talâk ve ıtk grubunda gördüklerinden aksi görüştedir.

Hanefî fakihleri, ikrahın sözlü tasarruflara etkisini gerek rızâ-ihtiyar ayırımlarına, gerekse akidlerin kuruluş ve sıhhat şartı konusundaki genel teorilerine uygun düşen bazı ayırımlar yaparak açıklarlar. Hanefîler'e göre söylenmesi için zorlanılan şeyler nikâh, boşama, boşamadan dönüş (ric'at), îlâ, kısastan vazgeçme, köle âzadı, nezir ve yemin gibi fesih kabul etmeyen, ciddiyetsizlik ve şaka ile yapıldığında da belli sonuçları olan sözlü tasarruflardan ise ikrah bu tür tasarruflara etki etmez; ikrah altında yapılmış da olsa bunlar sahih ve geçerli şekilde sonuç doğurur. Çünkü şâri' bu tasarruflarda belirli lafzın kullanılmasını, o lafzın içeriğine ilişkin iradenin bulunduğuna hükmetmek için yeterli saymıştır. Lafzı kullananın bunların hüküm ve anlamı yönünde kastı bulunmasa da lafzın kullanılmış olması hüküm için yeterlidir. Nitekim ciddi olmayan bir kimsenin (hâzil) boşama beyanı da bu sebeple sonuç doğurur. Rızâ ile ihtiyarın birbirinden farklı olduğu, mükrehin bu sözlerin anlamı yönünde olmasa da söylenmesi yönünde iradesinin bulunduğu açıktır. Öte yandan bu tür tasarrufların zorlayana nisbet edilmesi de mümkün değildir. Tâbiîn neslinden itibaren İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, Süfyân es-Sevrî, Katâde b. Diâme gibi âlimlerin mükrehin talâkını geçerli gördüğü, Şa'bî'nin bir ayırım yapıp devlet başkanının ikrahı halinde mükrehin talâkını vâki gördüğü rivayet edilir. Onların bu görüşü esasen, boşama ve âzat etmede ciddiyetsizliğin tıpkı ciddiyet gibi olduğunu bildiren hadise (Şevkânî, VI, 264-266) dayanarak boşamayı ayrı bir statüde ele almasından kaynaklanır.

Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre eğer söylenmesi için zorlanılan şeyler alım satım, kira, bağışlama gibi fesholunabilir, şaka ve ciddiyetsizlikle yapıldığında sahih olmayan sözlü tasarruflar ise zorlama ister mülcî olsun ister gayr-i mülcî olsun bu tür tasarrufları bâtıl değil fâsid kılar. Böyle olunca da meselâ ikrah altında yapılan satımda kabz ile mülkiyet nakledilmiş olur. Akid fasiddir, çünkü zorlama ihtiyarı değil rızâyı yok etmektedir; rızâ ise akidlerin rükünlerinden veya kuruluş şartlarından değil sıhhat şartlarındandır. İkrah altında yapılan bu tür tasarruflarda zorlanan zorlayanın elinde bir alet sayılamayacağı için tasarrufun hükmü de

zorlayana nisbet edilemez, fâil (mükreh) hakkında sabit olur. Mükreh, rızâsı bulunmadığı için fâsid olarak meydana gelen bu akdi ikrah kalktıktan sonra isterse icâzet vererek sahih hale getirebilir, isterse feshedebilir. Satım akdinde faiz veya bilinmezlik hukuk düzeninin gereği olarak fesad sebebi iken ikrah kul hakkı sebebiyle fesad sebebi sayılmış, bunun için de mükrehin satımı öncekilerden ayrı tutularak icâzetle giderilebilir bir sakatlık hali

olarak görülmüştür (Kâsânî, VII, 186). Ancak Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerinin aksine olarak Züfer'e göre ikrah bu tür akidleri fuzûlînin akdinde olduğu gibi fâsid değil mevkuf (gayr-i nâfiz) hâle getirir; teslimle mülkiyet doğmayıp mükreh ikrahtan sonra onay verirse akid geçerlilik kazanır, değilse bâtıl olur. Doktrinde mükrehin satımı diğer fâsid satımlardan ayrı tutularak ve bazı durumlarda mükrehin fesih hakkı devam ettirilerek akdin fâsid oluşundan mükrehin zarar görmesi önlenmek istenir (Haskefî, VI, 131-132); İbn Nüceym de mükrehin satımını fâsid-mevkuf bir akid olarak nitelendirerek iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır (el-Bahrü'r-râ'iḳ, V, 277). Ancak Züfer'in görüşü mezhep fakihlerince çok tartışılmış ve eleştirilmiş de olsa çağdaş İslâm hukukçularının da belirttiği gibi daha güçlü görünmektedir (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 211-212; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 371-372). İki görüş arasında önemli farklılıklar bulunsa da netice itibariyle Hanefîler, ikrahın bu tür akidlere etkisini sınırlı tutma temayülünde birleşirler. Hanefî usul literatüründe metodik ve teorik bir çerçevede dile getirilen bu açıklamalar, esasen mükrehin sözlü ve diğer hukukî işlemleri hakkında mezhep imamlarından nakledilen bazı fer'î hükümleri temellendirmeye mâtuf çabalar olarak görülmelidir. Mükrehin nikâh ve talâkı konusunda Hanefîler'e katılmayan Mâlikîler ve bazı İmâmiyye fakihleri, mükrehin satım vb. akidlerini sahih fakat gayri lâzım görerek bir ölçüde onlara katılır. Ancak Mâlikîler'den mükrehin akdini bâtıl görenler de vardır (İbn Cüzey, s. 271; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 411).

Hanefîler'in mükrehin nikâh ve talâkını geçerli sayan, yaptığı birçok sözleşme-yi de sonradan sıhhat kazandırılabilir bir nisbî sakatlık olarak gören bu anlayış ve açıklaması, bu arada Mâlikîler'in mükrehin satımını gayri lâzım fakat sahih bir akid olarak görmesi diğer mezhep fakihlerince ciddi biçimde eleştirilmiştir. Eleştiriler, özellikle mükrehin nikâhının ve talâkının geçerli sayılması görüşü üzerinde yoğunlaşır ve bu konuda

literatürde özel bahislerin açıldığı görülür. Çünkü ikrah altında yapılan satım gibi işlemlerin bâtıl sayılmaması bir dereceye kadar hukuk güvenliği ve alıcının iyi niyetinin korunması ilkesiyle izah edilebilirse de nikâh ve talâk beyanının hukuken geçerli sayılmasının izahı daha zordur. Cumhura göre zorlanan kimsenin sözünün hiçbir hukukî değeri yoktur; boşaması, alım satımı ve diğer sözlü tasarrufları hüküm doğurmaz. Bir kimseyi inkâra zorlama ile sözleşme yapmaya zorlama arasında rızâ ve ihtiyar açısından bir fark bulunmadığı için ikisi de aynı hükme tâbi olmalıdır. Hatta bir kimsenin zorla sarhoş edilip sarhoşken boşaması veya boşamaya yemin etmesi gibi boşamaya yol açan ikrahlar da bu hükümdedir. Mükrehin hâzile kıyas edilmesi de yanlıştır. Çünkü hâzil, sözüne sonuç bağlanmasını istememekle birlikte kendi isteği ve geçerli bir ihtiyar hali içinde beyanda bulunmuştur. Onlar, bu görüşlerini müdafaa için ikrahın mükreh için itikadî alanda sorumluluk doğurmayacağına ilişkin âyetleri, ümmetten ikrahın kaldırıldığına dair hadisin genel ifadesini, nikâh ve talâkın rızâî bir işlem olduğuna işaret eden hadisleri, mükrehin nikâh ve talâkının geçerli olmayacağı yönündeki bazı sahâbe uygulamasını, ayrıca zorlanan kimsenin sözünün anlam ve içeriğine ilişkin bir maksat ve niyetinin bulunmayışını delil olarak ileri sürerler. İbn Kudâme, mükrehin talâkının vâki olmayacağında sahâbenin icmâının bulunduğu görüşündedir (el-Muġnî, VII, 382). Mükrehin talâkını kural olarak vâki saymayan bazı fakihlerin hâkim veya devlet başkanından gelen bir ikrah sonucu kocanın boşamasını veya boşamaya yemin etmesini geçerli sayması ise haklı ikrah ve kocanın boşama hakkını dolaylı şekilde sınırlandırma düşüncesiyle açıklanabilir.

Bir kimsenin satım sebebine zorlanması, meselâ para ödemeye zorlanan kimsenin malını satmak zorunda kalması doktrinde genelde zaruret halinde satımın bir türü olarak görülür ve ikrah altında yapılan satım akdi konusundaki görüş farklılıkları belli ölçüde bu konuya da yansır. Ancak fakihler hukukî işlemlerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlayabilmek, iyi niyetli üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için bu tür satımları ilke olarak geçerli sayma eğilimindedir. Meselâ Hanefîler, malın piyasa değerine göre aşırı fiyat farklılığı ile (gabn-i fâhiş) satımı halinde muztarın alım satımını fâsid sayar. Bu tür satım Mâlikî mezhebinde “bey‘u’l-madgūt” (ağır baskı altındaki satım) adıyla anılmakta olup mezhepte bir görüş böyle bir akdin sahih ve bağlayıcı (lâzım), ağırlıklı görüş ise sahih fakat gayri lâzım olması yönündedir. Diğer mezheplerde de benzeri tartışmalar vardır.

Osmanlılar'da Hanefî mezhebi âdeta resmî mezhep konumunda olduğundan mükrehin nikâhı ve talâkı geçerli sayılmış, bunun muhtemel sakıncaları zorla boşattırmak gibi bazı idarî tedbirlerle veya cezaî müeyyidelerle önlenmek istenmiştir (M. A. Aydın, s. 75, 99-100, 112-113). Mecelle'de Hanefî mezhebi içinde Züfer'in görüşüne meyledilerek mükrehin ikrar ve ıskatının yanı sıra satım, icâre gibi sözlü tasarruflarının da muteber olmadığı, ikrah kalktıktan sonra icâzet verirse muteber olabileceği belirtilmiş (md. 1006-1007), daha eklektik bir metodun izlendiği 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde ise Hanefî mezhebinin görüşü terkedilerek ikrahla vuku bulan nikâh ve talâkın geçerli olmadığı belirtilmiştir (md. 57, 105; M. A. Aydın, s. 199, 276).

Fiillerde. İkrahın fiillere etkisi hem ikrahın hem de fiilin nevine göre değişiklik gösterse de fakihlerin konuya ilişkin görüşleri ana hatları itibariyle farklılık göstermez. İkrah kişinin rızâ ve iradesini etkilediğinden fiillerin kasıt ve niyete bağlı olmayan sonuçlarını kural olarak etkilemez. Meselâ ikrah sonucu emzirme tıpkı iradî emzirme gibi süt mahremiyeti doğurur. Mükrehin zinasının sıhrî mahremiyet, adam öldürmesinin mirastan mahrumiyet sonucu doğurması ise fakihler arasında tartışmalı olup bu sonuçları fiile bağlayanlara göre durum yine aynıdır. Fiillerin irade ve kasta taalluk eden dinî ve hukukî sonuçlarına gelince, gayr-i mülcî ikrah sonucu yapılan işlerin sorumluluğu fâile aittir. Mülcî ikrahta ise fiiller işlenmesinin dinî hükmüne göre üç gruba ayrılır: Birincisi mükrehin yapması vâcip olan fiillerdir. Mükreh bu nevi bir fiile zorlandığı halde yapmaz da ölünceye veya bir organını kaybedinceye kadar direnirse günahkâr olur. İçki içmeye, domuz eti yemeye zorlanma böyledir. Bu tür durumlar literatürde "zaruret hali", bu nevi ruhsat da "ıskat ruhsatı" adını alır. Çünkü zaruret halinde haramın işlenmesi mubah, bunu yapmayarak insan hayatını veya vücut bütünlüğünü tehlikeye atmak ise haramdır. Mubah ile haramın teâruzu halinde azîmet olan mubahı terketmek ve ruhsatı yapmak vâcip görülmüştür. Bu aynı zamanda insanın temel hakları ile Allah hakkı karşılaştığında birincinin esas alınacağı anlamına da gelir. İkrah halinde bu tür fiillerin işlenmesi günahı mucip olmadığı gibi (el-Bakara 2/173; el-En'âm 6/145) dünyevî bir müeyyideyi de gerektirmez. İkincisi, mükrehin yapması mubah olmakla birlikte yapmayıp direndiğinde sevap kazanacağı

fiillerdir. Meselâ dinini inkâr etmesi, alaya alması için zorlanan müslümanın durumu böyledir. İlgili âyetin ifade tarzının veya Resûl-i Ekrem'in

bu şekilde şehid edilen bir sahâbî hakkındaki övücü sözlerinin yanı sıra dinin akîde esaslarından da böyle bir kimsenin direndiğinde sevap kazanacağı anlaşılır. Ramazan orucunu bozmaya, farz namazı terketmeye, başkasının malını telef etmeye zorlanan kimseyi de bu grupta mütalaa eden fakihler bulunduğu gibi aralarında ince farklardan söz edenler de vardır (Teftâzânî, II, 196). Zorlanan kimse ikraha direnemeyip isteneni yaparsa günahkâr olmaz; mala zarar verilmesi halinde tazmin sorumluluğu zorlayana ait olur. Bu grup fiillerde zorlanan kimsenin azîmetle ruhsat arasında seçim hakkı bulunduğu için bazı usulcüler buna "terfih ruhsatı" adını verirler. Üçüncü grubu ise mükrehin yapması hiçbir şekilde câiz olmayan fiiller teşkil eder; başkasını öldürme veya yaralama gibi. Direndiği zaman kendi canını yitirme tehlikesi bulunsa bile mükrehin bu nevi fiilleri işlemesi câiz görülmez; yapacak olsa günahkâr olur. Çünkü kişilerin dokunulmazlıkları eşit olup bir kimse kendisinden zararı başkasına aynı şekilde zarar vererek defedemez. Cebir ve tehdide mâruz kalan mükrehin bu sebeple adam öldürmesinin hem zorlayan hem de zorlanan açısından ağır bir dinî mesuliyeti gerektirdiği açıktır. Böyle bir olay ilk bakışta zorlanana nisbetle mübâşereten, mükrihe nisbetle de tesebbüben adam öldürme görünümünde olmakla birlikte suçun teşekkülünde kasıt ve gerçek iradî etki esas alındığında durum değişir. Bunun için de adam öldürmeden doğan hukukî sorumluluğun zorlayan ve zorlanan arasındaki dağılımı doktrinde tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu, böyle bir durumda iki tarafı da aslî fâil olarak görüp ikisine de kısasın gerektiği görüşündedir. Hanefîler'den Züfer kısasın zorlanana, Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî ve bir rivayette İmam Şâfiî zorlayana gerekeceği görüşündedir. Ebû Yûsuf'a göre ise suç iki taraf açısından da tam oluşmadığı için kısas gerekmez, zorlayanın diyet ödemesi icap eder. İslâm âlimlerinin genel tavrı, zina fiilini de bu grupta mütalaa edip ikrah halinde de olsa zinanın câiz görülemeyeceği yönünde olmakla birlikte gerek dünyevî ve uhrevî sorumluluk gerekse ikraha mâruz kalanın cinsiyeti açısından doktrinde bazı ayırımların yapıldığı görülür. Kur'an'da câriyelerin fuhşa zorlanmaması emredilip Câhiliye döneminin bu kötü âdeti hakkında uyarıda bulunulduktan sonra Allah'ın bu şekilde zorlananlar hakkında bağışlayıcı ve merhametli olduğu ifade edilir (en-Nûr 24/33). Gerek bu âyetin ifadesi, gerekse cinsî münasebete güç yetirme

itibariyle farklı durumları sebebiyle ikrah halinde zina eden erkeğin günahkâr olacağı, fakat kadının olmayacağı görüşü ağır basar. İkrah altında zina eden kadına haddin gerekmeyeceğinde görüş birliği varken erkeğe haddin uygulanması görüşünün Hanefîler hariç üç fıkıh mezhebinde az veya çok taraftar bulması erkek ve kadın arasındaki bu ayırımla gerekçelendirilir. Ancak Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî ve Şâfiîler'de ağırlıklı görüş, suçun unsurları tam oluşmadığı için zorlanan kadın gibi zorlanan erkeğe de haddin uygulanmaması yönündedir. Zinaya zorlanan kadına mehr-i misl, erş ve hükûmet-i adl gibi maddî ve mânevî nitelikteki tazminatların ödenmesi gerektiğinde fakihler arasında görüş birliği mevcut olup ödeme sorumlusu kural olarak erkektir. İkrahın üçüncü bir şahıstan gelip erkek de mükreh durumunda ise o takdirde mükrihe rücû hakkının olup olmadığı doktrinde tartışmalı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "krh" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1281; Buhârî, "Meġāzî", 10, 13, 28; "Cihâd", 170; "İkrâh", 1-7; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), V, 13-16; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1389/1969, IX, 258-270; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 78-80; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1502-1521; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 38-156; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 90-91; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 411; III, 1177-1182; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 175-191; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 275-279; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 67-68; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VII, 382-385; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 54-57; VII,10; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 194-204; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1502-1521; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 252, 271; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, V, 181-190; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 196-200, 789; Zerkeşî, el-Mens̠ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 188-201; a.mlf., el-

Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 358-365; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), s. 350-356; Bezzâzî, el-Fetâvâ (el-Fetâva’l-Hindiyye içinde), VI, 128; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, Sanʻa 1947, III, 166-167; V, 98-101; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), VIII, 165-185; Molla Hüsrev, Mirʾâtü’l-uṣûl, İstanbul 1309, s. 360-365; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 361-374; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, V, 277; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XII, 155, 174-175; İzmîrî, Ḥâşiye ʿale’l-Mirʾât, İstanbul 1309, II, 460-464; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 447; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr içinde), Kahire 1307, VI, 131-132; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 433-434; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 264-268; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 59-60; VI, 128-142; Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî, Taḳrîrât (Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 71-77; Mecelle, md. 948-949, 1003-1007; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1310, III, 15-19, 100-125; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1954, II, 175-215; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1958, I, 366-374; Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, s. 528-551; a.mlf., el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 453-459; Neş’et İbrâhim ed-Düreynî, et-Terâḍî fî ʿuḳūdi’l-mübâdelâti’l-mâliyye, Cidde 1402/1982, s. 92, 94, 361-405; Fahrî Ebû Safiyye, el-İkrâh fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Medine 1402/1982; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 224-225; II, 443-453; Muhammed Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 251-318; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 409-498; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 75, 99-100, 112-113, 199, 230, 276; Îsâ Zeki Îsâ Muhammed Şakra, el-İkrâh ve es̱erühû fi’t-taṣarrufât, Beyrut 1407/1987; Hüseyin Halef el-Cebûrî, ʿAvâriżü’l-ehliyye ʿinde’l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 475-519; Zekiyyüddin Şaʻbân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 222-226, 255-259; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 207-243; Abdülfettâh Hüseynî eş-Şeyh, el-İkrâh ve es̱erühû i’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Kahire 1992; Hasan Güleç, “İslâm Hukukuna Göre İkrah (Cebir)”, DÜİFD, IV (1987), s. 129-142; Khaled A. el-Fadl, “Islamic

and Western Laws on Compulsion-A Comparative View”, Islamic And Comparative Law Quarterly, X-XI, New Delhi 1990-91, s. 29-76; Hakkı Aydın, “İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrah”, EAÜİFD, XI (1993), s. 299-325; XII (1995), s. 233-244; Saffet Köse, “İslâm Hukukunda İkrahın Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, Diyanet İlmî Dergi, XXXII/2, Ankara 1996, s. 35-53; “İkrâh”, Mv.Fİ, XXIII, 49-147; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, “Ikrāh”, EI² Suppl. (İng.), s. 410; “İkrâh”, Mv.F, VI, 98-112; “İkrâh”, DMT, II, 304-306; Bekir Topaloğlu, “Din”, DİA, IX, 322-325; H. Yunus Apaydın, “Hezl”, a.e., XVII, 306-311.

Ali Bardakoğlu

İKRAR

(الإقرار)

Benimsenen inancın dille ifade edilmesi anlamında kelâm terimi

(bk. İMAN).

İKRAR

(الإقرار)

Kendi aleyhine başkasına ait bir hakkı haber verme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yerine getirmek, sabit kılmak, ispat etmek; itiraf etmek, bir şeyi haber vermek" anlamlarına gelen ikrâr, hukuk terimi olarak kişinin kendisi aleyhine başkasına ait bir hakkı haber vermesini ifade eder. İslâm hukukçularının çoğunluğu ikrarın mücerret bir "ihbâr", bazıları "inşâ", bazıları ise bir yönden ihbâr, bir yönden inşâ olduğunu ileri sürmüşlerdir. İkrarda bulunan kişiye mukır, kendi lehine ikrar yapılan kimseye mukarrun leh, ikrara konu olan hakka mukarrun bih denir. İtiraf da ikrarla aynı mânada olmakla birlikte daha çok ceza hukukunda suçun ikrarı için kullanılır.

İkrarın hukukî bir delil olarak meşruiyeti kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa dayanır. Kur'ân-ı Kerîm'de ikrar kelimesi ve çeşitli türevleri bazı âyetlerde sözlük anlamında geçmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/84; Âl-i İmrân 3/81; el-Hac 22/5), bir âyette hatalarını dile getiren (itiraf) bir grup sahâbîden söz edilmekte (et-Tevbe 9/102), bir âyette de kişinin kendisi, ana babası ve akrabası aleyhine bile olsa Allah için şahitlik edip doğruyu söylemesi gerektiği belirtilmektedir (en-Nisâ 4/135). Hz. Peygamber'in uygulamalarında da çeşitli ikrar örnekleri mevcuttur (Dârimî, "Veṣâyâ", 28; Buhârî, "Aḥkâm", 21, "Veṣâyâ", 8, "Diyât", 4, 12; Müslim, "Ḥudûd", 23, "Ḳasâme", 17). İkrarın ikrar eden kişi aleyhine hukukî bir delil olduğu konusunda ayrıca icmâ vardır. İkrarın doğru ve yalan olma ihtimali bulunmakla beraber akıl sahibi bir insanın kendisi aleyhine olan bir şeyi yalan yere ikrar etmesi uygun değildir. Bu sebeple insanın bizzat kendisi aleyhine vuku bulan bu şahitliği başkasınınkinden daha doğru sayılır.

İkrar, tek taraflı irade beyanı ile vücut bulan hukukî bir tasarruf olup ikrarla verilen hükmün ihtilâfsız şekilde kabulü ve ikrarla sabit olan şeyin araştırılmaması esastır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, şüphe ve töhmeti giderici olması sebebiyle ikrarın şehâdetten daha kuvvetli bir delil olduğunu

belirtmiştir. Bundan dolayı davalı, dava konusu olan hakkı itiraf ederse onun üzerine şahit dinlenilmez. Şahitler birinin lehine şahitlik yaptıktan sonra o kimse kendi aleyhine ikrarda bulunursa ikrara göre hüküm verilir. Zira beyyine ile (şehâdet) verilen hüküm zannî, ikrarla verilen hüküm kat‘îdir. Mecelle'nin, "Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hüccet-i kāsıradır" (md. 78) şeklindeki maddesi, ikrarın yalnızca mukırrı bağlayıcı bir delil olup diğer kişileri etkilemediğini ifade etmektedir. Bu özellik, ikrarın hukukî bir delil ve ispat vasıtası oluşu bakımından bir noksanlık değil sadece ikrarın şümulüyle ilgili bir sınırlandırmadır. Ayrıca şahitliğin delil olarak geçerliliği hâkimin takdir ve kararına bağlı iken ikrar kendi başına hüküm ifade eder ve delil olarak hâkimi de bağlar.

İkrarın Şartları. İkrarı yapan kimse, lehine ikrarda bulunulan kişi, ikrar konusu ve ikrar vasıtası (siga) olmak üzere dört unsurdan meydana gelen ikrarın sahih olabilmesi için bu unsurlarının birtakım şartlar taşıması gerekir. 1. Mukırrın Şartları. a) İkrar yapan kişinin âkıl, bâliğ ve mâlûm olması. Çocuğun, delinin, uyuyanın ve baygın kimsenin ikrarının sahih olmadığı konusunda hukukçular arasında ittifak vardır. Ancak Hanefîler'le Hanbelîler, mümeyyiz çocuğun ticarete izinli olması halinde izinli olduğu konularda ikrarının câiz olacağını belirtmişlerdir. Had ve kısası gerektirecek bir suçun ikrarı için ise âkıl ve bâliğ olmak şarttır. İkrarda bulunan kişi mâlûm olmadığı zaman lehine ikrar yapılan kimse ikrara konu olan hakkı kimden talep edeceğini bilemeyeceği için ikrarın bir anlamı kalmayacaktır. b) Mukırrın borç veya sefeh sebebiyle hacr altında bulunmaması. Bu durumda mukır ehliyet sahibi olmadığından ikrara dayalı tasarrufları geçersizdir. c) Mukırrın ikrarında töhmet altında olmaması. Borcu bütün malını kapsayan birinin kendi yakınları lehine yapacağı ikrar geçersizdir. Bunun gibi, kişinin ölümle sonuçlanan hastalığı sırasında yabancılar lehine her çeşit hakkı ikrar etmesinin câiz olduğu konusunda hukukçular ittifak ettiği halde vârislerine yaptığı ikrarlar tartışmalara sebep olmuştur. Hanefîler ve Hanbelîler, töhmete engel bir delil veya diğer vârislerin muvafakati ya da hâkimin izni olmadıkça hastanın kendi vârisine ikrarda bulunmasını câiz görmemişlerdir. İmam Mâlik, mukırrın töhmet altında kalmaması şartıyla bu durumdaki ikrarını sahih görürken Şâfiîler ve İbn Hazm, mutlak olarak ölüm hastasının yabancı gibi kendi vârisine yaptığı ikrarın da sahih olduğunu söylemişlerdir. d) Mukırrın rızâsının bulunması ve ikrarının ciddi olması. İkrarın sahih olabilmesi için mukırrın ikrarı

zorlama olmaksızın gönül rızâsı ile yapması, ayrıca ciddi olması, her türlü muvâzaa, telcie, istihza, hezl ve hileden uzak bulunması gerekir. e) Mukırrın ikrarının zâhir-i hâle ve kanuna uygun bulunması, aklen ve şer‘an muhal olmaması. Meselâ yaşlılığı sebebiyle çocuğu olamayacak bir kişinin çocuğu olduğunu ikrar etmesi ve kendi hissesinden daha fazla miktarda terekeden hisse ikrar etmesi câiz değildir. İkrarın sahih olabilmesi için mukırrın müslüman olması şart değildir. Vekilin müvekkili aleyhine ikrarı hâkim huzurunda olması şartıyla geçerlidir; aksi takdirde geçerli olmayacağı gibi kendisi de vekâletten azledilmiş sayılır (Mecelle, md. 1517).

2. Mukarrun Lehin Şartları. a) Mukarrun lehin mâlûm olması. Lehine ikrar yapılan kişinin bilinmezliği, ikrarla sabit olan hakkın kendisine ulaştırılmasına imkân veriyorsa bu takdirde ikrar sahih sayılır; fakat hiç tanınmıyorsa ikrar geçersizdir (a.g.e., md. 1578). b) Mukarrun lehin ikrar edilen şeyi istihkaka “hissen” ve “şer‘an” ehil olması. Buna göre cansız bir nesne veya hayvan lehine yapılan ikrar geçersiz; çocuk, deli, ma‘tuh, cenin ve vakıf lehine ayn veya borç ikrarı câiz görülmüştür. Ancak cenin lehine ikrar, miras ve vasiyet gibi uygun ve geçerli bir sebep belirtilerek yapılırsa bütün hukukçulara göre geçerli olur. Herhangi bir sebep belirtilmeden yapılan ikrar Ebû Yûsuf’a göre sahih değildir; Hanbelîler’e, Şâfiî mezhebinde kuvvetli görüşe ve Hanefîler’den İmam Muhammed’e göre ise sahihtir. Uygun olmayan bir sebebe dayanılarak yapılan ikrar bütün hukukçularca reddedilmiştir. Ayrıca ikrar sırasında ceninin varlığının çeşitli karînelerle bilinmesi ve sağ olarak doğması gerekir.

3. Mukarrun Bihin Şartları. İkrara konu olan haklar Allah hakları (kamu hakları) ve kul hakları olabilir. Allah haklarıyla ilgili ikrar daha çok suçların itirafında söz konusu olup bazı farklı hükümleri vardır. İkrara konu olan malî haklarda bulunması gereken belli başlı şartlar şunlardır: a) Mukırrın ikrar sırasında mukarrun bihi kendisine izâfe etmemesi. İkrar, kişinin kendi mülkünü ve mülkiyet hakkını ortadan kaldırmak için değil sadece ikrar edilen şeyin mukarrun lehin mülkü olduğunu haber vermek içindir. Bu bakımdan mukırrın, “Şu malım veya elimdeki bütün mallar falanındır” gibi mukarrun bihi kendisine izâfe ederek yaptığı ikrar hibe sayılır (a.g.e., md. 1591). b) Mukarrun bihin fiilen veya hükmen mukırrın elinde mevcut olması. İkrara konu olan şeyin ikrar sırasında mukırrın tasarrufu altında

bulunması gerekir. Aksi takdirde bu ikrar, başkasının elinde bulunan bir şeyi başkası adına ve onun izni olmadan dava etmek veya başkası lehine şehâdette bulunmak demektir. Ancak bu şart ikrarın sıhhatinden çok uygulanabilmesi için gereklidir. Kişi ikrar sırasında mevcut olmayan bir şeyi ikrar eder de sonradan o şeye sahip olursa ikrarın gereği yapılır. Ayrıca mukarrun bihin vukuu ve vücudu muhtemel bir şey olması halinde ikrar geçerlidir. Teslimi mümkün bir şey olması şart değildir; bu durumda kıymetini ödemesi gerekir. c) Mukarrun bihin mâlûm olması. İkrara konu olan hakkın sahibine verilebilmesi için bilinmesi gerekliyse de meçhul olması halinde de ikrar geçerlidir. Zira kişi, bildiği bir malı emanet aldığı gibi cinsini ve kıymetini bilemediği bir malı da emanet alabilir, telef edebilir, gasbedebilir veya çalabilir. Ancak bilinmezliğin giderilmesi için mukırdan o şeyi açıklaması istenir ve gerekirse buna zorlanır. Bazı hukukçular, beyanda bulununcaya kadar mukırrın hapsedilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Fakat cehaletle birlikte sahih olan tasarrufların aksine bey‘ ve icâre gibi cehaletle beraber sahih olmayan akidlerde mukarrun bihin meçhul kalması ikrarın sıhhatine mânidir ve mukır bunu açıklamaya zorlanamaz (a.g.e., md. 1579). Mukarrun bihin bilinmezliği ya aslında ya da niteliklerinde olabilir. Bu kapalılıklar açıklandığı zaman söz konusu şey olduğu gibi duruyor ve aynen geri verilmesi mümkün oluyorsa aynen, değilse kıymeti ödenir. Mukarrun leh yalnız açıklanan şeye hak kazanır; daha fazlasını iddia ederse bunu ispatlaması gerekir. Nesep, nikâh, talâk, köle âzadı vb. konularda da ikrar belirli şartlarla geçerli sayılmıştır. Meselâ nesepte ikrarın geçerli olabilmesi için mukarrun bihin nesebi meçhul biri olması, başkasının da ona yönelik nesep iddiasında bulunmaması, mukırrın çocuğu olabilecek yaşta bulunması, çocuk ve hacr altında biri olmaması halinde mukırrı tasdik etmesi gerekir (bk. NESEP).

4. İkrar Sigasının Şartları. İkrarı ifade etmek için birçok tabir, kelime, yazı veya işaret kullanılabilirse de bunların tamamı ikrar ifade etmeyebilir. İcap ve ilzam ifade eden lafızlarla yapılan ikrarlara “sarih”, bu şekilde olmayan ikrarlara da “zımnî” (delâleten) ikrar denir. Bir kimsenin diğerinden alacağını istemesi, onun da bu konuda süre talep etmesi veya sulh teklifinde bulunması borcun zımnen ikrarıdır. Fıkıh kitapları, meseleci (kazuistik) özelliklerinden dolayı ikrarla ilgili kelimelerin kullanımına ait çok sayıda örnek verirse de bu lafızları kullanmada Arapça gramerinin incelikleri değil örfteki kullanış önemlidir. Bu ifadelerin nitelik ve şartları şu şekilde

sıralanabilir: a) İkrarın sarih olması. İkrar ifade eden lafızların açık ve anlaşılır olması gerekir. Kişi eğer kapalı (müphem) bir şeyi ikrar ederse onu açıklaması istenir. Şarta bağlı ikrarlar da -örfte kabul edilebilecek bir süreye bağlanması hariç- geçerli değildir. Zira ikrar geçmişte mevcut bir hakkı haber verirken şarta ta‘lik geleceğe yöneliktir. Aynı şekilde ikrarda muhayyerlik şartı da geçersizdir. Fakat bir önceki durumdan farklı olarak burada şart bâtıl, ikrar sahih sayılır. b) İkrarın mukır hakkında mümkün olan bir cihete isnat edilmesi. Meselâ, "Şu hayvanın bende şu kadar alacağı var" ifadesi ikrar sayılmaz. Çünkü mukarrun lehin temellüke imkân ve yetkisi yoktur. İkrarın mutlak olarak yapılması halinde hâkim mukırra ikrarının sebep ve cihetini sorarak hakkı sahibine ulaştırır. Mukırrın bu hususu açıklaması zorunludur. Mukır ve mukarrun lehin sebep konusunda ihtilâfları ikrarın sübûtuna tesir etmez. c) İkrarın nisabı (sayısı). Borçlar hukukuyla ilgili konularda tek bir ikrarın yeterli ve geçerli olduğu hususunda ittifak vardır. Ancak herhangi bir mal hakkında ayrı ayrı meclislerde ikrarı tekrarlamanın hükmü hukukçular arasında tartışmalıdır. Tekrarlanan ikrarın sebepleri aynı ise bir mal ödemek gerekir. İkrar meclisleri ve sebepleri farklı ise mutlaka iki malın da ödenmesi lâzım gelir. İkrar, hiçbir sebeple kayıtlanmadan mutlak olarak yapılmışsa Ebû Hanîfe'ye göre meclisler aynı ise iki malı, İmâmeyn'e göre ayrı meclislerde olsa bile bir malı ödemesi gerekir (ceza hukukunda ikrarın sayısıyla ilgili olarak bk. İTİRAF).

İkrarın Hükmü. Mecelle'nin, "Kişi ikrarıyla muâheze olunur" (md. 79) maddesinde de belirtildiği üzere ikrarın hükmü ve etkisi, ikrara konu olan sâbık bir hakkın (mukarrun bih) ortaya çıkması ve bu ikrarın mukırrı ilzam etmesidir. Bu hakkın feshe ihtimali bulunmadığı gibi bu konuda mukırrın özrü de kabul edilmez. İkrarın sahih olması, lehine ikrar yapılan kimsenin ikrarı kabul etmesine bağlı değildir. Ancak ikrarı reddederse ikrara konu olan malı reddetmiş sayılır. Gaip lehine yapılan ikrar hemen lüzum ifade etmeyip onun tasdikine bağlıdır. Hâzır lehine yapılan ikrar ise derhal lüzum ifade eder. Fakat bu lüzum, lehine ikrar yapılan kişi açısından bağlayıcı olmadığı için onun ikrarı reddetmesi mümkündür. Bununla beraber lehine ikrar yapılan kişi mukırrın yalan söylediğini bilirse o malı alması mekruhtur. İslâm hukukunda malla ilgili ikrarlarda zaman aşımına itibar edilmemiştir. Bu konuda Mecelle'de, "Tekādüm-i zaman ile hak sâkıt olmaz" (md. 1674) denmiştir. Dolayısıyla ikrarla sabit olan bir hak zamanın geçmesiyle iptal edilemez.

İkrar Vasıtaları. İkrar, bir hakkı haber vermek ve itiraf etmek olduğu için öncelikle konuşma ile (söz, lafız) olur. İkrar ifade eden lafız ve kelimeler her milletin kendi diline ve örfüne göre değişiklik arzeder. Mecelle'de, "Mükâtebe muhâtabe gibidir" (md. 69) ve, "Kitâbetle yani yazı ile ikrar lisan ile ikrar gibidir" (Mecelle, md. 1606) maddelerinde de belirtildiği üzere ilmühaber, mahkeme sicili, mektup ve ticarî defterlerle diğer hususi evrak gibi yazılı belgeler ikrar vasıtası olarak kabul edilmektedir (a.g.e., md. 1606-1612). Konuşamayan kimselerin bilinen işaretleri de ikrar sayılır (a.g.e., md. 1586). Ancak ceza hukukunda, haddi gerektiren suçları ikrarda beyanın yalnızca sarih sözle olması sebebiyle yazı ve yazı hükmünde olan işaretlerle yapılan ikrar geçersizdir. Ayrıca dilsizin İslâm ceza hukukunda şüpheyle düşen hadler konusundaki işareti de geçerli sayılmaz.

Sükûtun ikrar ifade edip etmeyeceği konusunda hukukçular farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâm hukukunda esas itibariyle, "Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır" (a.g.e., md. 67) kuralı gereği ancak cevap istendiği zaman davalı "evet" veya "hayır" demeyerek sükûtunda ısrar ederse bu inkâr anlamına gelir. "İnkâr da ikrar da etmem" cevabı ise inkâr sayılır (a.g.e., md. 1822). Şâfiîler'le Hanbelîler ve Zâhirîler sükûtla ikrarı kabul etmezken Hanefîler ve Mâlikîler sükûtun ikrar yerine geçeceğini kabul etmişlerdir (bk. SÜKÛT).

İkrarın ifadesi veya ispatı esnasında mukır ile mukarrun leh arasında çıkacak herhangi bir anlaşmazlık ikrarın sonuçlarına tesir eder. Sözlü ikrarlardaki ihtilâflar ya ikrara konu olan şeyin bizzat kendisinde ya da sebebinde olabilir. İhtilâf mukarrun bihin kendisinde ise bu ikrarın geçerliliğine mânidir; ihtilâf sebepte ise sebep bâtıl, mukarrun bih sabit ve makbul olur (a.g.e., md. 1581). Yazılı ikrarlardaki ihtilâf senet, mektup, ticarî defter gibi malzemelerin mukırra aidiyeti ve bunların doğruluğu konusunda

meydana gelebilir. Bu ihtilâfı gidermek için bazı araştırmaların yapılması, bilirkişilere danışılması, gelişen son tekniklerden faydalanılması gerekir (a.g.e., md. 1610).

İkrarın Bölünmesi. İkrarın bir bütün halinde doğru veya yanlış bir beyan

olarak mı, yoksa bir kısmı doğru, bir kısmı ispata muhtaç birtakım iddialardan meydana gelen bir açıklama olarak mı kabul edileceği yargılama usulünde ikrarın bölünmesi problemini ortaya çıkarmıştır. İkrarın bölünmesi, mukırrın ikrarının doğru kabul edilmesine rağmen ikrarına eklediği vasıf veya vâkıanın ona ispat ettirilmesi, yani ispat külfetinin ona yüklenmesidir. Bu konuda Dürerü'l-hükkâm'da (IV, 131) şu açıklama yer almaktadır: "Mukırrın sözünün bir ciheti ikrar, bir ciheti dava olduğunda ikrarı ile muâheze olunur, dava cihetini ise ispatla mükelleftir. Zira kişi kendi aleyhine diğerinin hakkını ikrar ettiğinde hemen muâheze edilir, ama diğeri aleyhine bir hak iddia ettiğinde hüccetsiz davası kabul olunmaz". İkrara yapılan ilâvelerin ya dava veya defi olarak kabul edildiği ve bunlarla ilgili hükümlerin uygulandığı anlaşılmaktadır. Ancak mukır, borcunu ikrar ettikten sonra onu ödediği veya ödeme vaktinin gelmediği gibi bir vasfını ispat edemezse burada ikrarının, iyi niyetinin ve doğru sözlülüğünün sonuçlarına katlanacaktır. İslâm hukukçuları, ikrarı bölmenin hak ve adalete uygun olmadığı bu gibi durumlarda borçluları muhtemel zararlardan korumak için hâsılı red ve inkâr etmeyi câiz görerek bir denge kurmaya çalışmışlardır. Fakat bu cevaz zamanla istismar edilerek birçok davada hâsılı inkârla cevap verilir olmuştur.

İkrarın Hükümsüzlüğü. İkrarın hükümsüzlüğünden maksat geçersiz olması, hukukî bir sonuç doğuramaz hale gelmesidir. İkrarın iptali şu durumlarda söz konusudur: a) İkrardan rücû. İkrarı red ve inkâr etmek anlamına gelen rücû, "İkrarımdan döndüm, vazgeçtim, yalan söylemiştim" vb. açık bir ifade ile yapıldığı gibi mukırrın ikrar sırasında çocuk veya mecnun olduğunu ya da zorlama ile ikrarda bulunduğunu iddia etmesi ceza uygulanması sırasında kaçması gibi zımnî bir şekilde de olabilir. Mukır bu zımnî inkârını herhangi bir delille ispatlarsa ikrar yapmamış kabul edilir ve ikrar hukukî bir sonuç doğurmaz. Yalan ikrar konusunda Mecelle'de, "Bir kimse vuku bulan ikrarında kâzip olduğunu iddia etse mukarrun leh onun kâzip değil idüğüne tahlif olunur" (md. 1589) denmiştir. Mecelle bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî ise mukırrın bu iddiasının kabul edilmeyerek ikrarından sorumlu tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İslâm hukukçuları, bu konuyu kul hakları ve Allah haklarındaki ikrarlardan vazgeçme şeklinde iki kısımda ele almışlardır. Kul haklarını oluşturan her türlü mal davalarında (borçlar hukukunda) ikrardan rücûun câiz olmadığı hususunda görüş birliği

vardır. Çünkü burada, ikrarla ispat edilen başkasına ait bir hakkın nefiy ve iptal edilmesi söz konusu olup bu da ikrarla tezat teşkil etmektedir (Mecelle, md. 1588). Genel olarak Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî doktrininde Allah hakkı olan had cezalarında ikrardan rücû geçerli sayılmıştır. Mâlikî mezhebinde rücûun şüphe sebebiyle olması halinde kabul edileceğine dair bir görüş vardır. b) Lehine ikrar yapılan kişinin mukırrı yalanlaması. Mukarrun lehin mukırrı tekzibi ikrarın lüzumunu ortadan kaldırır. Başlangıçta ikrarın sahih olması mukarrun lehin kabul ve tasdikine bağlı olmamakla beraber (a.g.e., md. 1580) meydana gelen bu ikrar, lehine ikrar yapılan kişinin red ve tekzibiyle hükümsüz hale gelir. Mukarrun leh ikrarı önce reddedip daha sonra kabul ederse bu geçerli değildir. Ancak mukırrın yeni bir ikrarda bulunması durumunda sahih olur. c) Kanunun mukırrı yalanlaması. Kanun ve hâkim mukırrı tekzip ettiği zaman ikrar hükümsüz kalır (a.g.e., md. 1587). Meselâ boşanmış bir kadın, hamile olabileceği bir müddetten sonra iddetinin bittiğini ikrar edip ikrardan sonra altı aydan daha az bir süre içerisinde bir çocuk doğursa o çocuğun nesebi kadını boşayan kimseye ait olur. Zira bu durumda ikrar vaktinde hamile olduğu kesinlik kazanmış ve çocuğun nesebinin sübûtu konusunda kanun koyucunun hükmü (el-Bakara 2/228; et-Talâk 65/4) kadının iddetinin bittiğine dair ikrarını yalanlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Veṣâyâ”, 28; Buhârî, “Aḥkâm”, 21, “Veṣâyâ”, 8, “Diyât”, 4, 12; Müslim, “Ḥudûd”, 23, “Ḳasâme”, 17; Şâfiî, el-Üm, III, 234-241, 257; VI, 135-154; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 250-255; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 38, 91-98, 138; XVII, 185-200; XVIII, 12, 24, 31, 74, 87, 171, 175; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1974, VII, 47-51; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 149-154, 162-164, 177, 213; Nevevî, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 238-247, 288; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 141; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, II, 51-56; Molla Hüsrev, ed-Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1976, II, 337, 357-367; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1322, s. 82, 100-103, 136, 137; Ahmed Şemseddin

Kadızâde, Netâʾicü’l-efkâr, Beyrut, ts., VII, 296-297, 302-303, 322-332; Alâeddin b. Halîl et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Bulak 1300, s. 122, 155-156; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, VI, 453-455, 475; el-Fetâva’l-Hindiyye, IV, 156-193; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 448-458, 463; a.mlf., İʿlâmü’l-aʿlâm bi-aḥkâmi’l-iḳrâri’l-ʿâm (Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), II, 104; Mecelle, md. 67, 69, 78, 79, 1517, 1578, 1579, 1580, 1581, 1586-1589, 1591, 1606-1612, 1674, 1822; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Beyrut 1353/1934, s. 148, 183-193; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 100-102, 144-149, 165-167; IV, 93-141, 180; Bilmen, Kamus2, VIII, 39-80; Ramazan Ali eş-Şürünbâsî, es-Sükût ve delâletühû ʿale’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 15-17, 155-156, 215; Ahmed ez-Zerkā, Şerḥu’l-ḳavâʿidi’l-fıḳhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 329-333; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VI, 52-55, 88, 127, 528, 611-619, 630-632; Ahmed İbrâhim Bek, Ṭuruḳu’l-is̱bâti’ş-şerʿiyye, Kahire 1405/1985, s. 277-369; Ahmed el-Husarî, ʿİlmü’l-ḳażâʾ: Edilletü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, II, 7-414; Mahmûd Muhammed Hâşim, el-Ḳażâʾ ve niẓâmü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-enẓımeti’l-vażʿiyye, Riyad 1408/1988, s. 343-359; Ali Himmet Berki, “Kanunlarımızda İkrar ve Hükmü, İkrarın Tecezzisi ve Adem-i Tecezzisi Meselesi”, Adliye Dergisi, sy. 1, Ankara 1937, s. 5-11; Mâcid Muhammed Ebû Rahiyye, “Rücûʿu’l-muḳır ʿan iḳrârih fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Dirâsât, XI/3, Amman 1984, s. 45-57; Yûsuf Ali Hüseyin, “Rücûʿu’l-müttehem ʿan iḳrârihi’ṣ-ṣâdırı minh”, a.e., XI/3 (1984), s. 59-80; Th. W. Juynboll, “İkrâr”, İA, V/2, s. 948-949; Y. Linant de Bellefonds, “Iḳrār”, EI² (İng.), III, 1078-1081; Mv.Fİ, II, 126-151; III, 137-140; V, 224-252.

Ferhat Koca

İKRAR VERMEK

(bk. BİAT).

İKRAZ

(bk. KARZ).

İKRİME el-BERBERÎ

(عكرمة البربري)

Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî elMedenî (ö. 105/723)

Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı, müfessir tâbiî.

Muhtemelen 21 (642) yılında doğdu. Aslen Mağribli ve Berberî olup Kureşî ve Hâşimî nisbeleriyle de anılır. Abdullah b. Abbas Basra valisi iken Husayn b. Ebü'l-Hur el-Anberî onu kendisine hediye etti. İbn Abbas'ın ölümünden sonra oğlu Ali,

İkrime'yi Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'ye 4000 dinar bedelle sattı, ancak İkrime'nin ona babasının ilmini sattığını söyleyerek sitem etmesi üzerine Ali bu alışverişi feshederek İkrime'yi âzat etti. İkrime'ye Kur'an, fıkıh ve sünneti öğretmek için çaba harcayan Abdullah b. Abbas, bizzat İkrime'nin belirttiğine göre kırk yıl süren bu tahsil hayatı boyunca (Mizzî, XX, 269) kendisini derslerine vermesi için zaman zaman onu ayağından bağlardı. Rivayet ettiği hadislerin çoğunu sahâbe neslinden alan İkrime, başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib, Ukbe b. Âmir el-Cühenî, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer b. Hattâb, Hz. Ali, Câbir b. Abdullah'tan hadis rivayet etti. Zehebî Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'da (I, 95) onun Hz. Ali'den rivayetini mümkün görürken Aʿlâmü'n-nübelâʾda (V, 13) Nesâî'nin es-Sünen'inde yer alan bu rivayetinin mürsel olduğu ihtimaline işaret etmektedir. İkrime'den İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr, Âsım b. Behdele, Eyyûb es-Sahtiyânî ve A'meş gibi yetmişten fazlası tâbiîn âlimi olmak üzere değişik beldelerden 300 kişi rivayette bulundu. Abdullah b. Abbas, İkrime'nin yetiştiğini görünce onu halka fetva vermekle görevlendirdi (İbn Ebû Hâtim, VII, 8).

İkrime hayatının çeşitli dönemlerinde seyahatler yaptı; Horasan, Semerkant, Nîşâbur, İsfahan, Basra, Kûfe, Mısır, Mağrib gibi yerleri dolaştı; devlet adamlarından hediye kabul etti. Bu seyahatlerin asıl sebebinin maddî sıkıntı

olduğu anlaşılmakta, Mekke ve Medine'yi bırakıp Horasan'da ne aradığını soranlara kızlarının ihtiyacını karşılamak için yollara düştüğünü söylemesi de bunu göstermektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 27). Tâbiîn âlimlerinden Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'ın açıklamalarında bu seyahatlerin bir amacının da irşad olduğu görülmektedir. Ebü'l-Esved, Mısır'dan Medine'ye gelip İkrime ile karşılaştığında İkrime ona Mağribliler'in durumunu sormuş, Mağribliler'in gaflet içinde bulunduğunu öğrenince Mısır'a uğrayarak oradan Mağrib'e (Tunus) geçmiş, buradaki Hâricîler kendisinden istifade etmiştir (Fesevî, II, 7; Mizzî, XX, 277-278; İbn Hacer, VII, 267). Mizzî'nin yer verdiği diğer bir rivayete göre ise Sufriyye'ye ait görüşleri ilk defa Mağrib'e götüren İkrime olmuştur. Joseph Schacht, onun Mağrib'e gitmesinin uzak ihtimal olduğunu söylemişse de bu görüşü için herhangi bir delil zikretmemiştir.

Hayatının son dönemlerinde Medine yönetimi tarafından arandığı için Dâvûd b. Husayn elMedenî'nin evinde gizlenen İkrime 105 (723) yılında burada vefat etti. Ölüm tarihi 104, 106 ve 107 olarak da zikredilmiştir. İbn Hallikân, onun Kayrevan'da öldüğüne dair rivayetin doğru olmadığını belirtmiştir. İkrime'nin vefatı, meşhur şair Küseyyir Azze'nin vefatı ile aynı güne rastlamış olup cenaze namazları aynı yerde kılınmış, halk arasında bu iki ölüm, "Bugün en büyük fakih ile en büyük şair öldü" şeklinde ifade edilmiştir. Ali b. Medînî, kendilerine ulaşan bilgiye göre hiç kimsenin İkrime'nin cenazesini taşımak istemediğini, ücretle tutulan dört kişiye bu görevin yaptırıldığını zikretmiştir (Fesevî, II, 6; İbn Hacer, VII, 270-271). Mizzî de halkın İkrime'yi terkedip Küseyyir'in cenazesinin ardından gittiğini belirten bir rivayete yer vermiştir (Tehẕîbü'l-Kemâl, XX, 290). Ancak râvisi bilinmediği için bu haberi önemsemeyen otoriteler, İkrime'nin yönetim tarafından takip edilen biri olması sebebiyle idarecilerden korkulduğu için cenazesine katılımın az olabileceğini söylemişlerdir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 34; İbn Hacer, VII, 273).

Katâde b. Diâme ve Sellâm b. Miskîn tefsiri en iyi bilen kişinin İkrime olduğunu söylemiş (İbn Saʻd, V, 288; Fesevî, II, 8), Abbas b. Musʻab el-Mervezî de İbn Abbas'ın talebeleri arasında tefsirde İkrime'nin en önde geldiğini belirtmiştir (Mizzî, XX, 270). Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Abbas'ın talebeleri içinde karşılaştırma amacıyla sorulan bir soruya cevap verirken İkrime hakkında aynı görüşü paylaştığını ortaya koymuş (İbn Ebû Hâtim,

VII, 9), İkrime Basra'da bulunduğu sürece Hasan-ı Basrî'nin tefsir okutmaktan ve fetva vermekten imtina ettiği bildirilmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 96). Katâde b. Diâme o dönemde siyeri de en iyi İkrime'nin bildiğini kaydetmektedir (Mizzî, XX, 272).

Onun hadisteki yeri hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Maîn, Ebü'l-Hasen el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri onun sika olduğunu söylerken Ahmed b. Hanbel hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirtmiş, Buhârî de çevresinde ve arkadaşları arasında hadislerine herkesin güvendiğini söylemiştir. Buna karşılık İmam Mâlik'in İkrime'yi sika kabul etmediği ve kendisinden hadis alınmamasını istediği ileri sürülmüş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn'in de onun için yalancı dediği nakledilmiştir (a.g.e., XX, 282-283). Ancak Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre bu iki zatın İkrime'ye karşı oluşunun sebebi güvensizlik değil onun bazı görüşlerini benimsememesidir (İbn Ebû Hâtim, VII, 8-9; aş. bk.). Bu değerlendirmeler daha sonraki dönemlerde de hadis otoriteleri tarafından tartışılmıştır. İbn Hibbân ve İbn Adî, hadis imamlarının tereddüt etmeden İkrime'den rivayette bulunduklarını, sahih hadisleri derleyen müelliflerin onun rivayetlerini eserlerine aldıklarını belirtmiştir. Zehebî ise İkrime'nin ilimdeki kişiliğine işaret ettikten sonra onun hıfzı sebebiyle değil bazı görüşleri yüzünden eleştirildiğini, Hâricîler'in görüşlerini benimsemekle suçlandığını kaydetmiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 93).

İkrime'nin güvenilirliği konusu ele alınırken ona dair kaynaklarda yer alan ve Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali ile Saîd b. Müseyyeb'e nisbet edilen sözler üzerinde durulmuştur. Buna göre Abdullah b. Hâris, Ali b. Abdullah b. Abbas'ın yanına gittiğinde İkrime'yi bir kapıya bağlı halde görmüş ve, "Siz kölelerinize böyle mi muamele edersiniz?" diye sormuş, Ali de babası hakkında yalan söylediği için böyle cezalandırdığını ifade etmiştir (İbn Kuteybe, s. 456; Mizzî, XX, 280). Saîd b. Müseyyeb de kölesine nasihat ederken, "İkrime'nin İbn Abbas hakkında yalan konuştuğu gibi sen de benim hakkımda yalan uydurma" diye uyarıda bulunmuştur (Mizzî, XX, 280). Bu rivayetlerin ilkinin senedinde yer alan ve Abdullah b. Hâris'ten haberi nakleden kölesi Yezîd b. Ebû Ziyâd'ın tâbiînden sayılmakla birlikte sağlam bir râvi olmadığı, bazı otoritelerce zayıf diye nitelendirildiği, münker sayılan rivayetlerinin bulunduğu (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI,

129-133), hadisleri delil olarak kullanılabilir râvilerden olmadığı (İbn Hibbân, V, 230) dikkate alındığında Ali b. Abdullah b. Abbas'ın İkrime hakkında söylediği ileri sürülen sözün onun aleyhine delil olarak kullanılamayacağı anlaşılır. Ayrıca Yezîd'in Ali'den olan bu rivayetinin doğruluğu kabul edilse bile Ali'nin bu sözle neyi kastettiği ve İkrime'ye uyguladığı muamelede ne derece haklı olduğu da belli değildir. Saîd b. Müseyyeb'den nakledilen haberde, bir önceki sözün şüyûu üzerine onun böyle bir beyanda bulunmuş olabileceği hatıra gelmektedir. Öte yandan İkrime'nin güçlü ilmî kişiliğinin akranı arasında hissî şekilde değerlendirildiğini, fakat yüzyüze geldiklerinde onun karşısında susmayı tercih ettiklerini gösteren örneklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sa'd'ın Saîd b. Cübeyr

ve İkrime'den naklettiği iki ayrı rivayete bakıldığında, bunlardan ilkine göre Saîd b. Cübeyr çevresindekileri İkrime'den aldıkları bazı hadisler sebebiyle eleştirmiş, kendisinin yanında bunları rivayet edemeyeceğini söylemiş, o sırada aynı meclise gelen İkrime'nin söz konusu hadisleri orada da rivayet etmesine rağmen Saîd b. Cübeyr dahil hiç kimse ona itiraz etme cesaretini gösterememiştir. Diğer rivayette ise aleyhinde konuşanlar için İkrime'nin, "Bunlar arkamdan konuşup beni yalanlamaya kalkarlar, yüzüme karşı yalanlasalar ya!" dediği belirtilmektedir (İbn Sa'd, V, 288). Esasen cerh ve ta'dîl ilminde akranın birbiri aleyhindeki sözlerinin dikkate alınmadığı bilinmektedir. G. H. A. Juynboll'un hadis otoritelerinin İkrime'ye güvenmedikleri, fakat rivayetlerini kullandıkları şeklindeki beyanına ise (Muslim Tradition, s. 56) bir anlam vermek güçtür. Zira İmam Mâlik istisna edilecek olursa onu genelde bütün hadis müellifleri sika olarak kabul etmiş, Kütüb-i Sitte musannifleri başta olmak üzere rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir; sadece Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde İkrime'nin 139 rivayetini nakletmiştir.

İkrime'nin Hâricîliğe nisbetine dair farklı iddialar ileri sürülmüştür. Ali b. Medînî'nin onu Hâricîliğin Harûriyye fırkasına, Atâ b. Ebû Rebâh ve Ahmed b. Hanbel'in İbâzıyye'ye nisbet ettiği, ayrıca Beyhesiyye ve Sufriyye'ye nisbet edildiği söylenmiştir. Ancak bir kişinin bir mezhebin birçok koluna aynı zamanda mensup olduğunu kabul etmek güçtür. Emevî yönetiminin baskılarına karşı İkrime'nin Hâricî çevrelerle olan siyasî ilişkilerinin bu tür iddialara yol açtığı anlaşılmaktadır. Onun bu ilişkileri,

itikadî yönden Hâricîler'in görüşlerini benimsediği anlamına gelmemektedir. Nitekim siyasî ihtilâfların çözümü ve ara buluculuk amacıyla Necde b. Âmir ile görüşmek isteyen Muhammed b. Cübeyr'in İkrime'yi Necde'nin yanında bulması ve Necde ile görüşebilmesi için onun yardımını istemesi (Taberî, VI, 139), İkrime'nin idareye karşı Hâricî fırkalarla olan bu siyasî ilişkisini ortaya koymaktadır. Ehl-i bid'ata güvenmeyen ve onlardan hadis almayan otoritelerin İkrime'ye güvenmesini de onun itikadî açıdan Hâricî görüşleri benimsemediğinin bir delili sayılmalıdır. Burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus da bu dönemde siyasî ve itikadî fırkaların tanınmış âlimleri kendi saflarında gösterme çabalarıdır. Meselâ Basralı âlim Câbir b. Zeyd'e İbâzîler'in kendisini fırkalarına nisbet ettikleri söylendiğinde böyle bir şeyden Allah'a sığındığını belirterek tepkisini ortaya koymuştur (İbn Hacer, II, 38; DİA, VI, 538). Aynı şekilde İkrime'nin Hâricî fırkalarla iyi ilişkilerinin onlar tarafından istismar edilmesi ve buna bağlı olarak onun bu fırkalara mensubiyetine dair yakıştırmalardan söz edilmesi ihtimal dahilindedir. İclî, İkrime'nin Harûriyye'ye nisbetiyle ilgili iddianın asılsız olduğunu belirtmiş, İbn Hallikân da ondan "Mekke fakih ve tâbiîlerinden biri" diye söz etmiştir.

Ebû Nuaym'ın kaydettiği bir rivayete göre (Ḥilye, III, 327) İkrime Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğini söylemiş ve İbnü'n-Nedîm de ona nisbet ettiği Tefsîru ʿİkrime adındaki eserle bu rivayeti doğrulamışsa da (el-Fihrist, s. 164) eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Cerîr et-Taberî, İkrime'nin adâletini delilleriyle ortaya koyduğu iki varaklık bir risâle yazmış, Münzirî'nin de benzer bir çalışması olduğu belirtilmiştir (İbn Hacer, VII, 273). Ayrıca İbn Mende'nin Ṣıḥḥatü ḥadîs̱i ʿİkrime adlı bir telifinden söz edilmiş (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 31), Merzûk b. Heyyâs, ʿİkrime mevlâ İbn ʿAbbâs ve tetebbuʿu merviyyâtihî fî Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1399, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Daʿavât”, 20; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 49; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 287-293; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 339; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 455-457; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 5-12; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 139; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 7-9; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 229-230; İbn Adî, el-Kâmil, V, 1905-1910; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 164; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 326-347; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 70; Bekrî, el-Muġrib, s. 149; Nevevî, Tehẕîb, I, 340-341; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 427-428; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XX, 264-292; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 95-96; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 12-36; VI, 129-133; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 101-120, s. 174-181; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 93-97; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 38; VII, 263-273; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 380-381; Brockelmann, GAL Suppl., I, 691; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 55-57, 139-140; Abdullah Muhammed Selekinî, Ḥabrü’l-ümme ʿAbdullāh b. ʿAbbâs, Kahire 1407/1986, s. 128-134; Bekri Chikh, “Le Kharijisme berbère”, Annales de l’institut d’études orientales, XV, Alger 1957, s. 58; Humeydân Abdullah el-Humeydân, “el-Merâkizü’l-ʿilmiyye ve meşâhîrü’l-fuḳahâʾ ḫilâle ʿaṣri’t-tâbiʿîn”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, V, Cidde 1985, s. 57-60; J. Schacht, “ʿIkrima”, EI² (İng.), III, 1081-1082; İsmail L. Çakan, “Câbir b. Zeyd”, DİA, VI, 538.

Tayyar Altıkulaç

İKRİME b. EBÛ CEHİL

(عكرمة بن أبي جهل)

Ebû Osmân İkrime b. Ebî Cehl Amr b. Hişâm el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 13/634)

Sahâbî.

Hicretten 47 veya 49 yıl önce (575 veya 573) doğdu. Başlangıçta babası gibi Müslümanlığın en katı muhaliflerinden olduğu için İslâm karşıtı hareketlerin hemen hepsinde faal rol aldı. Hicretin 1. (622) yılında Seniyyetülmerre'nin aşağısındaki Ahyâ suyunun yanında müslümanlara karşı toplanan Kureyşliler'in başında bulundu; ancak bu olayda savaş olmadı. Bedir Gazvesi'ne iştirak etti ve bu savaşta babasını öldürenlerden biri olan Muâz b. Amr b. Cemûh'un elini bir kılıç darbesiyle kopardı. Babasının öldürülmesinden sonra Mahzûmoğulları'nın reisi oldu. Uhud Gazvesi'ne eşi Ümmü Hakîm'le birlikte katıldı ve süvarilerin sol kanadının kumandanlığını yaptı. Arkadaşlarıyla birlikte kurduğu çeteyle Mekke'nin fethinde Hâlid b. Velîd kumandasındaki müslümanları ok yağmuruna tutarak kan dökülmesine sebep oldu. Mekke fethedilince bütün Mekkeliler bağışlandığı halde İkrime ile bazı İslâm düşmanlarının görüldükleri yerde öldürülmeye mahkûm edilmeleri sebebiyle Yemen'e kaçtıysa da fetih günü İslâmiyet'i kabul eden eşinin isteği üzerine bağışlandı ve Mekke'ye dönüp müslüman oldu. Onun dönüşüne sevinen Hz. Peygamber, "Süvari muhacir, hoş geldin!" diyerek kendisini kucakladı (Tirmizî, "İsti ʾẕân", 34). İkrime Medine'ye giderek İslâmî faaliyetlere katıldı. Resûl-i Ekrem 11 (632) yılında onu Benî Hevâzin'in zekâtını toplamakla görevlendirdi. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde irtidad eden Araplar'a karşı açılan savaşlarda bir askerî birliğin başında Müseylime üzerine, ardından Uman, Mehre ve Debâ mürtedleriyle savaşmaya gönderildi. Daha sonra Şam bölgesinin fethinde bulundu.

İkrime, Suriye ve Filistin'in fethi sırasında Bizanslılar'la yapılan Ecnâdeyn Savaşı'nda (13/634) veya aynı yıl Mercisuffer Muharebesi'nde şehid oldu.

Onun 14’te (635) Dımaşk’ın fethinde veya 15’te (636) Yermük Savaşı’nda şehid düştüğü, vücudunda yetmişten fazla ok ve kılıç yarası bulunduğu, yahut 18’de (639) Amvâs’ta vebadan öldüğü de zikredilmiştir. İyi bir binici ve kumandan olan İkrime’nin yukarıda anılan, Tirmizî’nin es-Sünen’inde

yer alan senedi münkatı‘ bir rivayeti bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “İstiˀẕân”, 34; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 87, 130, 142, 146, 199, 202, 213, 217, 220, 225; ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 404-405; VII, 444-445; İbn Kuteybe, el-Maˁârif (Ukkâşe), s. 334, 339; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 404, 455; III, 57-59, 314-317, 335-338; ayrıca bk. İndeks; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanˁaˀ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San‘a 1981, s. 147-148; İbn Abdülber, el-İstîˁâb (Bicâvî), III, 1082-1085; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 127, 148, 149, 152, 181, 183, 200, 239, 247, 248, 410, 412, 414; ayrıca bk. İndeks; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XX, 247-249; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâˀ, I, 323-324; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XVII, 131-140; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 538-539; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 377-379; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 475-476, 691; Wensinck, el-Muˁcem, VIII, 195.

Abdullah Aydınlı

İKTÂ

(الإقطاع)

Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi.

Sözlükte “kesmek, ayırmak” anlamındaki kat‘ kökünden türetilen iktâ‘ kelimesi, terim olarak, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisini ifade eder. Kendisine iktâ verilen kimseye iktâî, iktâdâr, mukta‘ leh (mukta‘) denir; mukta‘ aynı zamanda “iktâ edilen şey” demektir. Yine aynı kökten türeyen katîa, iktâ edilen taşınmaz malla onun üzerine kesilen vergiyi, mukātaa ise çeşitli hazine gelirlerinin devlet adına iltizam usulüyle toplanması imtiyazını bildirir. İktâ çeşitleri muktaın cinsine göre “iktâu’t-temlîk, iktâu’l-istiğlâl, iktâu’l-irfâk” gibi isimler alır (aş. bk.).

İktâ yetkisi yürütme erkine aittir; dolayısıyla taşınmaz mal tahsisine teknik anlamda iktâ denilebilmesi için siyasî otorite tarafından yapılmış olması gerekir. İslâmiyet’ten önce Kuzey Arabistan’da coğrafî şartlardan dolayı tarıma elverişli toprakların son derece sınırlı olması sebebiyle iktâya rastlanmaz. Güney Arabistan’da ise arazilerin Maîn Devleti’nde vergisini ödemek şartıyla kabile reislerine ve yakınlarına, Sebe Devleti’nde askerî hizmet karşılığı kumandanlara ve Himyerîler’de özellikle savaşta ele geçen toprakların onları işleyebilecek köylülere verildiği bilinmektedir. İslâm’da devlet geleneğini asıl etkileyen Sâsânîler’le Bizans’ta da durum aynıydı. Sâsânî hükümdarları, Hîre’de hüküm süren Lahmî krallarına bazı yerleri iktâ olarak vermişlerdi; hatta ilk İslâm fetihleri sırasında ele geçirilen bölge ve yerleşim merkezlerinin bir kısmı isimlerini bu iktâlardan almışlardı. Bizans’ta ise VI ve VII. yüzyıllarda devletin arazileri icar, satış ve iktâ yoluyla özel mülk sahiplerinin eline geçmiş durumdaydı.

Hz. Peygamber çok sayıda kişiye değişik mülâhazalarla iktâ vermiştir. Bu iktâların büyük bir kısmı müslüman olmaları istenen kişilerin kalplerini İslâm'a ısındırmak, bir kısmı da toprakların daha verimli hale getirilmelerini sağlamak amacıyla yapılmıştır. Resûl-i Ekrem'in yaygın biçimde arazi iktâ ettiği dönem hicretin 9. yılına rastlayan "elçiler yılı"dır. Başka devletlerden ve kabilelerden gelen elçiler Hz. Peygamber'den bölgelerindeki bazı yerlerin kendilerine verilmesini istemişler, Rasûlullah da bu insanları İslâm'a yaklaştırmak için istedikleri arazileri cömertçe vermiştir. Temîm ed-Dârî Filistin bölgesinden gelmişti ve doğduğu köy kendisine fethinden önce iktâ edilmişti. Zü'l-Cevşen ed-Dabbâbî de elçi gittiği Resûl-i Ekrem'in İslâm'a davetine uymamış, ancak daha sonra, "Eğer o zaman müslüman olup da Hz. Peygamber'den Hîre'yi isteseydim bana mutlaka iktâ ederdi" demiştir (İbn Sa'd, VI, 47-48). Bu örnekler, iktânın ilk defa dışarıdan gelen talepler üzerine başlatıldığını göstermektedir. Öte yandan ölü arazilerin ihyâ edilmesi için ashaptan uygun görülen kimselere de beratlarıyla birlikte (Belâzürî, Fütûḥ, s. 22) iktâlar verilerek üretimin arttırılması hedeflenmiştir. Bunlardan Zübeyr b. Avvâm, Ali b. Ebû Tâlib ve Talha b. Ubeydullah büyük ziraî üretim çiftlikleri kurmuşlar, Bilâl b. Hâris el-Müzenî ise kendisine verilen, içinde su kuyuları ve tuz ocakları bulunan Mağrib'deki araziyi iade etmek zorunda kalmıştır. Bu uygulamalardan, Resûl-i Ekrem'in iktâ vermekteki amacının İslâm'ın yayılmasını hızlandırmak, fetihleri teşvik etmek ve ölü arazilerin canlandırılmasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır (Ebû Yûsuf, s. 62).

Hz. Ebû Bekir döneminde Müccâa b. Mürâre el-Hanefî'ye Yemâme'de bir bölgenin iktâ edildiği, bir başkasına verilecek diğer bir iktânın ise Hz. Ömer tarafından engellendiği bilinmektedir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 289-290; İbn Zencûye, II, 622). Hz. Ömer'in iktâ verme konusundaki çekingen tutumunun temelinde, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun toprak ve su kavgaları içinde yıpranması ve cihaddan geri kalınarak fetihlerin durması endişeleri yatar. Hz. Ömer, fey (gayri müslim tebaadan alınan vergiler) ve savâfî (devletleştirilen sahipsiz araziler) arazilerin iktâ edilmesini uygun görmediği için başlangıçta bir kısmını Becîle kabilesine verdiği Sevâd topraklarını geri almıştır. Bunların dışında onun iktâları, genellikle ölü arazilerin ihyası veya ele geçirilen yerlere göç ettirilen Necran yahudi ve hıristiyanları gibi toplulukların iskânı ile sınırlı kalmıştır. Ayrıca üretimi şart koştuğundan üç yıl içinde verimli hale getirilmeyen

arazileri geri alma uygulamasını başlatmış ve bu uygulama daha sonra fıkıhta bir ilke haline gelmiştir. Hz. Osman döneminde, Hz. Ömer'in aksine bir tutumla onun ümmetin feyi anlayışından vazgeçilerek feyin devletleştirilmesi görüşü benimsenmiş (Abdülazîz ed-Dûrî, el-İctihâd, sy. 1 [1988], s. 331-332), böylece daha önce uygulama dışı bırakılan savâfî arazilerin iktâ edilebilmesine imkân sağlanıp geliri gazilere dağıtılan topraklar iktâ yoluyla halifenin yakınlarına verilmiştir. Bu dönemde Sevâd bölgesindeki bazı savâfî arazi ve köyler Abdullah b. Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir, Sa'd b. Mâlik, Habbâb b. Eret gibi kişilere iktâ edilmiş, ayrıca müslümanların fethedilen bölgelere yerleşmeye özendirilmesi için de geride bıraktıkları arazilerinin göç ettikleri yerlerdekilerle değiştirileceği veya kendilerine oralarda yeni araziler iktâ edileceği garantisi verilmiştir. Bu uygulama ile Kureyş'in şehirli tüccarları geniş mülkler elde etmişler, bu durum ise bedevîlerle değişimin farkına varamayıp fırsatı kaçıranlar arasında huzursuzluğa sebep olmuştur. Ebû Ubeyd, Hz. Osman'ın bu iktâları üretimi arttırmak amacıyla yaptığını, bunların kiraya vermek suretiyle yapılan iktâlar (iktâu'l-icâre) olduğunu ve bu sayede önceleri geliri 9 milyon dirhem tutan yerlerden 50 milyon dirhem elde edildiğini kaydeder (el-Emvâl, s. 296). Hz. Osman döneminde uygulanan iktâ politikası ile çok sayıda Arap kabilesinin Doğu Akdeniz sahil şeridi gibi fethedilen uç bölgelere iskânı sağlanmış, iç bölgelerde ise

savaş ganimeti olarak ele geçirilen servet ölü arazilerin ihyâ ve imarına harcanarak Mezopotamya'nın delta kesiminde, Suriye ile Mısır'da ve Kızıldeniz'in kıyı şeridinde bir ziraî kalkınma başlatılmıştır. Fakat bu devamlı olmamış, Hz. Osman'ın aksine Hz. Ali, bu konuda Hz. Ömer gibi çekingen bir politika takip etmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn devri sonuna kadar verilen iktâları daha sonrakilerden ayıran temel özellik, bunların öncelikle ölü arazilerin ihyasına yönelik olması ve İslâm'ın yayılmasını etkileyebilecek kimselere verilmesidir.

Emevîler devrine gelindiğinde iktâların fazlalaştığı görülmektedir. Ancak bunlar, gerek gözetilen hedefler gerekse verilen araziler bakımından Hulefâ-yi Râşidîn dönemindekilerden çok farklıdır. Her şeyden önce iktâlar, saltanat sisteminin mantığı uyarınca öncelikle Ümeyye ailesinin fertlerine ve onların etrafında toplanmış olan kabile ve şahıslara verilmiştir (Belâzürî, Ensâb, I, 44; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, s. 31). Ayrıca bu dönemde savâfî

arazilerin yoğun bir şekilde iktâ edildiği görülür. Bunlar arasında, Fedek topraklarının Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Mervân b. Hakem'e verilmesi en çok dikkat çeken ve genel eğilimi yansıtan bir örnektir; daha sonra bu iktâ, Hulefâ-yi Râşidîn çizgisinden sapmanın göstergesi olarak yorumlanmıştır (Ya'kūbî, Târîḫ, II, 232; Taberî, V, 231). Abdülmelik b. Mervân döneminde savâfî araziler tamamen bitmiş ve toprak edinmek isteyen kesimlerin baskısı karşısında metrûk arazilerle Bizanslılar'ın terkettiği köylerin iktâsına gidilmiştir. Suriye'deki öşür arazileri ve büyük çiftlikler başlangıçta 100 cerîb olarak verilen, fakat sonraları değişik yollarla 1000 cerîbe çıkarılan Emevî iktâlarıyla oluşmuştur. Özellikle Irak valileri halifelerin iktâ yetkilerini kullanmışlar ve çoğunlukla kendi menfaatlerini gözeterek büyük servet elde etmişlerdir. Bu dönemde ayrıca yine iktâ yoluyla Akdeniz sahil şeridine, Bizans sınır boylarına ve yeni kazanılan Orta Asya topraklarına göçebe Arap kabileleri iskân edilmiştir (Belâzürî, Fütûḥ, s. 182, 201, 245).

Abbâsîler devrinde de iktâların yine devletin siyasî öncelikleriyle bağlantılı olarak verildiği ve genellikle şehirleşmeye paralel iskân amaçlı bir politika takip edildiği dikkat çeker. Ancak iktâlar dağıtılırken her zaman olduğu gibi siyasî davranılmış ve halifelerin şahıslarına bağlı bir zâdegân sınıfının yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Nitekim Bağdat'taki Katîatüssahâbe semti halifenin dost ve yakınlarının iktâlarından oluşmuştu. Dağıtılan toprakların ana kaynağı ise iktidara gelindiğinde el konulan Emevî iktâları idi.

Hemen her devirde iktâlar yönetimlerin hesap ve hedeflerinin bir parçasını teşkil ettiğinden verildikleri kimselere bakarak devletlerin siyasî önceliklerini çıkarmak mümkündür. Asr-ı saâdet iktâlarında İslâm'ın tebliği ve yayılması esas alınırken Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fetih sonrası karşılaşılan sorunların halli öncelik kazanmıştı. Emevî ve Abbâsîler'de ise saltanat sistemi olduğundan önceliğin bu sistemin bekasının teminine tanındığı ve özellikle Abbâsîler'in ilk parlak devrinin sonlarına gelindiğinde askerî aristokrasinin yükselişine bağlı olarak iktâların kumandanlara verildiği görülür. Ancak her dönemde daima ölü arazilerin ihyası birinci planda tutulmuş, bunların yanında ilmî ve kültürel hayatı desteklemek amacıyla edip, şair, fakih, tabip gibi kişilere de geçimlerini sağlayacakları araziler iktâ edilmiştir. Bazı iktâlar, Bizanslılar ve Hazarlar'ın tehditlerine karşı sınır boylarındaki şehir, köy ve ribâtlara asker ve sivil nüfus

yerleştirmek amacıyla verilmiş ve buralardan vergi alınmamıştır. İlk İslâm fetihleriyle birlikte uygulamasına başlanan tehcir ve iskân siyaseti daha sistemli bir şekilde sürdürülüyor ve yeni ele geçen bölgelerde hâkimiyet kurmak, İslâm'ın yayılmasını sağlamak ve savaşlar sırasında terkedilen verimli arazileri ve harabeye dönen şehirleri tekrar canlandırmak için kalabalık kitlelere cazip şartlarla geniş arazi, ev vb. iktâ ediliyordu.

Saltanat sistemi içinde devlet başkanı tarafından iktâ edilen araziler mukta'ların elinde gerçek mülk haline gelmiştir (Abdülazîz ed-Dûrî, el-İctihâd, sy. 1 [1988], s. 342). II. (VIII.) yüzyılın sonlarında Ebû Yûsuf'un Hârûnürreşîd'e sunduğu Kitâbü'l-Ḫarâc'da, "İktâ olarak verilen bir arazinin bir başkası tarafından geri alınması doğru olmaz. Eğer bir kimse böyle bir araziyi muktaının elinden alıp diğer bir kişiye iktâ ederse bu bir malın gasbedilerek başkasına verilmesine benzer ki câiz değildir; artık bu katîalar öşür arazisi olmuştur" (s. 58, 60) sözleriyle bu dönemde iktâ arazilerinin özel mülkiyete dönüştüğünü açıklamıştır. Nitekim Hârûnürreşîd zamanında, ihtiyaç duyulan katîaların artık sahipleri durumuna gelen mukta'larından satın alındığı görülmektedir (Belâzürî, Fütûḥ, s. 248, 413). İktâ edilmiş arazilerin bütün tasarruf haklarının (miras, kira, rehin vb.) rahatça kullanılmak suretiyle birkaç asır süreyle bir aile tarafından elde tutulduğu bilinmektedir. İktâu't-temlîk sisteminin uygulandığı ilk asırlarda mülkiyet üzerinde tanınan tasarruf yetkileri hareketli ve dinamik bir toplumun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Temel amacı üretimi arttırmak olan bu iktâlardan devletin talebi ziraatın ve işletmenin kesintiye uğratılmaması, öşür ya da haracının düzenli biçimde ödenmesi ve sulama kanallarının bakımından ibaretti. Ezdî'nin Musul vilâyet arşivinde gördüğünü söyleyerek eserinde içeriğini açıkladığı 139 (756) tarihli bir iktâ belgesinde arazinin sınırları kadastro ölçümleriyle değil tabii işaretlerle tesbit edilmiştir ve alanı 52 cerîbdir (71.000 m²). Belgede halifenin talepleri sıralanmış, vergi tutarı belirlenmiş ve iktâ edilen kimsenin hakları ayrıntılı biçimde belirtilerek özel bir mülkün mâliki gibi hak ve yetkilere sahip olduğu vurgulanmıştır. Belgenin üstünde halifenin tevkīi, altında kâtip ve şahitlerin isimleri yer almaktadır.

III. (IX.) yüzyılda Abbâsîler'in merkezinde çoğunluğu Türkler'den oluşan profesyonel bir ordunun bulunması ve maliye üzerinde gittikçe ağırlığını hissettirmesi iktâ sistemini derinden etkilemiştir. Bu dönemde, bir taraftan

iktâ edilebilecek durumdaki devlet toprakları azalırken bir taraftan meslekten yetişen bu ordunun bakım masraflarının artması ve bir taraftan da baş gösteren isyanları bastırmak için hazinenin boşaltılması karşısında, bir kısım büyük memur ve kumandanlara maaş ve ücret yerine bazı arazilerin haracını toplama hak ve yetkisinin tanınması usulü getirilmiş ve buna "iktâu'l-istiğlâl" denilmiştir. Mütevekkil'in ölümünden sonra bu uygulama daha da artmış ve özellikle kumandanlara verilen iktâu'l-istiğlâller büyük bir huzursuzluk yaratmıştır. "İktâu'l-vazîfe" veya "iktâu't-tazmin" de denilen bu tür iktâların idaresi için Halife Muktedir-Billâh zamanında Dîvânü iktâi'l-vüzerâ adlı bir divan kurulmuştu. Bu iktâlar şahıslara görevleri süresince verildiğinden geri alınmaları veya müsâdere edilmeleri halinde Dîvânü mürteciât adlı ayrı bir divana havale ediliyorlardı (Arîb b. Sa'd, s. 119, 125). Diğer bir iktâ şekli de mahallî vergi memurlarının çiftçilerden haksız vergi almalarını önlemek amacıyla haraç indirim ve muafiyetlerini veya standart bir verginin tediyesinin doğrudan hazineye yapılması imtiyazını ifade eden "îgār" sistemiydi.

Büveyhîler'in Bağdat'ı istilâsı, iktâ sisteminin tarihî seyri açısından önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Daha Halife Muktedir-Billâh zamanında dıyâu's-sultâniyyenin bir kısmı satılmış, bir kısmının da -maaşların ödenmesi için-haraç gelirleri damân ve mukātaa usulleriyle nüfuzlu şahıslara havale edilmişti. Bu durumla karşılaşan Büveyhîler, söz konusu imtiyazları bu defa hizmetlerine karşılık kumandanlara tanıdılar; böylece askerî iktâ sistemine geçilmiş oldu. Damân sisteminde hedef vergi toplamak iken bu yeni sistemde asker maaşlarının ödenmesiydi. Selçuklular, askerî iktâ sistemini daha düzenli ve daha yaygın bir şekilde uygulamışlardır. Bundan dolayı iktânın Selçuklu tarihinde önemli bir yeri vardır (aş. bk.).

İlhanlılar. Moğol istilâsından sonra toprak tasarrufunda ve toprak idaresinde büyük değişiklikler oldu. Ülke toprakları savaş düzenindeki ordunun işgali altında olduğu için idarî iktâlar ne askerî güçlerin ihtiyacını karşılayacak ne de ülkeyi yönetecek durumdaydı. Bazı sınır eyaletlerinde devam ettiğine dair deliller varsa da bu iktâlar geçici olarak kalktı. İktânın bir emeklilik bedeli olarak verildiği durumlar da olmaktaydı. 633'te (1236) Kirman'da tahta çıkan Rükneddin Kutluğ Han Sultan iktâları şehzade ve hanım sultanlara yer geliri olarak vermiştir. Yine Kutluğhanlılar'dan Şah Cihan b. Soyurgatmış'a Olcaytu Han tarafından verilen iktâ da tamamen emeklilik

geliri mahiyetindeydi. Şah Cihan gelirini saklayınca Olcaytu bu iktâyı elinden alıp ona Fars bölgesi încûsundan başka bir iktâ vermiştir (EIr., VIII, 526).

Gāzân Han, ordusunu etkin hale getirmek için ve Moğol istilâları ile onu takip eden kötü yönetim sonucunda ortaya çıkan ürün ve gelirlerdeki düşüşü durdurmak ümidiyle çeşitli reform tedbirleri aldı. 703 (1303-1304) yılında biraz değişmiş bir şekilde de olsa eski iktâ sistemini yeniden canlandırmaya karar verdi. Mukta‘lar toprakları kendi toprakları olarak kabul edecek, vergileri kendileri toplayacak ve bu suretle para ve erzak temin edilecekti. Gāzân Han, orduya yol güzergâhının veya yaylak ve kışlaklarının bulunduğu eyaletlerdeki bazı yerleri iktâ etmeye karar verdi. Moğol olmayan (tâzîk) askerlere de iktâ verildi. Yeni iktâlar, mîrî ve hükümdar arazileriyle (încû ve dâlây) ölü topraklardan bin askerin kumandanlarına (hezâre) tevcih edildi. Bu kumandanlar da kendilerine verilen toprağı şahsî iktâ olarak 100 kişilik askerî birliklerin kumandanlarına dağıttılar. İktâ arazileri iltizama verilmedi. Üretimin tamamı iktâ sahiplerine bırakıldı. Buna karşılık askerler devlete her yıl 50 Tebrîzî menlik (50 × 260 = 13.000 dirhem) tahıl ödemekteydiler. Bu araziler satılamaz ve hediye edilemezdi. Sahibi ölürse yakın bir akrabası onun yerine getirilir, bu kişi başarılı olamazsa kölelerinden biri, kölesi yoksa onun 100 askerinden birine verilirdi. Askerlerin hep asker olarak kalması ve ziraatçılığa yönelmelerini önleme maksadı güdülüyordu. Onlar sadece ödeneklerini yaşadıkları topraklardan alıyorlardı. Bu yeni iktâlarda, muktaın başka yerlerden köylüler kabul etmesi veya getirmesi her iki köy de kendisine ait bile olsa yasaklanmıştı. Bulunduğu yerden ayrılan bir köylü elli yıl içinde geri dönmek zorundaydı. Böylece köylü eskisinden daha fazla toprağa bağlanmıştır (Spuler, s. 444-445; EIr., VIII, 526-527). İlhanlılar’ın çöküşünden sonra da on binlerin, binlerin ve yüzlerin emîrleri halen eyaletlerdeki iktâları ellerinde bulunduruyorlardı.

Hindistan’daki Türk Devletleri. İktâ, Hindistan’da hüküm süren Türk devletlerinde daha çok “câgîr” olarak adlandırılmıştır. Delhi sultanlıklarından itibaren uygulanmakta olan câgîr usulü Bâbürlüler zamanında oldukça sistemleştirilmiştir. Devlete ait olan topraklar, şehirler, kasabalar, köyler, devlet ricâline ve kumandanlara hizmetlerine karşılık olmak üzere makam ve rütbelerine göre veriliyor, bunun oranı da takdir

edilen maaşa göre belirleniyordu. Kendisine bu şekilde toprak verilen görevli belli sayıda asker barındırmak ve gerektiğinde bunlarla birlikte savaşa katılmak ve bölgesindeki asayiş ve huzuru temin etmek zorundaydı. Bu arada topraktan elde edilen gelirden vergi de alınıyordu. Câgîr usulü devlete aktif hizmetle kayıtlıydı; ancak bu süre sonraları en çok on-on beş yıl ile sınırlandırılmıştır.

Mısır'da iktâ ve damân uygulamalarının askerîleşmesi Büveyhîler'den farklı olarak askerî hizmet karşılığı değildi ve vergilerin toplanmasıyla sınırlıydı. Fâtımî iktâları, Abbâsîler'in ikinci dönemindeki iktâu'l-vazîfe usulünde idarî görevlilere, kadılara ve büyük emîrlere maaşlarına karşılık verilen iktâlardır. Bu iktâlar askerî hizmet karşılığında değil vergi toplamanın kolaylaştırılması için verildiğinden iktâu'l-kabâle (sabit vergi karşılığı arazi tahsisi) niteliğindedir (Eymen Fuâd Seyyid, XXXIII [1999], s. 10). Bedr el-Cemâlî'nin Mısır'da iktidara gelmesi ve askerlerin haraç toplama işinde kâtip sınıfının yerini alması askerî iktâya geçiş noktası olmuştur. Ancak bu sistemde dahi iktâ edilen bölgelerden vergiler toplandıktan sonra üzerinde anlaşılan miktar beytülmâle ödeniyor, gerisi kâr olarak iktâ sahibine kalıyordu. Dîvânü'l-iktâ tarafından organize edilen ve yönetilen bu iktâlar devletin sonlarına doğru tamamen askerîleşmiş ve Eyyûbî askerî iktâ sistemine zemin hazırlamıştır. Makrîzî, Mısır'da asıl askerî iktânın Eyyûbîler'le başladığına özellikle dikkat çeker (el-Ḫıṭaṭ, I, 97).

Eyyûbîler. Mısır'a geldiğinde Fâtımî iktâ sistemiyle karşılaşan Selâhaddîn-i Eyyûbî, Fâtımî iktâsından yararlanmakla birlikte Zengîler'in Selçuklular'dan tevarüs ettiği askerî iktâyı Mısır'da uyguladı. Fâtımî veziri ve Nûreddin Zengî'nin başkumandanı olarak Mısır arazisini emîrlerine dağıttı. Selâhaddîn-i Eyyûbî aynı uygulamayı daha sonra Suriye'de de sürdürdü. Böylece askerî iktâ Eyyûbî Devleti'nde daha kuruluşundan itibaren tatbik edildi. Daha sonraki sultanlar da bu uygulamayı devam ettirmişlerdir. Eyyûbîler, askerlerin yanı sıra yol güvenliğini sağlayan ve gerektiğinde yardımcı askerî güç olarak kullanılan bedevî kabilelerine de iktâlar verdiler. İktâları Dîvânü'l-ceyş dağıtırdı. Devlet tarafından belirlenmiş olan vergiyi toplayan iktâ sahibi, bunun karşılığında arazinin durumuna göre muayyen bir miktar asker beslemek ve istendiğinde sefere katılmakla mükellefti. Bunların yanı sıra sulama kanallarının yapımı ve

tamiriyle tarım arazisinin verimli olarak kullanılması gibi sorumlulukları da vardı.

Memlükler. Memlükler iktâ sistemini selefleri Eyyûbîler'den almışlardır. İlk dönem Memlük iktâları hemen hemen Eyyûbî iktâları ile aynı özelliklere sahipti. Bu dönemde "ecnâdü'l-halka"nın (iktâlı askerler) iktâları sultanın memlüklerine nazaran daha fazlaydı. Ancak zaman içerisinde bu durum ecnâdü'l-halkanın aleyhine olarak değişmiştir. Sultan Kalavun, iktâ ile ilgili yeni düzenlemeler yaparak çiftçilere yüklenen angaryaları kaldırmıştır. Memlük emîrleri iktâlarını çoğunlukla vekilleri vasıtasıyla işletiyorlardı. İktâ sahibi gelirin ancak üçte birini alabilir, geri kalan kısmını askerlere dağıtırdı. Sultan Lâçin'in yaptırdığı tahrirle ecnâdü'l-halkanın iktâları azaltıldı. Yine

Muhammed b. Kalavun'un üçüncü sultanlığı döneminde yapılan tahrirle geniş iktâlar küçültülerek sultanın iktâları arttırılmıştır. Önceleri yirmi dört parçaya ayrılan Mısır iktâ arazilerinin dört parçası sultana, on parçası emîrlere, on parçası da ecnâdü'l-halkaya ayrılmıştı. Ancak yapılan tahrirlerle bu miktar değişiklik göstermiştir. Eyyûbîler döneminde olduğu gibi iktâ sahipleri vergi toplama, asker besleme vb. görevlerinin yanı sıra tarımın iyileştirilmesi için bazı faaliyetler de yapmak zorundaydılar. İktâ arazilerinin satılması ve vakfedilmesi gibi sebeplerle Memlük iktâ sistemi de zaman içerisinde bozulmuştur.

Endülüs. Endülüs'te iktâ sisteminin gelişimi temelde Doğu İslâm dünyasındakine paraleldir. Fakat askerî iktâ daha erken (III./IX. yüzyılın ikinci yarısı) görülmüştür. Kumandanlar, emirliklerinin tanınması karşılığında bölgelerindeki araziyi işletir ve merkeze bir kısım haraç ödemenin dışında askerî hizmetlerini de yerine getirirlerdi. Bu yapıdan dolayı III. (IX.) yüzyıl kumandanların mücadelesiyle geçmiştir ki bunda iktâ sisteminin rolü büyüktür. Ayrıca bu dönemde meydana gelen isyanlara çiftçilerin destek vermesi de temelde iktâ sahiplerine duydukları tepkiden kaynaklanıyordu. IV. (X.) yüzyılın başlarında merkezî yönetimin güçlenmesiyle birlikte askerî iktânın gücü hafiflemiştir. Turtûşî, askerî iktâyı dönemin canlı bir tanığının ağzından şöyle anlatmaktadır: "Toprakların askerlere iktâ edildiği dönemde müslümanlar düşmana karşı daima galip gelirlerdi. Askerler kendilerine iktâ edilen arazileri yöredeki

çiftçilere işlettirir, kendileri sadece takip ve kontrolünü yaparlardı; dolayısıyla topraklar mâmur, mallar bol, ordu zengin, ambarlar dolu, silâhlar haddinden fazla idi. Fakat Hâcib Mansûr İbn Ebû Âmir'in askerî iktâ sistemini bırakıp maaşlı askerî sisteme geçmesiyle ordunun gücü zayıflamış, araziler aç gözlü görevlilerin eline düşmüştür. Haraç âmilleri çiftçileri soyuyor, ellerinde ne varsa alıyorlardı. Bunun neticesinde halk topraklarını terketti, hazinenin gelirleri kurudu, ordunun gücü zayıfladı ve buna karşılık düşman güçlendi. Nihayet bu kötü gidişin önüne geçmek için tekrar askerî sisteme dönüldü" (Sirâcü'l-mülûk, II, 498-499). Mağrib'de ise iktâ uygulaması Muvahhidler zamanında başlamış, daha sonra Merînîler, Sa'dîler ve Filâlîler tarafından devam ettirilmiştir. Bu bölgede iktâlar askerî hizmet karşılığı olarak kabilelere veriliyor, aynı zamanda siyasî amaçlarla da kullanılıyordu. Mağrib'deki ribâtlar da esasen bu iktâlarla ortaya çıkmıştır.

Damân ve iktâu'l-istiğlâl uygulamasının yaygın ve keyfî biçimde görüldüğü Büveyhîler devrinde Mâverdî'nin konuyu hukukî bir çerçeveye almaya çalıştığı görülmektedir. Mâverdî, haraç gelirlerinin iktâsı hususunda askerlerin öncelik hakkına sahip olduğunu belirttikten sonra bunların fey ehline verilebileceğini, zekât ve ganimet (gönüllü) ehline ise verilmemesi gerektiğini söyler. Uzun süreli iktâlarda sürenin, toplanacak haracın ve yapılacak masraf veya çıkarılacak asker sayısının açıkça belirtilmesi gerekirdi. Böyle durumlarda iktânın verileceği kimsenin yaşına göre sürenin belirlenmesi önemliydi. Çünkü muktaın ölümü ve hastalığı halinde iktânın geri alınması gerekiyordu; arkasında bıraktığı çocuk ve askerlere ise duruma göre maaş bağlanırdı. Kısa süreli iktâlarda dahi uygulamada askerlerin ölünceye kadar o topraklar üzerinde yaşadıkları bir gerçektir. Mâverdî, bu tür iktâların miras hakkıyla tanınması durumuna mülkiyet şeklini alacağından dolayı karşı çıkmıştır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 246). Bu nokta, Avrupa feodalitesiyle İslâmî iktâların en ayırıcı özelliklerinden biridir (aş. bk.). Haraç gelirleri vekiller vasıtasıyla aynî ve nakdî olarak toplanırdı.

Yazılı başvuru üzerine herhangi bir iktâ verilmeden önce arazinin durumu, beytülmâle ödemekte olduğu gelirin miktarı, dilekçede anlatılanlarla o anki halinin karşılaştırılması vb. için araştırma yapmak ve rapor hazırlamakla görevlendirilen uzmanlar bölgeye gidip arazinin alanını, işlenebilirlik

derecesini tesbit eder ve çevreden soruşturarak bunun için ne kadar harcama yapılması gerektiğini öğrenirlerdi. Sonuçta hazırlanan rapor devlet başkanına sunulurdu. Görüşü sorulan, bilgisi alınan kişilerin şahadetiyle hazırlanan bu raporda arazi hakkında verilebilecek bütün bilgiler belgeleriyle birlikte yer alırdı. Rapor uzmanlara incelettirilip ilgili divana gönderilir ve arazinin hangi şartlar altında kime iktâ edileceğine dair halifenin imzalayacağı belge hazırlattırılırdı (Kalkaşendî, XIII, 138). İktâ verildikten sonra arazinin kontrolü ve vergisinin alınması Emevîler'de Dîvânü'l-harâc, Abbâsîler'in ilk döneminde Dîvânü'd-dıyâ' ve askerî iktâ sisteminin yaygınlaştığı yıllarda ise Dîvânü'l-ceyş tarafından yürütülüyordu.

Günümüzde sıkça iktâ ve feodalite kavramları arasında paralellik kurulmuş ve feodalitenin karşılığı olarak da "iktâiyye" kelimesi kullanılmıştır. Bunun temelinde, Engels ve Marks'ın, "Feodalite her toplumun zorunlu bir aşamasıdır" ilkesi yatar. Feodalite, Avrupa tarihinin sosyal ve siyasal içerikli bir sürecidir. Bu sürecin temel özelliği, İslâm fetihleri ve Norman istilâları ile toprağa bağlanıp kalan ve dış dünya ile ilişkileri kesilen Avrupa toplumunda tarımın öne çıkması, ticarette paranın yerine takas usulünün geçerlik kazanması ve merkezî otoritelerin yıkılarak yerine derebeyliklerin kurulmasıdır. Bu dönemde mülkiyet ve üretim tamamen senyör ve vasalların arasındaki tâbiiyyet ilişkisine bağlanmıştır. Üretimin amacı derebeylerin zenginleşmesiydi ve özel mülkiyet de sadece onlara hastı (Bloch, s. 130-133). Halbuki İslâm tarihinde görülen iktâ uygulaması bir anlamda doğrudan devlet mülkiyetinden özel mülkiyete geçişi ifade eder ve amacı arazinin üretime açılması, gelirin arttırılmasıdır. Devletin mülkiyetindeki fey ve daha sonraki adıyla mîrî araziler esasen İslâm toplumunun ortak malıdır; devletin hakkı velâyetle sınırlıdır. Bu sistem, Sâsânî feodal yapısını yıkarak doğrudan merkezî idareye karşı sorumlu olan hür köylülüğü ortaya çıkarmıştır. Ayrıca geniş özel mülklerdeki emek ihtiyacının genellikle ziraî üretim ortaklığını kurumsallaştırması feodal ilişkilerin oluşmasını engellemiştir. Feodaliteye en fazla yaklaşıldığı dönemlerde dahi her zaman var olan merkezî otoritenin murakabesi, İslâm fıkhının özel mülkiyet haklarını güçlü bir şekilde koruması, ulemânın siyasî otorite karşısındaki gücü ve tarihî alt yapının merkeziyetçiliği, Avrupa tarzı feodal sistemin İslâm topraklarında yerleşmesine imkân tanımamıştır. İstiğlâl iktâlarının bile devlet başkanı tarafından istenildiğinde ilga

edilebilmesi ve verasete izin verilmemesi siyasî otoritenin gücünün gereğidir. İslâm toplumlarında özel mülkiyet temel bir haktır; bundan dolayı Bolşevik Devrimi'nden sonra Orta Asya müslümanlarının en çok tartıştığı konu özel mülklerin devlete devredilmesi meselesi olmuştur. Bu bakımdan İslâm toplumlarında mülkiyet etrafında birleşmiş feodal ilişkilere rastlanmaz. Devletin mülkiyet üzerindeki ağırlığının arttığı veya parasal ekonominin zayıfladığı dönemlerde de feodal unsurların tam anlamıyla bir araya geldiği söylenemez. Kaldı ki iktâ sistemi, zamanla devletin tasarrufunda toplanmış olan

araziyi ve diğer menfaat kaynaklarını özel şahıslara devrederek bunların mevcut şartlar içinde en yüksek siyasî, içtimaî ve iktisadî verimliliğe ulaştırılmalarını hedefleyen bir uygulamadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳṭʿa" md.; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, s. 57-67; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1986, s. 286-297; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Edward Sachau), Leiden 1904-40, I/2, s. 22, 33; V/1, s. 254, 281; V/2, s. 129; VI, 47-48; İbn Zencûye, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, I, 188; II, 617, 622, 626-627, 633-635; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ - Ömer Enîs et-Tabbâ), Beyrut 1957, s. 22, 182, 183, 196, 201, 202, 232-233, 234, 245, 248, 259, 265, 268-269, 273-274, 291, 295, 404, 413, 416, 418, 459-460, 490, 509, 513; a.mlf., Ensâb, I, 44, 263; III, 87, 89, 93-94, 157, 189, 210, 211, 242, 254-255, 257, 263; V, 40, 220; Ya'kūbî, Târîḫ (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1993, I, 143-145, 309-310, 328; II, 232; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, s. 245-268, 327; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 589; IV, 30-33; V, 231; VIII, 39, 133-134, 168, 267; IX, 212, 216, 281-282; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 24, 31, 158, 159, 172-174, 194, 196, 239, 249, 289, 320, 381, 382; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 307-308, 310-311, 315-380; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 119, 125; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî,

Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 85-87; Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Rızâ M. Sâlim Şehâde), Rabat 1988, s. 48-50, 52, 58-59; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 223, 233, 239-248, 255; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü’l-mülûk (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, II, 498-499; İbn Memmâtî, Ḳavânînü’d-devâvîn (nşr. Azîz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 276, 278, 366, 371; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 51 vd.; XIII, 105, 111-150; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 82-97, 207, 293, 304; II, 136-137; Spuler, İran Moğolları, s. 444-445; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 137; VIII, 33; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt: 564-741/1169-1341, London 1972, s. 28-72; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 260, 263, 269, 311, 374; Marc Bloch, Feodal Toplum (trc. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1991, s. 130-133; Sato Tsugitaka, State and Rural Society in Medieval Islam, Leiden 1997; Halil İnalcık, “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 29-46; Abdülazîz ed-Dûrî, “Neşʾetü’l-iḳṭâʿ fi’l-mücatemeʿâti’l-İslâmiyye”, MMİIr., XX (1970), s. 3-24; a.mlf., “Mâlikü’l-arż ve’l-müzâraʿa fî ṣadri’l-İslâm”, el-İctihâd, sy. 1, Beyrut 1988, s. 327-344; Fazl Şelak, “el-Ḫarâc ve’l-iḳṭâʿ ve’d-devle”, a.e., sy. 1 (1988), s. 113-193; Hasan Müneymine, “Nüşûʾü’l-iḳṭâʿ fi’l-İslâm”, a.e., sy. 1 (1988), s. 293-304; Claude Cahen, “Teṭavvürü’l-iḳṭâʿi’l-İslâmî mâ beyne’l-ḳarneyni’t-tâsiʿ ve’ş-şâliş ʿaşer” (trc. George Ketûre), a.e., sy. 1 (1988), s. 193-242; a.mlf., “Iḳṭāʿ”, EI² (Fr.), III, 1115-1118; A. K. S. Lambton, “Naẓarât fi’l-iḳṭâʿ” (trc. Rıdvân es-Seyyid), el-İctihâd, sy. 1 (1988), s. 269-292; a.mlf., “Eqtāʿ”, EIr., VIII, 520-533; Muhammed Hannâvî, “Eşerü’l-iḳṭâʿ fî târîḫi Endelüsü’s-siyâsî (250-316 h.)”, el-İctihâd, sy. 22 (1994), s. 235-256; Eymen Fuâd Seyyid, “Ṭabîʿatü’l-iḳṭâʿi’l-Fâṭımî”, AIsl., XXXIII (1999), s. 1-16; Osman Turan, “İktâ”, İA, V/2, s. 949-952; Azmi Özcan, “Câgîr”, DİA, VII, 11-12.

Mustafa Demirci

Selçuklular.

Bazı kaynaklar, askerî iktâyı Selçuklu tarihindeki birçok idarî ve askerî yenilik gibi ilk defa Vezir Nizâmülmülk’ün kurduğunu yazarsa da gerçekte

onun yaptığı, eskiden beri bilinen ve özellikle Büveyhîler tarafından geliştirilen bu usulü daha sistemli bir yapıya kavuşturmaktan ibarettir. Büyük Selçuklular'da askerî iktâ sisteminin Sultan Melikşah'ın saltanatının ikinci yılından (466/1073) itibaren uygulamaya konulduğu ve on beşinci yılından itibaren de ülkenin her tarafında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır (Râvendî, I, 126). İmâdüddin el-İsfahânî'ye göre daha önceleri kargaşanın hüküm sürdüğü beldelerde üretimler belirsizdi ve tahsilât yapılamıyordu. Bu sebeple Nizâmülmülk tarım topraklarını iktâ bölgelerine ayırarak gelirlerini askerlere tahsis etti; böylece kısa zamanda buraların refah seviyesinde büyük bir yükselme oldu (Bündârî, s. 59). Bu uygulamayı bir gelir tahsisi sayan Nizâmülmülk Siyâsetnâme'sinde muktaın (iktâ sahibi), arazisinde yaşayanlar (reâyâ) üzerinde hiçbir tasarruf hakkının bulunmadığını, bunun aksine hareket edenlerin ellerinden ibret için toprakların geri alınması gerektiğini, çünkü aslında mülk ve raiyyetin sultana ait olduğunu söyler ve mukta'larla âmillerin devlet arazilerine temelli yerleşmemeleri ve halka sıkıntı vermemeleri amacıyla bir iki yılda bir değiştirilmelerini, vilâyetin imarı açısından mukta'ların reâyâya karşı iyi davranmalarını, tasarruflarındaki araziyi kesinlikle bir başkasına devretmemelerini ve askerlerinden ölenleri veya herhangi bir sebeple ayrılanları gizlemeyip hemen bildirmelerini öngörür (s. 41, 51, 107, 127-128).

Selçuklu devri kaynakları iktâ tabirini bağış arazi türleri için kullanır. Bu türler birbirinden kesin hatlarla ayrılmamıştır ve hepsi aynı özellikleri taşımamaktadır; çünkü aynı kişi farklı türdeki iktâları elinde bulundurabilmektedir. İktâların çoğu vergi toplama veya bir idarî yetki vermeyle ilgilidir. Bunlar aslında belli bir süre içindir ve düzensiz aralıklarla yenilenmektedir. Bağışlanan arazinin, bir gelir ödemesi veya belli bir bölgedeki muafiyet bağışı şeklinde bir bölgeye bağlanması sebebiyle uygulamada bölgeler iktâ adıyla tahsis edilmekte, böylece iktânın kendisi bölgeyle özdeşleşmektedir. Bağışlar küçük bir bölgeden ibaret olabileceği gibi köy ve kasabaları içine alan bütün bir bölge de olabilir.

Büveyhîler zamanındaki askerî iktâlar Selçuklular tarafından eyalet yönetimlerine dönüştürüldü ve böylece idarî iktâlar ortaya çıktı. İktânın malî değerinin tam olarak belirlenmesi yerine tahminî tesbit yoluna gidildi; ayrıca ödemelerin parayla değil hizmetle yapılması usulü yaygınlaştı.

İktânın kullanımı babadan oğula geçmeye ve mukta‘lar idarî ayrıcalığa sahip olmaya başladı. Sonuçta iktâu’t-temlîk ile tarımın genişletilmesi ve iktâu’l-istiğlâl ile emeğin karşılığının verilmesi idarî iktâda birleşti. İdarî iktânın özelliği, sultanın otoritesinin bir kısmının yetki halinde muktaa devredilmesidir. Çok defa mukta‘, tasarrufundaki arazinin yönetiminde tam kontrole sahipti; hatta maiyetindekilere kendi bölgesinden toprak dahi verebilirdi. Aslında onun kullandığı bu yetkiler sultanın tayin ettiği müslüman bir yöneticinin yetkileriydi ve sultanın mutlak hâkimiyetine dayanıyordu. Mukta‘, daha önceleri eyalet yöneticilerinin yaptığı gibi fazla geliri merkezî hükümete vermek zorunda değildi. Sultan askerî bir sefer düzenlediği zaman ona katılır, bazan da maddî destek sağlardı. Yetkilerini kötüye kullanmasının dışında tasarrufundaki araziyi evlâdına intikal ettiremez, satamaz veya bağışlayamazdı. İktâ bölgesinde yaşayan halk muktaa itaat göstermekle mükellefti ve bunun sebebi kendisinin sultanın bazı yetkilerini taşıması, dolayısıyla onu temsil etmesiydi.

İdarî iktâ, merkezî hükümeti eyalet bürokrasisinden ve masraflarından kurtardı; ayrıca yolların güvensizliği açısından büyük önem taşıyan merkezle eyaletler arasındaki karşılıklı para transferi meselesini de ortadan kaldırdı. Öte yandan gelirlerin mahallinde harcanması bakımından da eyaletler için faydası oldu. Çünkü görev süresinin belirsizliği ve aynı yere başka bir emîrin tayin edilme ihtimali gibi sebepler muktaın, tasarrufundaki topraklardan âzami çıkar sağlamasını, dolayısıyla ziraatı ve yönetimi iyileştirmesini gerektiriyordu. İdarî iktânın başlıca olumsuz yanları ise şahsa bağlı orduların gelişmesine yol açması ve reâyâ köylü sayısını arttırmasıydı. Her ne kadar iktâlardaki

kötü uygulamalara sultanın müdahalesi söz konusu ise de bu husus çok defa mesafenin uzaklığı dolayısıyla pek mümkün olmuyordu. Sultanlar, idarî iktâyı güçlü emîrlerin desteğini sağlamak için bir vasıta olarak kullandılar; fakat sonraları bu emîrlerin ve atabeglerin etkisi altına girdiler. Zamanla iktâ tevcihi, belli bir bölgeyi bir emîrin mülk haline getirmesini sağlama anlamına geldi ve merkezî hükümet zayıfladıkça iktâ sahipleri bölgelerindeki özel mülkleri gasbetmeye başladılar; arkasından da idarî iktâ, kanunsuz bir şekilde babadan oğula geçen veya sözleşmeyle tasarruf edilen mülkiyete dönüştü (İbnü’l-Esîr, X, 236, 520).

Özellikle İran'ın doğusundaki bölgelerde uygulandığı anlaşılan askerî iktâ sisteminin Sencer zamanında (1118-1157) merkezîleşmeye başladığı görülür. Büyük emîrlere, ordu kumandanlarına ve daha az nisbette küçük emîrlere verilen iktâların kayıtları Dîvân-ı Arz'da tutulurdu. İktâlar, yalnız geçmişteki hizmetlerin değil bazan da gelecekte yapılması istenen hizmetlerin karşılığıydı. Zamanla askerî iktâlar da babadan oğula geçmeye başladı. Hatta bu durum Musul Zengîleri'nde (Bündârî, s. 161) ve Hârizmşahlar'da olağan hale geldi. Zengîler, Haçlılar'la mücadele ederken tebaanın bağlılığını güven altına almak için onlara iktâları miras bırakma hakkı tanıdılar. Bu gelişmenin, mirasla devredilen "fief"in ilk ortaya çıktığı Latin Doğu'nun etkisiyle mi yoksa kendiliğinden mi olduğu henüz tesbit edilememiştir (EI2 [İng.], III, 1088-1089). Askerî iktâların daha ziyade sınır boylarının savunulması için verildiği görülür; bunların çoğunluğu Fars yönünden saldırıya mâruz kalan Sircan'da idi (Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, s. 74). Melikşah döneminde (1072-1092) adları divana kayıtlı 45.000 süvarinin çıktığı iktâlar, ordunun her gittiği yerde gerekli erzak ve levazımatın hazır olması için imparatorluğun çeşitli yerlerine dağıtılmıştı (Râvendî, I, 128).

Sarayda ve merkez teşkilâtında görevli memurlara da iktâ verilirdi. Fakat bunlar muktaın, tasarrufuna bırakılan topraklarda oturmaması bakımından idarî iktâlardan ayrılmaktadır. Melikşah zamanında Hârizm'in vergi gelirleri taşthâneye tahsis edilmişti ve Anuş Tegin taştdâr olduğunda Hârizm şahneliği de onun uhdesine geçti; ancak merkezden ayrılamadığı için burasını nâibleri vasıtasıyla yönetti. Bu tür iktâ askerî iktâdan da farklıydı; çünkü askerlerin erzak temini için değil memurun daha faal olmasını sağlamak için verilmekteydi. Kendilerine hizmet karşılığı iktâ tevcih edilenlerin menşurları tahta geçen hükümdar tarafından yenilenirdi. Selçuklular döneminde vezir iktâları genellikle toprağın üretiminin onda biri nisbetindeydi (İbn Hallikân, V, 144). Nizâmülmülk, Melikşah'ın huzurunda Seyyidürrüesâ Ebü'l-Mehâsin tarafından sultanın gelirlerinin onda birini alıp şahsı için kullanmakla suçlanmış, o da bunu ordunun ihtiyaçları, zekâtlar, hediyeler ve evkaf için harcadığını söylemişti (İbnü'l-Esîr, X, 123). Nizâmülmülk'ün iktâ olarak elinde bulundurduğu topraklara Melikşah tahta çıktıktan sonra Tûs şehrini de ekledi (a.g.e., X, 83). Ömür boyu tahsis edilen bir emlâk, babadan oğula geçen tasarruf hakkı veya para bağışı tarzında ortaya çıkan şahsî iktâlar da (birtür emeklilik maaşı) vardı.

Hatunlara ve halifelere hayatlarını sürdürebilmeleri için verilen iktâlar bu türdendir.

İdarî iktâların belli tip topraklarla sınırlandırıldığına dair kesin bir delil yoktur. Mîrî, mülk veya vakıf olmasına bakılmaksızın her tür arazi idarî iktâ olarak verilebilmekteydi. Belli bölgelerde, özellikle uzun süre başşehirlik yapan İsfahan'da iktâ arazilere rastlanmamaktadır. Selçuklular'ın son zamanlarında İsfahan civarındaki bölgelerin bazıları divana, bazıları ise şahıslara aitti. İktâ yoluyla merkezî hükümetin kontrolünden çıkan toprakların miktarı değişmekteydi; bunların Melikşah'ın ölümünden (485/1092) sonra arttığı görülmektedir. Muhammed Tapar'ın ölümünden (511/1118) sonra orta, batı ve güneybatı İran'da iktâ olarak verilen arazilerin miktarı öyle bir dereceye ulaşmıştı ki merkezî hükümetin gelirleri, emîrlerinkinden daha güçlü bir orduyu ayakta tutmaya yetmiyordu. Devletin son yıllarına rastlayan iç mücadeleler sırasında verilen iktâların tasarruf hakkı süresi daha uzundu ve bunların miras yoluyla evlâda intikaline daha sık rastlanıyordu. İktânın sürekliliği ve muktaın buna nisbetle elde ettiği güç himaye, satın alma veya gasp yoluyla o civarda başka araziler edinmesine imkân sağlamıştır. Böylece zamanla iktâ çeşitli aşamalardan geçerek mal sahipliğine yaklaşan bir konuma dönüşmüş, köylüler de vergilerini ödemeden toprağı terketmelerine yasak getirilmesi ve vergilerin muktaın isteğine göre ödeyemeyecekleri derecede arttırılmasından dolayı toprağa bağlı yarı köleler haline gelmişlerdir.

İktâ sistemini Anadolu topraklarına Selçuklular'ın getirdiği kanaati yaygındır. Kitabına XII. yüzyılın sonlarıyla başlamasına rağmen Anadolu Selçukluları hakkında en önemli kaynak olan İbn Bîbî'nin birçok ifadesi, en azından Moğol işgali öncesinde askerî ve idarî iktâların Anadolu'da çok yaygınlaşmış olduğunu göstermektedir. İbn Bîbî, I. İzzeddin Keykâvus'un divanınca tevcih edilen bir iktânın menşurunda arazinin herhangi bir eksiltme yahut değiştirmeye tâbi tutulamayacağını ve muktaın eceliyle ölümü halinde ailesine veya yakınlarına kalacağını yazdığını söylemekte ve 100 iktânın emîr-i meclis tarafından seçilen süvarilere verildiğini, I. Alâeddin Keykubad'ın 623'te (1226) Eyyûbîler üzerine yaptığı seferde yararlık gösteren gulâm ve emîrlere ihsanlarda bulunup iktâlarını arttırdığını, Yassı Çimen Savaşı'ndan sonra Selçuklular'ın hizmetine giren Hârizmli kumandanlarına Erzincan, Amasya, Lârende ve Niğde'nin iktâ

edildiğini bildirmektedir (el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, I, 128, 165-166, 289, 435). Muktaʿ, tasarrufuna verilen topraklarda yaşayan insanların menşurda belirlenmiş olan vergi, hak ve yükümlülüklerinde herhangi bir değişiklik yapamaz, çiftçiden "bir kuş kanadı kadar" fazla talepte bulunamazdı (a.g.e., I, 477-478). Yeni ele geçirilen topraklar divan defterlerine kaydedilir ve sultanın uygun gördüğü kişilere verilirdi. Tahta çıkan her sultan iktâlar dağıtır ve eski menşurları yenilerdi. Sultan I. Alâeddin Keykubad da böyle yaparak Kastamonu Beyi Hüsâmeddin Çoban'a o yöreyi bağışlamış (a.g.e., I, 220) ve bölge daha sonra onun oğullarına intikal ederek Çobanoğulları Beyliği'nin arazisini oluşturmuştu. Yine Alâeddin Keykubad, isyancılardan Kemâleddin Kâmyâr'ın perişanlığını görünce onu bağışlamış ve ayrıca kendisine o zamana kadar 100.000 akçe geliri ve altmış sipahisi bulunan Sivas'a bağlı Zara'yı iktâ etmişti (a.g.e., I, 272-273 [trc. Mürsel Öztürk], I, 290). Bu kayıt, bir iktânın maddî değeri ve askerî gücü hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır.

Genel iktâ uygulamasına esas oluşturan husus gelirin tevcihiydi. Devlet, iktâ edilen tarım topraklarının ve çayırların denetim ve malî haklarını kendi elinde tutuyordu. Ancak Moğol işgalinden önce bu sistemin gevşediği ve özel mülklere yakın haklara sahip iktâların verilmeye başladığı

görülmektedir. Mülk ve diğer araziler gibi iktâların da tayin, tevcih ve tahrir işlemleriyle menşur ve beratlarının düzenlenmesi pervânenin nezâreti altında Dîvân-ı Pervânegī'de, bunların vergilerinin tesbiti, hesaplanması, toplanması gibi malî işlemleri ise müstevfî nezâretinde Dîvân-ı İstîfâ'da yapılmaktaydı. Moğol işgali sonucunda rejimin dağılması, devlet topraklarının kaybedilmesi pahasına olmakla birlikte iktânın, özellikle iktâu't-temlîkin önemini arttırmıştır. IV. Kılıcarslan'ın Erzincan civarındaki toprakları emîrlerine iktâ olarak dağıtıp daha sonra kardeşi II. İzzeddin Keykâvus'u yenmesi halinde bunları kendilerine temlîk edeceğine dair söz vermesi bunun bir örneğidir (Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 486). Bu sürecin uzun müddet devam ettiği anlaşılmaktadır. Argun Han'ın, daha sonra da Gāzân Han'ın aslı mîrî arazi olan, ancak zamanla fiilî olarak özel mülkiyete geçmiş bulunan toprakları eski haline dönüştürme teşebbüsleri mülk sahiplerinin isyanı üzerine sonuçsuz kaldı ve bir defaya mahsus olmak üzere altmış tümen (600.000 dinar) karşılığında yine ellerinde bırakıldı. Olcaytu Han zamanında da Anadolu'ya vezirlikle

gönderilen Ahmed Lâkûşî'nin mîrî arazileri iktâ sahiplerine sattığı ve böylece bu iktâların özel mülkiyete dönüştüğü bilinmektedir. Selçuklu mîrî arazisinin XIII. yüzyılın ortalarından itibaren siyasî istikrarsızlık sebebiyle hızlı bir şekilde özel mülkiyete dönüşmesi, mâlikâne-divanî denilen bir toprak rejiminin ortaya çıkmasına yol açmış ve ileride Osmanoğulları ile diğer beyliklerin uygulayacağı Selçuklu iktâsının bir uzantısı olan timar sistemi bu ara rejim dolayısıyla uzun süre gecikmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 41, 51, 94, 107, 120, 126-128, 170, 203; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (Ateş), I, 126, 128; II, 356; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 83, 123, 236, 520; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 161; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 144; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, I, 128, 165, 166, 210, 220, 272-273, 289, 362, 435, 477-478; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 150, 186, 290, 305, 433-434; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 161, 162, 182, 299; Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, ʿİḳdü'l-ʿulâ li'l-mevḳıfi'l-aʿlâ (nşr. Ali Muhammed Nâînî), Tahran 1311 hş., s. 74; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 486; a.mlf., Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 69-91; a.mlf., "İktâ", İA, V/2, s. 949-959; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1983, s. 36-50; a.mlf., "Hârizmşahlar", İA, V/1, s. 280-282, 290-292; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 101-115; a.mlf., "Eqṭāʿ", EIr., VIII, 520-533; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, bk. İndeks; a.mlf., "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II: Selçuklu Devri Devlet Teşkilâtına Dâir Yazılmış Bir Eser Münasebetiyle", TAD, II/2-3 (1964), s. 328-329, 345-352, 356-358, 361-362; M. Said Polat, Moğol İstilâsına Kadar Türkiye Selçuklularında İçtimaî ve İktisadî Hayat (doktora tezi 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 109-125; Abdul Azīz al-Dūrī, "The Origins of Iqtāʿ in Islam", al-Abhath, XXII/1-2, Beirut 1969, s. 12, 18; Alessio Bombaci, "The Army of the Saljuqs of Rūm", Annali, XXXVIII,

Napoli 1978, s. 343-369; Claude Cahen, “Teṭavvürü’l-iḳṭâᶜi’l-İslâmî mâ beyne’l-ḳarneyni’t-tâsiᶜ ve’ş-şâliş ᶜaşer” (trc. George Ketûre), el-İctihâd, sy. 1, Beyrut 1988, s. 193-242; a.mlf., “Iḳṭāᶜ”, EI² (İng.), III, 1088-1091.

Sadi S. Kucur

FIKIH.

İktâ konusu, tarih boyunca geliştirilen iktisadî sistemlerin en belirleyici kriterlerinden biri olan mülkiyet sistemi içinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim İslâm tarihindeki toprak sistemlerini, Marksist nazariyede önemli yer tutan Asya tipi üretim tarzı modelini ve İslâm sosyalizmi tezini temellendirmede ileri sürülen görüşler, kamu otoritesinin mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkının sınırı ve bununla bağlantılı olarak iktâ konusunda odaklanmaktadır. Dolayısıyla kamu otoritesinin mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkıyla ilgili telakkiler iktânın mahiyeti ve hükmü konusunda önemli rol oynar. Öte yandan bu konudaki hukuk doktrini, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde başlayan ve giderek teamül halini alan uygulamalardan hareketle oluşturulduğu için tarihî tecrübenin gelişim seyrini ve hareketliliğini yansıtan bir içeriğe sahiptir. Fakihler de bu konuda mevcut tatbikatı tasvir etmeyi, gerekiyorsa eleştirmeyi ve böylece hukukun genel ilkeleri açısından uygulayıcılara yol göstermeyi hedeflemişlerdir. İktâ konusu klasik dönem fıkıh literatürünün vakıf, cihad, maden, ihyâü’l-mevât gibi arazi hukukuyla doğrudan veya kısmen ilgili bölümlerinde veya emvâl, haraç, el-ahkâmü’s-sultâniyye türü eserlerde böyle bir yaklaşımla ele alınır. Bunun sonucu olarak literatürde iktâya konu olan taşınmaz malların özellikleri, kamu otoritesinin bunları tahsis yetkisi ve şekli, iktâdârda aranan şartlar, tahsisin devamlılık arzedip etmeyeceği ve dolayısıyla iktâ ile mülkiyet naklinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gibi hususlarda ayrıntılı fıkhî tartışmalara rastlanır.

İktâ konusunda Kur’an’da hüküm bildiren sarih bir âyet yoktur. Bu husustaki görüşler Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarına dayandırılmaktadır. Ayrıca sahâbe devri uygulamaları, bilhassa Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemindekiler sünnete açıklık getirmesi açısından özel öneme sahiptir. Ayrıca iktânın cevazı hususunda icmâ vardır. Resûl-i Ekrem çok sayıda kimseye farklı mülâhazalarla iktâda bulunmuştur. Bu iktâların

büyük kısmı müellefe-i kulûba, bir kısmı da âtıl duran tabii kaynakları verimli hale getirmek için yapılmıştır. Bunlar gerçekleştirilirken hem kamu yararı hem de özel mülkiyet korunmuştur (Hz. Peygamber'in yaptığı iktâlar hakkında bk. Muhammed Hamîdullah, s. 260, 269, 311, 313, 318-321). Resûl-i Ekrem ve özellikle Hz. Ömer dönemi iktâ uygulamalarının sistemleştirilmesinden sonra İslâm arazi hukukuyla ilgili esaslar netleşmeye başlamıştır. Sonraki dönemlerde bu uygulamalar esas alınarak yerine ve zamanına göre iktâ kavramının kapsamı genişletilmiş ve değişik isimlerle muhtelif iktâ şekilleri geliştirilmiştir. Bu durum, iktâ şekilleri ve bunların hükmü konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıklarının doğmasına sebep olmuştur.

İslâm hukukçuları iktânın, müslüman ya da müellefe-i kulûbdan olup beytülmâlden istihkak sahibi kişilere hakları nisbetinde yapılabileceği hususunda fikir birliği içindedir. Hz. Peygamber'in tahsis ettiği iktâlardan müellefe-i kulûba yapılmış olanlar önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Ebû Bekir döneminde de bazı kabile reislerine aynı amaçla iktâlar yapıldığı, Hz. Ömer devrinde ise bu tür iktâların azaldığı, önceden yapılanların denetlendiği ve âtıl bırakılan bazılarının tamamen ya da kısmen iptal edildiği görülmektedir. Beytülmâlden hak sahibi olmayanlara iktâ yapılması hususunda ise görüş ayrılığı vardır. Hazineye ait taşınmazlardan beytülmâlden istihkakı bulunmayanlara iktâ yapılması Mâlikîler'e ve Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre câiz değildir. Çünkü beytülmâl üzerinde bütün müslümanların hakkı vardır. Şâfiîler'le Ebû Yûsuf gibi bazı Hanefîler kamu yararı gerektirdiği takdirde buna cevaz vermektedir.

Çeşitleri. En geniş şekliyle iktâ iktâu't-temlîk, iktâu'l-istiğlâl ve iktâu'l-irfâk olmak üzere üçe ayrılmaktadır. a) İktâu't-temlîk. Taşınmazlar üzerinde özel mülkiyet doğuran sebeplerden biridir. Bu tür iktâlar iktâdârın diğer özel mülkleri gibi kira, âriyet, alım satım, hibe, miras vb. akidlere konu olabilir. Bir kimsenin kendisine iktâ edilen araziyi vakfetmesinin hükmü mülkiyetin sübûtuna bağlıdır. Vakfa konu olan arazinin iktâdârın mülkiyetine geçtiği hukuken sabitse vakıf sahihtir, aksi takdirde sahih olmaz. Temlîken iktâ üç türlü taşınmazdan yapılabilir: Mevât arazi, mâmur (âmir) topraklar ve madenler. Hukukçuların çoğunluğu, hazine malından olmayan mevât ve sahipsiz âtıl arazi gibi taşınmazların iktâsının onu ihya

ederek kamu yararına işleteceği düşünülen herkese yapılabileceği hususunda fikir birliğine varmıştır. Mâlikîler'e göre düşmanlardan silâh zoruyla alınan mevât topraklar temlîken iktâ edilebilir. Hz. Peygamber'in, ölü bir araziyi tarıma elverişli hale getirenin ona sahip olacağına dair hadislerini ve bu yöndeki uygulamalarını dikkate alan fakihler, mevât toprakların uygun görülen kimselere ihyâ için iktâ edilebileceği görüşündedir. Kamu yararı gözetilerek ihyâ maksadıyla iktâ edilen topraklar üç yıl üst üste âtıl tutulursa Halife Ömer'in uygulamasına dayanılarak yetkili merci tarafından geri alınır. Ayrıca bir kimseye ihyâ edemeyeceği kadar büyük toprakların iktâsı câiz değildir. Gerek söz konusu sürenin bitiminden önce gerekse ihyânın gerçekleşmesinden sonra arazi işletildiği müddetçe iktâdan dönüş câiz olmaz; aksi bir davranış gasp sayılır (bk. İHYÂ). Ancak belli bir kullanıma tahsis edilmek şartıyla yapılan iktâlar şartın yerine getirilmemesi durumunda geri alınabilir. Ayrıca bir kişi sahip olduğu iktâyı kendi rızâsıyla iade edebilir.

Mâmur araziler iki sınıfa ayrılır. Birincisi sahipli topraklar olup ya dârülharpte ya da dârülislâmda bulunur. Dârülharptekiler fethin gerçekleşmesi şartına bağlanarak temlîken iktâ edilebilir ki buna "iktâu va'dî, iktâu taklîd" veya "iktâu'n-nefl" denir. Meselâ Hz. Peygamber, Temîm ed-Dârî ve Ebû Sa'lebe el-Huşenî'ye Şam bölgesindeki bazı yerlerin iktâsını vaad etmiştir. Bu iktâlar daha sonra o toprakları ele geçiren Hz. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bir rivayete göre Hz. Ömer, Temîm'in iktâsında arazinin gelirinin üçte birini imarı için ayırdıktan sonra üçte birini yolda kalmışlara tahsis etmiş, kendisine sadece üçte birlik kısmını bırakmıştır; ayrıca Temîm'e iktâ belgesini teslim ederken araziyi satmama şartını da getirmiştir. Halife Ömer, kabile reisi ve kumandan Cerîr b. Abdullah'a da maiyetiyle birlikte işletmek üzere Sevâd'ın üçte bir veya dörtte birini aynı şekilde iktâ etmiştir. İktâ vaadinin gerçekleştirilmesinde fetih şeklinin rolü ve ele geçirilen taşınmazlar üzerinde hak sahibi gazilerin rızâlarının alınmasının şart olup olmadığı gibi konularda İslâm hukukçuları arasında farklı görüşler mevcuttur (Mâverdî, s. 251; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 229-230). Pratikte çok az rastlanan bu iktâ şeklinin zikredilen ilk örnekleri, sonraki dönemlerde çeşitli maslahatlar gereği yapılan irsâdî vakıflar için bir model ve hukukî dayanak oluşturmuştur.

Dârülislâmdaki müslüman veya zimmîlere ait mâmur özel mülklerin

iktâsının câiz olmayacağı hususunda icmâ vardır. Dolayısıyla sahiplerinin mülkiyetinde bırakılan sulhen fethedilmiş toprakların iktâsı da câiz değildir. Hz. Peygamber'in Medine döneminin ilk zamanlarında hicret sebebiyle evsiz kalan bazı muhacirlere barınmaları için sahipli taşınmazlardan arazi ve evlik arsa veya ev iktâ etmesi bu umumi hükmün dışındadır (söz konusu tahsisler için bk. Şâfiî, IV, 42-45). Resûl-i Ekrem'in bu tasarrufu, genel kabul görmüş anlayışa göre mal sahiplerinin izni ve hatta teklifiyle yapılmıştır. Kaynaklarda iktâ kelimesiyle ifade edilmesine rağmen bu tahsisler iktânın terim mânasının kapsamına girmemektedir. Çünkü Arap dili uzmanları iktâ lafzının teknik anlamı yanında âriyet ve hatta iskân işlemini ifade için de kullanılabileceğini belirtmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ḳṭʿa" md.). Bu durumu dikkate alan bazı İslâm hukukçuları, Hz. Peygamber'in söz konusu tasarruflarını iâre olarak değerlendirmişlerdir. Bazı araştırmalara göre, Resûl-i Ekrem'in söz konusu iskân politikası örnek alınarak Hz. Ömer ve Osman zamanında çok sayıda kimseye farklı şehirlerde evler ya da evlik arsalar iktâ edilmiştir. Dârülislâmda olup özel mülkiyet altında bulunmayan mâmur topraklar ise üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, düşmanlardan savaş zoruyla ele geçirilip müslümanların maslahatı için kullanılmak üzere kamu otoritesinin tasarrufu altına konan humus ve savâfî statüsündeki arazilerdir. Halife Ömer buraları iktâ etmek yerine beytülmâl adına işlettirmiş, Halife Osman ise kamu yararı gereği kiraya karşılık gelecek belli bir bedelle sadece kullanım hakkını iktâda bulunmuştur. Son uygulama "icâreten iktâ" olarak da anılmaktadır. Bazı İslâm hukukçuları, kamu otoritesinin savâfî üzerindeki tasarruf yetkisinin kötüye kullanılmasını önlemek için onların mülkiyetinin değil işletme hakkının iktâ edilebileceğini söylemişlerdir. Bu tür arazilerin bütün müslümanlara vakıf hükmünde olduğunu söyleyen Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bunların mülkiyetinin kimseye temlik edilmesine cevaz verilemez. Ebû Yûsuf gibi bazı Hanefîler, kamu yararı gerektirdiği takdirde bunların mülkiyet ya da menfaatinin iktâsına cevaz vermektedir. Özel mülkiyette bulunmayan mâmur toprakların ikincisi haraç arazileridir. Bunlar ya eski sahiplerinin mülkiyetinde bırakılmıştır ya da bütün müslümanlara vakıf hükmünde olup her iki halde de temlîken iktâ câiz değildir. Üçüncüsü, sahipleri hiçbir mirasçı bırakmadan öldüğü için beytülmâle intikal eden mallardır. Beytülmâlden istihkakı bulunanlara vakıf hükmünde olduğunu düşünenlere göre bu tür taşınmazların iktâsı câiz değildir. Kamu otoritesinin kararı olmaksızın kendiliğinden vakıf hükmü

kazanmayacağını ileri sürenlerden bir kısmı iktâsının cevazını, diğer bir kısmı ise aksini savunmuştur.

Kamu malı olan ya da kamunun yararlandığı arâzî-i mahmiyye veya arâzî-i mürfeka kapsamına giren otlak, yaylak, kışlak, baltalık, koruluk, harman alanı, köy meydanı, su rezervi, tuzla, yol, pazar yeri, park vb. taşınmazların temlîken iktâ edilemeyeceği hususunda görüş birliği vardır. Ayrıca hukukçuların çoğunluğuna göre mâmur arazinin harimi de iktâ edilemez (bk. HARİM).

Hz. Peygamber'in yaptığı iktâlar arasında madenlerin de yer aldığı bilinmektedir. Onun Bilâl b. Hâris el-Müzenî'ye, Kabeliye adlı geniş bir araziyi içindeki altın madeniyle birlikte iktâ etmesi hakkındaki bilgiler (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36), genel mânada iktâ ve özellikle de maden iktâsının hükmü açısından önemlidir. Halife Ömer, Bilâl'in işletemediği kısımları alıp müslümanlara taksim etmiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 93).

Gerek Resûl-i Ekrem'in gerekse Hz. Ömer'in bu tür taşınmazların iktâsına ilişkin farklı uygulamalarını dikkate alan müctehidler her madenin iktâ edilemeyeceği görüşünü ileri sürmüştür. Ayrıca bazılarına göre iktâdâr madenin mülkiyetine, diğerlerine göre ise şartlarına uygun olarak işlettiği sürece işletme hakkına

sahip olur. Meselâ Şâfiî, Hanefî ve Hanbelîler'e göre kamunun istifadesine açık olup kullanımı belli bir maliyeti gerektirmeyen yer üstü minerallerinin hiçbir surette iktâsı câiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber, Ebyaz b. Hammâl el-Müzenî'ye iktâ ettiği bir arazide tuzla olduğunu öğrenince araziyi geri almıştır. Belli bir işletme maliyeti gerektiren yer altı minerallerine gelince, bazı Şâfiîler ile Hanbelîler ihya edilmesi için temlîken iktâsının câiz olacağı görüşünü savunurken bazıları da aksini ileri sürmüştür. İkinci gruba girenlerden bir kısmına göre yer üstü minerallerinde olduğu gibi bunların da hiçbir surette iktâsı câiz değilken diğer bir kısmına göre ise ancak istiğlâl veya irfâk iktâsına cevaz verilebilir. Cevazına hükmedenler de maden iktâsını bir kimsenin işletebileceği kadarla sınırlamış, âtıl bırakılması halinde kamu otoritesinin işletmeye icbar veya tahliye yetkisini tanımıştır. Bunlara göre ayrıca madenin vergisinin de kesintisiz şekilde ödenmesi gerekir.

Her ne kadar İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre iktâu't-temlîk ile mülkiyet nakli gerçekleşirse de Hz. Ömer'in böyle bir akde konu olan araziyi, ardarda üç yıl âtıl kalması durumunda iktâdârdan alıp kamu yararı gereği başka birine verme politikası dikkate alınırsa, iktâ ile sağlanan mülkiyetin diğer yollardan elde edilenler seviyesinde olmadığı kanaati uyanmaktadır. İktâ işleminin, malın mülkiyetini değil sadece faydalanma veya işletme hakkını sağlayacağına dair doktrin de Hz. Ömer'in bu türden uygulamalarına dayandırılmaktadır. Hatta İslâm sosyalizmi tezini benimseyenler, mülkiyetle ilgili meselelerde onun söz konusu tatbikatını delil olarak ileri sürmektedir. Bu açıdan Hz. Ömer'in bazı taşınmazları müşterek kullanıma tahsisi esnasında dile getirdiği, hadis olarak da nakledilen, "Kullar Allah'ın kulları, mal Allah'ın malı" (Yahyâ b. Âdem, s. 91; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 395) ifadesi de önemlidir. Buna karşılık iktâ ile mülkiyet naklinin gerçekleşeceğine dair görüşün savunulması sadedinde, Hz. Ömer'in bu tür uygulamalarının kamu yararı gereği özel mülkiyete müdahale sayılması gerektiği, savaşla ele geçirilmiş bazı arazileri hak sahibi gazilere dağıtmamasında da yine aynı yaklaşımın ortaya konulduğu ileri sürülmektedir.

b) İktâu'l-istiğlâl. Gerçek kişilerin mülkiyet, faydalanma ya da işletme hakkına sahip olmadığı ve iktâsından kamunun zarar görmeyeceği haraç veya öşür arazisi gibi bir taşınmazın mülkiyetini değil sadece kullanım hakkını sağlayan iktâdır. Buna iktâu'l-imtâ' veya iktâu'l-intifâ' da denmektedir. Mâlikîler'e göre düşmanlardan silâh zoruyla alınan mâmur topraklar bütün müslümanların istifadesine sunulmuş vakıf arazi hükmündedir ve ancak iktâu'l-imtâa konu olabilir. Bu hususta Şâfiîler de aynı görüşü paylaşmaktadır (bu tür toprakların mülkiyeti konusundaki görüşler için bk. FEY). Hanefîler'e göre haraç arazisinin ürününün veya haraç gelirinin, yani onlardan faydalanma imtiyazının, beytülmâl üzerinde hak sahibi olup toprağı bizzat işleten vergi mükellefine ya da bir başkasına tahsisi de bu gruba girer. Ancak öşür gelirinin bu yolla tahsisinin câiz olmayacağı hususunda icmâ vardır (bk. HARAÇ). Bazı kamu personelinin ücretlerinin çeşitli devlet gelirlerinin havalesiyle ödenmesi usulü Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle ordu mensuplarına hizmetlerinin karşılığı olarak haraç gibi bazı vergilerin toplama imtiyazının verilmesi uygulaması zamanla askerî iktâları

doğurmuştur. Bir iktâdâr, sadece kullanım hakkına mâlik olduğu taşınmazı başkasına kiralayabilir veya âriyet olarak verebilir. Bu hüküm, kiracının tasarrufu altındaki taşınmazı başkasına kiralamasının cevazına benzetilmektedir. İktâdârın ölümü veya iktânın geri alınması durumunda mülkün el değiştirmesi sebebiyle kira akdi düşer. İbn Âbidîn'e göre kiraya cevaz ancak tarım için olması şartıyla verilebilir; eğer arazi o sırada bazı çiftçiler tarafından işletiliyorsa onlardan başkasına kiralanması câiz değildir. Ayrıca mültezime kiralanması da sahih olmaz. İntifâ hakkı devlet başkanı tarafından babadan oğula miras kalacak şekilde iktâ edilebilir. Ancak devlet başkanının halefi bu kaydı geçersiz sayabilir. Mülkiyetinin beytülmâle ait olduğu görüşünü savunanlara göre madenler iktâu't-temlîkin değil iktâu'l-istiğlâlin konusuna girer. İmam Şâfiî bu görüşe yakın görünmektedir. Mâlikîler, yetkili merciin, hazineye ait haraç topraklarından veya diğer akarlardan sağlanan mahsulün intifâ hakkını sivil ya da askerî görevlilere erzak olarak kullanılmak üzere ikinci bir emre kadar iktâ edebileceği kanaatindedir. Eğer iktâ, savaş için hazırlık yaparak gereği halinde orduya katılmak koşuluyla verilmişse iktâdâr intifâ hakkını kamu otoritesinin iznini almaksızın başkasına devredemez. Çünkü beytülmâlden yapılan bu tür iktâlar, kamu yararına uygun olarak yetkili merciin koştuğu şartlar doğrultusunda kullanılmalıdır. Bir kimseye, kendisine şart koşulan hizmetin mukabili olan miktardan fazlası iktâ edilmişse aradaki fark emanet hükmündedir ve beytülmâle iadesi gerekir. İktâdâr, intifâ hakkına sahip olduğu toprağı başkasına kiralar ve akid süresinin bitiminden önce ölürse yetkili merci sözleşmenin tamamlanmasına ve kira bedelini mirasçıların almasına izin verir. Gayri lâzım ve sınırlı süreli bir akid olduğu için iktâu'l-istiğlâl yetkili merci tarafından kamu yararı icabı geri alınabilir ya da bir başkasıyla değiştirilebilir. İktâdârın ölümü veya yeni bir iktâu'l-istiğlâle sahip olması halinde öncekinin intifâ hakkı düşürülüp başkasına devredilebilir. Sonuçta bütün müslümanlara vakıf hükmünde olan hazine arazileri üzerinde temlik değil istiğlâl iktâsı geçerlidir. Şâfiîler ve Hanbelîler ile Hanefîler'in çoğunluğuna göre kamu yararı gerektirdiği takdirde hazineye ait harâcî ve öşrî arazilerin intifâ hakkı bir kimseye örf gereği belli bir süre veya ömürle sınırlı olarak iktâ edilebilir. Sürenin bitimi ya da iktâdârın ölümünden sonra söz konusu iktâ beytülmâle geri döner. Bu tür iktâların iktâdârca kiraya verilmesi yetkili merciin iznine veya bu işlemi tecviz eden yerleşik bir örfün varlığına bağlıdır. Madenlerin iktâsına bazı İslâm hukukçularınca iktâu'l-istiğlâl, bazılarınca da iktâu'l-irfâk içerisinde

yer verilmektedir. Neticede her iki gruba göre de iktâdâra madenin mülkiyeti değil şartlara riayet edildiği sürece işletme imtiyazı verilmektedir.

c) İktâu'l-irfâk. Kamuya ait pazar yerleri, konaklama yerleri ve su rezervlerinden istifade, geniş yolların kenarlarında oturma, tezgâh açma, gölgelik asma ya da hayvan bağlama gibi faydalanma önceliklerinin tahsisidir. Hanbelî ve Şâfiîler'e göre kamu yararı bulunması halinde bu tür iktâlar câizdir. Kamu yararı ortadan kalkınca yetkili merci tarafından geri alınır. Bu tür iktâlar iktâdârın ölümüyle miras hükümlerine tâbi olmaz.

İktânın bedelsiz yapılması asıldır. Bununla birlikte Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler ile Şâfiîler'den bazılarına göre bir defaya mahsus ya da her yıl ödenmek üzere belli bir bedel karşılığında iktâ yapılması da câizdir. Bu durumda iktânın bedeli beytülmâle aktarılır. Ancak bazı Şâfiîler iktânın bir çeşit atıyye, hibe veya teşvik olduğu gerekçesiyle bedel karşılığında yapılmasına cevaz vermemektedir; çünkü bedel talebi satış akdinin özelliğindendir.

Belli bir bedel ya da takas karşılığı yapılan iktânın tazminatsız geri alınması câiz olmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳṭʿa" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳṭʿa" md.; Buhârî, "Cizye", 4, "Ḫumus", 19, "Müsâḳāt", 14-15; İbn Mâce, "Rehin", 17; Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (Abdülazîz b. M. er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk, nşr. A. Ubeyd el-Kubeysî içinde), Bağdad 1973, I, 393-402, 416-428; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1347, s. 77-81, 91, 93; Şâfiî, el-Üm, IV, 42-50; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 367-373, 395; Kudâme b. Caʿfer, el-Ḫarâc (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 170-174; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 248-258; Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 227-236; Kâsânî, Bedâʾiʿ,

VI, 194; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 155-166; Nevevî, el-Mecmûʿ, XV, 227-233; Süyûtî, el-Ḥâvî li'l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 170-175; İbn Nüceym, Risâle fî beyâni'l-iḳṭâʿât ve maḥallihâ ve men yestaḥiḳḳuhâ (Resâʾilü İbn Nüceym, nşr. Halîl el-Meys içinde), Beyrut 1400/1980, s. 144-148; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 341-342, 349-351; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 348-353; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 254-266; Mustafa Sibaî, İslâm Sosyalizmi (trc. A. Niyazoğlu), İstanbul 1976, s. 168-175; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period, Lahore 1979, s. 38-72; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 260, 269, 311, 313, 318-321; Abdurrahman M. M. Abdülkādir, Temellükü'l-arâżî bi'l-iḳṭâʿ ve iḳṭâʿu'l-meʿâdin, Kahire 1413/1993; Fuâd Halîl, el-İḳṭâʿu'ş-şarḳī: Beyne ʿalâḳāti'l-mülkiyye ve niẓâmi't-tevzîʿ, Beyrut 1416/1996, s. 119-308; Sîr el-Bâz el-Arînî, "el-İḳṭâʿ fi'ş-şarḳı'l-evsaṭ münẕü'l-ḳarni's-sâbiʿ ḥatte'l-ḳarni'ş-şâliş ʿaşeri'l-mîlâdî: Dirâse muḳārene", Câmiʿatü ʿAyni'ş-şems Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, IV, Kahire 1957, s. 113-148; M. Abdülkādir Hıreysât, "el-Ḳaṭâʾiʿ fî ṣadri'l-İslâm", Dirâsât târîẖiyye, sy. 27-28, Dımaşk 1987, s. 67-98; Mahmûd İsmâil, "el-İḳṭâʿ fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, XI, Küveyt 1410/1990, s. 7-72; Cl. Cahen, "Iḳṭāʿ", EI² (İng.), III, 1088-1091; "Iḳṭâʿ", Mv.Fİ, XXIII, 6-18; "Iḳṭâʿ", Mv.F, VI, 80-86; Mehmet Erkal, "Ganimet", DİA, XIII, 351-354; A. K. S. Lambton, "Eqṭāʿ", EIr., VIII, 520-533.

Beşir Gözübenli

İKTİBAS

(الاقتباس)

Kur’an ve hadisten alınmış bir ibareyi cümleye yerleştirmek anlamında edebî sanat.

Sözlükte “ateşten köz almak” mânasına gelen iktibâs mecazi olarak “bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek” anlamında da kullanılır. İfadeye canlılık ve sıcaklık kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için Kur’an veya hadisten yapılan iktibaslar edebî bir sanat kabul edilmiştir. Alınan âyet ve hadis metinleri kolayca tanınacağı için kaynak gösterilmez, alıntının söz arasına ustalıkla yerleştirilmiş olması şartı da bu tür ifadelere imkân vermez. Dolayısıyla, “Allah ve Peygamber şöyle buyurdu” gibi ifadelerle yapılan iktibas sanat sayılmaz. Alıntının en az bir terkip olması gerekir. Bu bakımdan söz içinde Kur’an ve hadislerde geçen kelimelerin tek başına kullanılması iktibas kabul edilmediği gibi uzun iktibaslar yapılması da uygun görülmemiştir.

İslâm’ın ilk dönemlerinden beri iktibas bilinmektedir. Resûl-i Ekrem dualarında, hutbelerinde Kur’an’dan iktibaslar yapmıştır. Kur’an’la süslenmeyen hitabelere “betrâ” (güdük, hayırsız) adı verilmiştir. İmrân b. Hıttân’ın Ziyâd b. Ebîh’in (veya İbn Ziyâd) huzurunda irad ettiği bir hutbe edipler tarafından müzakere edilmiş ve içinde Kur’an’dan bir parça bulunsaydı bu zatın Araplar’ın en büyük hatibi olacağı sonucuna varılmıştır (Câhiz, II, 6, 118). Başlangıçta tazminin kapsamı içinde değerlendirilen iktibas, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren bu sanatın kapsamından çıkarılarak Kur’an ve hadis tazminine iktibas adı verilmiştir. Ancak Kur’an’dan yapılan nakillerin iktibas olduğunda ittifak bulunduğu halde hadis iktibaslarını tazmin kapsamı içinde görenler de vardır. Bazı âlimler, iktibasın kapsamını genişleterek bütün ilim dallarından yapılan nakillerin iktibas olduğunu söylemişlerdir.

İktibas nesirden ziyade nazımda söz konusudur. İktibas edilen kısım ya asıl anlamı ile veya değişik bir anlamda kullanılır. Meselâ Kur’an’da “ekin

bitmez vadi” (Mekke vadisi) ifadesi (İbrâhîm 14/37) gerçek mânasındadır. Yazdığı methiyenin karşılığını alamayan İbnü’r-Rûmî ise bunu mecazi anlamda (hayırsız, cimri kimse) iktibas etmiştir: لئن أخطأت في مدحك / ما أخطأت في منعي//لقد أنزلت حاجاتي / بواد غير ذي زرع (Ben seni övmekle hata etmiş isem de sen beni ihsanından mahrum etmekle hata etmedin. Çünkü ben gerçekten ihtiyaçlarımı ekin bitmez bir vadiye konuk etmişim; Teftâzânî, s. 431). İktibas edilen metinde vezin, kafiye, seci vb. zaruretlerle asıl anlamı bozmayan değişikliklerin yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. إنّا لله وإنّا إليه راجعون(Şüphesiz ki biz Allah’a aitiz, dönüşümüz de O’na olacaktır; el-Bakara 2/156) âyetinin şu mısradaki iktibasında böyle bir değişiklik söz konusu olup bir arkadaşının ölüm haberini alan şair şöyle demiştir: قد كان ما خفت أن يكونا / إنّا إلى الله راجعونا (Olmasından korktuğum şey olmuştur; gerçi hepimizin dönüşü Allah’adır).

İktibasın fıkhî hükmü konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Hutbe, hitabe, mev‘iza, ahid, na‘t ve benzerlerindeki iktibaslar makbul; gazel, risâle ve kıssalardaki iktibaslar mubah sayılmış; Allah’ın zâtına nisbet ettiği ifadeleri insana uyarlayarak iktibasta bulunmak veya ciddiyetten uzak şiirlerde, müstehcen nazımlar içinde Kur’an’dan iktibaslar yapmak câiz görülmemiştir (Safiyyüddin el-Hillî, s. 326-327; İbn Hicce, s. 442).

Kur’an’da Câhiliye şiiriyle benzeşen ifadelerin bulunması, bazı eleştirmenleri Kur’an’ın eski Arap şiirinden iktibas yapmış olduğu kanaatine sevketmiştir. İbn Ebü’l-İsba‘, Mâide sûresinde yer alan kısas âyetinin (5/45) Tevrat’tan, Hz. Peygamber ile ashabının “ekin ve onun filizleri” temsiliyle anlatıldığı Fetih sûresinin son âyetinin de (48/29) Tevrat ve İncil’den iktibas edildiğini kaydeder (Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 52-53).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 6, 118; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1325, II, 250; Râdûyânî, Tercümânü’l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 118-127; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz, Kahire 1317, s. 112; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir, Kahire

1358/1939, I, 76-141; II, 341-342, 347; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 140-142; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 52-53; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa, Kahire 1369/1950, I, 136-139, 142-143, 144-146; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 509-514, 521-529; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 326-327; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1289, s. 430-436; Zerkeşî, el-Burhân, I, 483-485; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 184-189, 442-454; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, I, 111-113; D. B. Macdonald - S. A. Bonebakker, “al-Iḳtibās”, EI (İng.), III, 1091-1092.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Arap belâgatına bağlı olarak İran ve Türk edebiyatlarına da intikal eden iktibas, Türk edebiyatında yenileşme dönemine kadar âyet ve hadislerden seçilen ibarelerin aktarılması şeklinde kullanılmıştır. Daha sonra ise iktibas edilen metinler çok çeşitlenmiş ve her türlü nakil bu kapsama dahil edilmiştir.

İktibas, benzer özellikler gösteren irsâl-i mesel (îrâd-ı mesel), telmih ve mülemma‘ (ilmâ‘) gibi sanatlarla karıştırılmıştır. Ancak atasözleriyle örnek verme açısından irsâl-i meselden, cümle veya beytin tamamını aktarma bakımından tazmin, taştîr ve tahmisten, ibareyi esas lafzıyla nakletme yönünden telmihten ayrılmaktadır.

Türkçe belâgat kitaplarında çeşitli şekillerde tasnif edilen iktibas genel olarak iki başlık altında ele alınabilir. 1. Müstahsen İktibas. Söz veya yazıda şeriata aykırı düşmeyecek şekilde yapılan nakillerdir. Bu türde esas özellik aktarılan sözün asıl anlamı dışında kullanılamaz oluşudur. Müstahsen iktibas da ikiye ayrılır. a) Ahsen İktibas. İktibas edilen âyet veya hadis arasındaki uygunluğun hoş bir tesir bırakması, muhatapta heyecan uyandırması ve anlamı güçlendirmesinin yanında öğüt özelliği de taşımasıdır: “Katl ile zulm-i beşer eylemeden eyle hazer / Beşşiri’l-kātile bi’l-katli (katili ölümle ikaz edin) dedi Peygamber.” b) Hasen İktibas. Nakledilen âyet veya hadisle içinde zikredildiği ibare arasındaki ilginin

öğüt verme dışında yukarıdaki şartları taşımasıdır. Yahya Kemal'in, "Mesâğ olaydı eğer 'lâ şerike leh' derdim / Nazîri gelmedi âlemde hüsn ü ân olalı" beytindeki, "Onun eşi ve benzeri yoktur" (el-En'âm 163) âyeti bunun bir örneğidir. 2. Müstehcen İktibas. Âyet ve hadislerden şeriata aykırı ve İslâm âdâbına uygun düşmeyecek şekilde yapılmış aktarmalardır. Özellikle hiciv ve hezel türü şiirlerde dinî esasları hafife alan bu çeşit iktibaslardan kaçınılması tavsiye edilmiştir. Remzî'nin, "Ölürüz içmeyince bir dem mey / 'Ve mine'l-mâi külle şey'in hay" beytinde içkinin, "Biz her şeyi sudan yarattık" âyetinde ifade edilen hayat sebebi olma vasfı ile nitelendirilmesi ve içki içmeyince ölümün mukadder olacağına bu âyetin delil gösterilmesi müstehcen iktibasa bir örnek teşkil eder.

Bunun dışında iktibas tam ve nâkıs olarak da ikiye ayrılır. Bu türler, nakledilen âyet veya hadisin bütününün yahut bir kısmının aktarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bilhassa kısmî iktibaslarda vezin zarureti sebebiyle nakledilen metinler üzerinde birtakım tasarruflarda bulunulmuş, takdim tehirlerle bazı değişiklikler yapılmıştır. Nitekim müstehcen iktibasa örnek olarak verilen beyitteki âyetin aslı, "Ve cealnâ mine'l-mâi külle şey'in hay" iken vezin yüzünden kısaltılmıştır. Ahmed Paşa'nın, "Bîbekādır bu menzil ey ahbâb / 'Fettekullâhe yâ üli'l-elbâb'" beytindeki, "Ey akıl sahipleri Allah'a sığının" kısmı (et-Talâk 65/10) tam iktibasa örnektir. Metinde kullanılan lafzın Kur'an ve hadiste aynen yer almadığı, fakat bu mânaya gelen farklı ibarelere dayandırılarak yapılan iktibaslar da vardır. Elvan Çelebi'nin, "Ey Hudâvend-i âlimü'l-esrâr / Mâlikü'l-mülk ü vâhidü'l-kahhâr" beytinin ilk mısraı buna örnek verilebilir. Nitekim buradaki "âlimü'l-esrâr" ibaresi, Allah'ın gizli ve açık her şeyi bildiğini ifade eden âyetlere (et-Tevbe 9/78; Tâhâ 20/7) dayanmaktadır. Şeyhî'nin bir na'tındaki, "Ey fahr-i halk kimde ola zehre medhine / Çün Hak dedi leamrüke levlâke ve'd-duhâ" beytinin ikinci mısraında önce Hicr sûresinin 72. âyetinin başında yer alan, Allah'ın Hz. Peygamber'in hayatı üzerine yemin edişine ait ibare, ardından, "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" anlamındaki kutsî hadisin ilk kelimesi, sonra da Resûl-i Ekrem'e müjde vermek için indirilen Duhâ sûresinin, "Kuşluk vaktine yemin olsun ki" mânasına gelen ilk âyeti nakledilerek tam ve nâkıs iktibaslar bir mısrada toplanmıştır (Tarlan, s. 210).

İktibas, Türk edebiyatında bilhassa yenileşme döneminden itibaren intihal

dışındaki bütün nakilleri içine alan bir terim olarak kullanılmaya başlanmış olup (Bilgegil, s. 268) edebî veya ilmî her türlü iktibasa “alıntı” denilmektedir. Böylece âyet ve hadislerden başka Arapça ve Farsça kelâmıkibarlar yanında meşhur mısralar ve sözler de iktibas kapsamına girmiş, hatta âyet ve hadisleri meâlen zikretmenin de iktibas çerçevesinde değerlendirildiği olmuştur. Nitekim Usûl-i Kitâbet (İstanbul 1298) adlı bir eserin son bölümü bu konuya ayrılmıştır. Nâmık Kemal’in mektupları, bu tür iktibasların ustaca kullanılışına olduğu kadar zenginlik ve çeşitliliğine de delil gösterilebilir. Devrin bu iktibas merakı, Muallim Nâci’nin Sânihâtü’l-Arab (İstanbul 1304) ve Sânihâtü’l-Acem (İstanbul 1304) isimli iki antoloji ile Emsâl-i Ali (İstanbul 1307) ve Hikemü’r-Rifâî (İstanbul 1304) adlı eserleri kaleme almasıyla sonuçlanmıştır.

Bir müellifin kendinden önce yaşamış bir kişinin fikrini alıp bunu kendi sanat anlayışı ve üslûbu içinde yeniden şekillendirerek kullanmasına “mazmun iktibası” denilir. Bilhassa Farsça şiirlerde yer alan birçok mazmunun Türk şairleri tarafından bazan aynen tercüme denilebilecek şekilde iktibas edildiği görülmektedir. Aralarındaki bazı farklara bakılmadan “tevârüd, taklid, tanzîr” adlarıyla da anılan bu çeşit iktibaslara Ali Nihad Tarlan Şeyhî Divanını Tedkik adlı eserinde pek çok örnek göstermiştir. Bunlardan biri şudur (s. 218): Şeyhî, Hz. Ali hakkında söylediği, “Âlî menâkıbını Alî’nin kim ede şerh / Hayy ü alîm dedi çü vasfında ‘hel etâ’” beytinin mazmununu Sa‘dî’nin, “Kesrâ çi zûr u zehre ki vasf-ı Alî küned / Cebbâr der menâkıb-ı ô güfte ‘hel etâ’” beytinden iktibas etmiştir. Şeyhî’nin beyti, Sa‘dî’nin mısralarıyla Dehr sûresinin (76. sûre, diğer adı İnsân’dır) 1. âyetinden yapılan iktibasa kadar aynıdır. İlk Osmanlı şairlerinde kuvvetle görülen İran etkisi dolayısıyla bunları tevârüdden ziyade mazmun iktibası saymak gerekir. Ömer Ferit Kam, Bâkî’nin Sa‘dî’den yaptığı benzer bir iktibası açıklarken böyle meşhur beyitleri mazmun iktibası saymak gerektiğini, şairlerin bu durumlarda iktibastan bahsetmemelerinin mâlûmu i‘lâm etmemek arzusundan kaynaklandığını, asıl beytin meşhur olması sebebiyle bu hali intihal kabul etmenin de mümkün olamayacağını belirtmektedir (Çeltik, s. 101).

Sözlüklerde âyetlerden, hadislerden ve edebî eserlerden örnek (şevâhid) verme de (istişhâd) bir nevi iktibastır. Ayrıca örnek metinlerin çoğunda sanatkârlar, önce kendi fikirlerini söyleyip daha sonra buna uygun ibareyi

zikrederek iktibas yapmayı tercih etmişlerdir. Ziyâ Paşa'nın, "Zâlimlere bir gün dedirir Hazret-i Mevlâ / Tallāhi lekad âserek'allāhu aleynâ" beytinin ikinci mısraı Yûsuf sûresinin, "Yemin ederiz ki Allah seni bizden üstün tutmuştur" meâlindeki 91. âyetinin bir kısmından aktarılmıştır. Bununla birlikte Mehmed Âkif, "Leyse li'l-insâni illâ mâ seâ derken Hudâ / Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha" beytinde, "İnsan için çalışmasının karşılığından başkası yoktur" meâlindeki Necm sûresinin 39. âyetini ilk mısraa yerleştirmek suretiyle iktibas etmiştir ve bu şekilde başka örnekler de mevcuttur.

Manzum kırk hadis tercümelerinde, hadis metinlerinin kıtaların son mısralarına yerleştirilmek suretiyle nakledilmesi de iktibas sayılabilir. Âlî Mustafa Efendi'nin kırk hadis tercümesinden alınan, "San'at-ı kesbe rağbet et her gâh / Onu bil devleti maâşâ güvâh / Hak sever kâsibi niteki Resûl / Dedi el-kâsibü habîbullah" kıtası buna bir örnek teşkil eder (Aksoy, s. 52-53). Fevzî-i Kefevî ile Okçuzâde'nin

kırk hadis tercümeleri de böyledir. Bunlarda hadislerin vezin zaruretiyle bazan kısaltılarak alındığı da görülmektedir. Türk edebiyatında âyet ve hadislerden lafzen iktibas edilerek kullanılmış 700'den fazla örnek Mehmet Yılmaz tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Bey, Mebâni'l-inşâ, İstanbul 1289, II, 77-81; Seyyid Mehmed Sîret, Usûl-i Kitâbet, İstanbul 1298, s.109-121; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 381-382; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 333-334; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 210-211, 218-219; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 61; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 268-269; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 465-466; Agâh S. Levend, Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar, İstanbul 1984, s. 101-106; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk

Hadis, Ankara 1991, s. 195, 220, 234; Hasan Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, İstanbul 1991, s. 52-53; Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, İstanbul 1992; Halil Çeltik, Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı, Ankara 1998, s. 101; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 240-242; Mustafa Uzun, "İstişhad", Nesil, sy. 44, İstanbul 1980, s. 32-33; "İktibâs", TDEA, IV, 356.

Mustafa Uzun

İKTİDÂ

(الاقتداء)

Namazda imama uyma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte, “bir kimseye uymak, yaptığını yapmak, onu örnek almak” anlamına gelen iktidâ, fıkıh terimi olarak cemaatle namaz kılan bir kimsenin imama uyması demektir. İmama uyan kimseye muktedî veya me’mûm, imama ilk rek‘attan itibaren sonuna kadar uyan muktedîye müdrik, baştan bir ve daha fazla rek‘atı imamla kılamayana mesbûk, baştan imama uyduğu halde daha sonra namazın bir rüknünü onunla kılamayan kimseye de lâhik denir.

Cemaatle kılınan namazın geçerli olabilmesi için hem imamda hem muktedîde bazı şartların bulunması gerekir. Cemaatin imama uymaya niyet etmesinin gerektiği konusunda fakihler görüş birliği içindedir. Niyetle iftitah tekbirinin arasının başka bir meşguliyetle bölünmemesi de şart koşulmuştur. Buna göre Hanefîler’e, Mâlikîler’e ve bazı Hanbelî fakihlerine göre iftitah tekbiri alarak tek başına namaz kılmaya başlayan kimsenin daha sonra oluşan bir cemaate uymaya niyet etmesi geçersizdir. Şâfiî fakihleriyle diğer bazı Hanbelî fakihlerine göre ise bu durumdaki kimsenin, ister namazın başında ister ortasında olsun sonradan oluşan bir cemaatin imamına uymaya niyet etmesi câizdir.

Mâlikî mezhebine ve Şâfiî mezhebinde kuvvetli görüşe göre beş vakit namazda olduğu gibi cuma ve bayram namazlarında da imama uymaya niyet etmek şarttır. Hanefî mezhebiyle Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre ise cuma ve bayram namazları cemaatsiz kılınamayacağından bu namazlara niyet yeterli olup ayrıca imama uymak için niyet şart değildir. İktidânın geçerli olabilmesi için Hanbelî mezhebine göre bütün namazlarda imamın da imâmete niyet etmesi gerekir. Fukahanın çoğunluğu böyle bir şart koşmazken Hanefîler, cemaat arasında kadınların da bulunması halinde imamın imâmete niyet etmesini şart koşmuşlardır. Aksi halde kadınların imama uyması geçerli olmaz.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, namazın sahih olması için imamın cemaatin önünde durmasının şart olduğunu kabul eder. İmam Mâlik'e göre ise esas olan, cemaatin imamı namazda takip etmesi ve ona uyma imkânı bulabilmesi olduğundan mutlaka arkasında durması şart değildir. Ancak imamın önde bulunması mendup olup bir zaruret olmadıkça önüne geçilmesi veya aynı hizada durulması mekruhtur. Öte yandan imama iktidâ eden cemaatin bir veya birden fazla olması, kadın ya da erkek olması gibi durumlarda nasıl saf tutacakları konusunda da bazı ayrıntılar bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre imamın kendileri için imamlığa niyet etmesi ve aynı namazı kılmaları halinde erkeklerin arasında kadın bulunması iktidâya engel olup yanında ve arkasında duran erkeklerin namazı, kadınlar tam bir saf oluşturmuşsa arkada bulunan bütün saflardaki erkeklerin namazı bozulur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise safların arasında kadın bulunması iktidâya engel olmamakla birlikte mekruhtur (bk. MUHÂZÂT; SAF). İktidânın geçerli olması için Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre imamın ve muktedînin aynı namazı kılması gerekir. Bundan dolayı meselâ öğle namazı kılan birinin arkasında ikindiye niyet etmek ya da aynı namaz bile olsa vakit namazını eda eden birine kazâ niyetiyle uymak câiz değildir. Ancak nâfile namaz kılan kimse farz namaz kılana uyabilir. Şâfiî mezhebine göre ise imamla muktedînin kıldığı namazların yalnız dış görünüş bakımından birbirine benzemesi yeterli olup sebep ve vasıf birliği şart değildir. Buna göre vakit namazı kılanın cenaze namazı kılana uyması câiz olmamakla birlikte herhangi bir vakit namazı kılanın başka bir vakit namazı kılana, farz kılanın nâfile kılana veya vakit namazını eda edenin kazâ namazı kılana uyması câizdir.

Bütün fakihlerin iktidânın geçerli olması için üzerinde ittifak ettiği şartlardan biri de muktedînin imamın bir rükünden diğerine geçişini görmek, duymak gibi yollarla herhangi bir şüpheye meydan vermeyecek şekilde bilmesinin gerekliliğidir. Buna göre imamla muktedînin arasındaki mesafe bazı durumlarda iktidânın sıhhatini etkilemektedir. Fakihler bu mesafenin fazla olmaması gerektiğini kabul etmekle birlikte ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluk, imamla muktedî arasındaki mekân mesafesi konusunda mescidle mescid dışını ayrı ayrı ele almış ve Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, aynı mescidde olmak şartıyla imamın veya arkasındakilerin görülmesi ya da imamın sesinin duyulması halinde

mesafenin uzaklığına itibar etmemişlerdir. Mescid dışına gelince, Hanefî fakihlerine göre bayram namazlarının haricindeki namazlarda imamla muktedî veya saflar arasında iki safın sığacağı ölçüde mesafe bulunursa iktidâ gerçekleşmez. Şâfiî fakihlerine göre, imamın yahut onun tekbirlerini tekrarlayan birinin duyulması veya hareketlerinin görülmesi halinde 300 zirâı (yaklaşık 150 m.) geçmeyen mesafe iktidâya engel teşkil etmez. Hanbelî fakihleri, iktidânın sıhhati için mesafenin uzunluğuna ve imamın sesinin duyulmasına itibar etmeyip imamı yahut arkasındakileri görmeyi şart koşmuşlardır. Mâlikî fakihleri ise mescidle mescid dışını bir saymışlar ve imamın yahut cemaatin görülmesi ya da imamın sesinin duyulması veya bir başkası tarafından aktarılması halinde iktidâya cevaz vermişlerdir. İmamla muktedî arasında, büyüklüğü konusunda farklı değerlendirmeler olmakla birlikte nehir, imama ulaşılmasına engel olacak büyük duvar veya kapalı kapı bulunması da iktidâya engeldir. İmamın hareketlerinin

görülebileceği bir pencere vb. bulunması yahut sesinin duyulması halinde ise iktidâ sahihtir.

İmama bir imtiyaz tanınması anlamına geldiği veya onun hareketlerini takip etmeyi güçleştirdiği gibi gerekçelerle imamın cemaatten yüksek bir yerde bulunması çoğunluk tarafından mekruh sayılmıştır. Bu yüksekliğin miktarı konusunda ortalama bir insan boyu, sütrede olduğu gibi 1 arşın (45-60 cm.) veya imtiyaz sayılabilecek bir farklılık gibi ölçüler ileri sürülmüştür. Cemaatin çokluğu, ders, duyuru gibi mazeretlerin varlığı veya imamın yanında cemaatten bazılarının bulunması halinde ise imamın yüksekte durmasında bir sakınca görülmemiştir. Bazıları cemaatin imamdan yüksek yerde bulunmasının da mekruh olduğunu söylemişlerdir.

Bir vâcibin terki söz konusu olmadığı sürece farz ve vâcip olan fiillerde imama uymak vâciptir. Ancak bu esnada bir vâcip terkedilecekse iktidâyı biraz geciktirerek vâcibi de yerine getirmek gerekir. Meselâ selâm verme esnasında teşehhüdü tamamlamayan bir kimsenin imama iktidâ ederek selâm vermesi yerine önce teşehhüdü tamamlaması, sonra selâm vermesi daha uygundur. Zira bir vâcibi vaktinde eda edebilmek için diğerinin tamamen terkine sebebiyet verilmesi uygun sayılmaz. Fakat sünnet olan bir husus terkedilebilir; meselâ rükûdan veya secdeden kalkan imama uyabilmek için sünnet olan tesbihlerden vazgeçilebilir. Bunun gibi Hanefî

mezhebine göre teşehhüdden sonra salavatlar ve dua okunmasa bile imama iktidâ için selâm vermek gerekir. Cumhura göre ise rükün olmaları dolayısıyla salavatları bitirmeden selâm vermek doğru değildir.

İktidânın gerektirdiği diğer hususlardan biri hiçbir hareketi imamdan önce yapmayıp onu takip etmektir. Buna göre Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezheplerine ve Hanefî fakihlerinden Ebû Yûsuf'a göre iftitah tekbirini imamla aynı anda getirmesi bile muktedînin namazını bozar. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu şekilde hareket etmek namaza zarar vermediği gibi sünnettir. Rükû ve secde gibi fiillerde imamdan sonraya kalmayıp onunla birlikte hareket etmenin zararı yoksa da önce davranmak câiz görülmemiştir. Namaz içinde okunan âyetlerde ve tesbihlerde imamı takip etme zarureti yoktur ve önüne geçilmesinde bir sakınca görülmemiştir.

Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre iktidânın geçerli olmasının bir şartı da imamın ilim, beden selâmeti vb. hususlarda muktedîden üstün olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'i okuyabilenin okumayı bilmeyene, sağlıklı kişinin özür sahibine, ayakta duran, rükû ve secde yapabilenin ima ile namaz kılana, erginin çocuğa, avret mahalli örtülü olanın açık olana iktidâ etmesi câiz değildir. Hanbelîler'le Hanefîler'den İmam Muhammed'e göre kıyam, rükû ve secde gibi rükünleri yerine getirebilenin bunlardan birini yapamayana uyması da câiz olmaz. Diğer mezhepler de genelde bu görüşlere katılmakla birlikte bazı konularda farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde kuvvetli görüşe göre sağlıklı kimsenin özür sahibine, yine Şâfiîler'de büyüğün çocuğa, ayakta durabilen, rükû ve secde yapabilenin ima ile kılana uyması câiz görülmüştür. Kulakları duymayan ve gözleri görmeyen bir imama uymanın câiz olduğu konusunda mezhepler görüş birliği içindedir. Ancak temizliğe daha çok dikkat edebileceği için gözleri gören imam tercih edilir. Abdest alanın teyemmüm yapana uyması çoğunluğa göre câizken Mâlikîler bunu mekruh görmüşler, Hanbelîler de abdestlinin imamlığının tercih edileceğini belirtmişlerdir. Hanefîler'den İmam Muhammed ise bunu câiz görmemiştir. Ayağını yıkayanın mest yapana, mukimin misafire uyması da ittifakla câiz kabul edilmiştir (ayrıca bk. İMAM).

Muktedînin başka mezhebe mensup bir imama uymasının, muktedînin mezhebi açısından namazı bozan bir davranışta bulunulduğu kesin olarak

bilinmedikçe câiz olduğu konusunda görüş birliği vardır. İmamın bazı davranışlarının muktedînin mezhebine göre namazı bozması halinde ise Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Şâfiî mezhebinin bir görüşüne göre iktidâ yine sahihtir. Çünkü böyle bir durumda muteber olan muktedînin mezhebi olmayıp imamın mezhebidir. Şâfiî mezhebinde muteber olan görüşe göre söz konusu durumdaki iktidâ câiz değildir. Hanefî mezhebine göre ise imam, muktedînin farz olduğuna inandığı hususları terkederse iktidâ câiz olmaz. Eğer vâcip saydığı hususları terkederse iktidâ câiz olmakla birlikte mekruhtur. Sünnet kabul ettiği hususların terkinde ise iktidâya engel bir durum yoktur. Namazın aslında bulunmayan bir hususta muktedî imama uymaz. Meselâ imam namazda fazladan bir secde yapsa veya son oturuştan sonra yanılarak kalksa bu durumlarda muktedî ona tâbi olmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳdʾe" md.; Dârimî, "Ṣalât", 44; Buhârî, "Ṣalât", 18, "Ez̠ân", 51, 74; Müslim, "Ṣalât", 77, 82; İbn Mâce, "İḳāme", 13, 47, 144; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 32, "Mevâḳīt", 29; Tirmizî, "Ṣalât", 150; Cezîrî, el-Mez̠âhibü'l-erbaʿa, I, 404-432; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 123-134; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 178-233; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 344-376; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 237-259; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, II, 168-230; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 491-495; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 254-268; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 84-90; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, II, 22-29, 31-32, 36-41; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Bulak 1318, s. 192-199; Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, I, 325-328, 331; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 157-161, 178-200; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 564-593, 645-646; "İḳtidâʾ", Mv.F, VI, 18-38.

Yunus Vehbi Yavuz

İKTİDÂB

(الاقتضاب)

Şiir ve nesirde tema ve konular arasında ilgi kurmadan geçiş yapmak anlamında bedîʻ ilmi terimi.

Sözlükte "kesmek" anlamındaki ḳaçb kökünden masdar olan iktidâb "sözü kesmek, irticâlen konuşmak ve söz söylemek" mânasına gelir. Kelime bedîʻ ilminde, "sözün giriş ve başlangıç kısmından asıl maksadı ifade eden kısmına münasebet kurmadan doğrudan geçiş yapmak" anlamında kullanılır. Münasebet kurularak yapılan geçişe ise tehallus adı verilir. Bu terim, "irticâlen muhatabın beklemediği ve ümit etmediği ilgisiz bir söz söylemek" şeklinde de tanımlanmıştır.

İktidâb özellikle İmruülkays b. Hucr, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Tarafe b. Abd ve Antere gibi Câhiliye şairleriyle Lebîd b. Rebîa, Hassân b. Sâbit, Kâʻb b. Züheyr gibi muhadram şairlerin kasidelerinde yaygın olarak görülen bir anlatım tarzıdır. Bunların şiirlerinde iki ayrı konu ve tema arasında ilgi kurarak yapılmış geçişlere (tehallus, hüsn-i tehallus, berâat-i tehallus) nâdir rastlanır. Bu şairler kasidelerine, sevgililerini ve onlarla aşk macerası yaşadıkları yerleri yâdeden girişten (teşbîb, nesîb) sonra, asıl maksada hiç beklenmedik

bir şekilde ve münasebet kurmadan geçiş yapmayı bir tarz olarak benimsemişlerdi. Kur'an'ın birçok sûresinde ve özellikle Mekkî sûrelerde, Câhiliye devri edebiyatının bu karakteristiğini yansıtır biçimde iktidâb tarzının hâkim olduğu görülür. Hadislerde ve sahâbe sözlerinde de aynı üslûp hâkimdir.

İslâm'ın ilk devirlerinde yetişen müslüman şairlerin şiirlerine münasebetli geçiş hâkim ise de bunların eskilere uyarak iktidâb yaptığı da görülmektedir. Özellikle Ebû Nüvâs'ın methiyeleri başta olmak üzere Ebû Temmâm, Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Ahtal, Zürrumme ve Buhtürî'nin şiirlerinde iktidâb örneklerine rastlanmaktadır. Ebû Temmâm şu beytinde

iktidâb yapmıştır: " لو رأى الله أنّ في الشيب خيراً / جاورته الأبرار في الخلد شيبا//كلّ يوم تبدي صروف الليالي / خلقاً، من أبي سعيد،غريبا" (Allah ihtiyarlıkta bir hayır görseydi iyiler cennette O'na ihtiyar olarak mücâvir olurdu. Zaman Ebû Saîd'in her gün ilginç bir hasletini ortaya çıkarıyor). İlk beyitte yaşlılık hicvedildikten sonra arada bir münasebet kurulmadan ikinci beyitte Ebû Saîd'in methine geçilmiştir.

Arada kısmen münasebet bulunan geçişlere de "tehallusa yakın iktidâb" adı verilir. Hitabe ve mektuplarda Allah'a hamdü senâ ve resulüne salâtü selâmdan sonra "emmâ ba'dü, ve ba'dü" diyerek asıl maksada geçmek bu tür bir iktidâb kabul edilmiştir. Burada "emmâ ba'dü, ve ba'dü" bir nevi münasebet kurma ifadesi sayılırken iki hitabı birbirinden ayırması bakımından da "faslü'l-hitâb"dır. Kur'an'da "هذا، وإن للطّاغين لشرّ مأب" (Bu böyle, azgınlar içinse çok kötü dönüş vardır [Sâd 38/55]); " ذلك،ومن يعظّم حرمات الله فهو خير له عند ربه" (Durum böyle, her kim Allah'ın emir ve yasaklarına saygı gösterirse bu rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır [el-Hâc 22/30]); " هذا ذكر، إنّ للمتّقين لحسن مأب" (İşte bu bir hatırlatmadır. Doğrusu Allah'a karşı gelmekten sakınanlara güzel bir gelecek vardır [Sâd 38/49]) gibi âyetlerde önceki söze ve hükme dikkat çeken işaret isimleri de bu tür iktidâbdır. Bunlarla, önceki hükümle irtibat kurulduktan sonra başka bir hükme geçilmektedir. Yukarıda zikredilen ilk âyette öncelikle müminlerin âhiretteki durumları açıklandıktan sonra getirilen işaret ismiyle (hâzâ, zâlike), âyetin önceki kısmı ile bir tür münasebet kurularak azgınların durumunun beyanına geçilmiştir. Kitapların konu başlarına yazılan "hâzâ bâbü, hâzâ faslu ..." ibareleriyle "eyzan, nahvü" gibi lafızlar da iki söz arasında kısmen ilgi kurduğu için bu tür bir iktidâb sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1165; İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir, Kahire 1381/1962, II, 244; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Kahire 1964, II, 49; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 596-598; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẕü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1402/1982, II, 347-353; Teftâzânî, el-Muṭavvel

ʿale’t-Telḫîṣ, İstanbul 1286, s. 437-441; a.mlf., Muḫtaṣarü’l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 458-461; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), IV, 539-542; Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari’l-meʿânî, İstanbul 1307, II, 743-747; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 421.

İsmail Durmuş

İKTİDÂR

(الاقتدار)

Bir düşünceyi çeşitli edebî sanatlarla ifade etme anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyi yapmaya gücü yetmek, yapabilmek” anlamına gelen iktidâr kelimesi, bedî‘ ilminde ”şairin veya edibin bir mânayı çeşitli edebî türlerle ifade etmesi” mânasında kullanılır. Bu edebî sanattan ilk defa İbn Ebü’l-İsba‘ (ö. 654/1256) Taḥrîrü’t-Taḥbîr adlı eserinde bahsetmiş (s. 582) ve buna tasarruf adını vermiş, daha sonra yazdığı Bedîʿu’l-Ḳurʾân’da (s. 289) tasarruf yerine iktidâr kelimesini kullanmıştır. Belâgat kitaplarında Kur’an’da geçen, “âyetleri muhtelif ifade tarzları ve üslûp şekilleriyle çeşitli edebî ve belâğī türlerle dile getirmek” anlamına da gelen “tasrîfü’l-âyât” tabiriyle (el-En‘âm 6/46, 65, 105; el-A‘râf 7/58) bu sanata işaret edildiği belirtilmektedir. Îcâzıtnâb-müsâvât gibi üslûplar ve hakikat-mecaz, teşbih, temsil, istiare gibi edebî sanatlarla örülen, böylece çeşitli zekâ ve anlayış seviyesine sahip insanlara hitap edebilen Kur’an kıssaları, cennet, cehennem tasvirleri bu sanatın en güzel örnekleridir.

İmruülkays’ın çeşitli keder ve üzüntüleriyle insanın üzerine çöken ve bitmek bilmeyen gecenin uzunluğunu hakikat-mecaz (istiare), teşbih, îcâz, kinaye ve irdâf türleriyle ifade eden aşağıdaki beyitleri bu konunun meşhur örnekleridir:ألا أيّها الليل الطويل ألا انجل / بصبح وما الإصباح منك بأمثل (Ey uzun gece, hey açıl bir sabahla! Gerçi sabah da senden daha iyi değil ya bana! [hakikat ve îcâz]);فيالك من ليل كأن نجومه / بكل مغار الفتل شدّت بيذبل (Vah şu uzun gecenin elinden! Sanki güçlü halatlarla Yezbül dağına bağlanmış [hakikat, îcâz ve teşbih]);كأنّ الثريّا علّقت في مصامها / بأمراس كتّان إلى صمّ جندل (Sanki Süreyyâ takım yıldızı, yerlerinde sabit duran halleriyle, güçlü keten halatlarla yalçın kayalara bağlanıp asılmış gibidir [teşbih]);وليل كموج البحر أرخى سدوله/عليّ بأنواع الهموم ليبتلي//فقلت له لمّا تمطّى بصلبه/وأردف أعجازاً ونآء بكلكل (Nice geceler var ki, türlü kederlerle benim acılara dayanma gücümü sınamak için deniz dalgaları misali perde perde karanlıklarını üzerime salmıştır. [Sanki çökmüş bir deve misali] yere sırtını yayıp arkasını uzatarak göğüs gerince [yerine serilip kalkmak istemeyen bir deve misali gece geçmek bilmeyince] ona

dedim ki ... [teşbih, istiare, kinaye, irdâf]).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1183; İmruülkays, Dîvân (nşr. Hasan es-Seydûbî), Kahire, ts. (Matbaatü’l-istikāme), s. 151-152; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 86; Ebü’l-Hasan İbn Tabâtabâ el-Alevî, ʿİyârü’ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssâtir), Beyrut 1402/1982, s. 32; Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 26-27; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 582-583; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 289-291; İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, er-Ravżü’l-merîʿ fî ṣınâʿati’l-bedîʿ (nşr. Rıdvân b. Şakrûn), Dârülbeyzâ 1985, s. 167; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 315; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire, ts. (Dâru’l-kütüb), VII, 177; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1973, II, 87-88; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâğıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 273-274; II, 238-239.

İsmail Durmuş

İKTİFÂ

(الاكتفاء)

Birbirleriyle irtibatlı iki unsurdan birinin delâletiyle yetinerek diğerini eksiltmek anlamında bedîî sanat

(bk. İHTİBÂK).

el-İKTİSÂD

(الاقتصاد)

Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) Şîa inançlarına dair eseri.

Kaynaklarda el-İḳtiṣâd el-hâdî ilâ ṭarîḳi’r-reşâd, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi’l-iʿtiḳād isimleriyle yer alan kitap, müellifin daha önce Şerîf el-Murtazâ’nın

Cümelü’l-ʿilm ve’l-ʿamel adlı eserine Temhîdü’l-uṣûl adıyla yazdığı hacimli şerhin muhtasarıdır. Kitap, iki başlıktan oluşan bir mukaddime ile altı ana bölümden meydana gelir. Eserin kısaca planını içeren birinci başlıkta mükellefin ilim ve amel konularında bilgili olması gerektiği, amelin ilme dayandığı, ilmin de temelde tevhid ve adlden teşekkül ettiği ifade edilir. İkinci başlık altında ise bilgi bahsi işlenir. el-İḳtiṣâd’ın birinci bölümü tevhid ilkesine ayrılmış olup beş fasıldır. Burada sırasıyla Allah’ın varlığı, sübûtî sıfatları, bunların aklî gerekçesi, selbî sıfatlar ve Allah’ın birliği konuları ele alınır. Dokuz fasıl halindeki ikinci bölüm adl ilkesine ayrılmıştır. Adl kavramı ile hüsünkubuh terimleri üzerinde durulduktan sonra kader ve kazâ, mükellefiyet, lutuf, aslah, elemler, ivaz, mârifet, ecel ve rızık konularına yer verilir. Va‘d ve vaîd prensibine ayrılan üçüncü bölüm altı fasıldır. Bu bölüm va’d-vaîd, sevap-günah, mükâfat-ceza, şefaat, kabir ahvâli, iman-küfür-fısk kavramları ve hükümleri, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin mahiyeti, önemi ve şartları hakkındadır. Dördüncü bölüm nübüvvete dair olup burada müstakil fasıllar halinde nübüvvetin mahiyeti, peygamberliğe olan ihtiyaç, mûcize, peygamberlerin ismeti, nesih ve bedâ ilişkisi, Hz. Muhammed’in peygamberliği ve Kur’ân-ı Kerîm’in mûcize oluşu üzerinde durulur. Beşinci bölümde altı fasıl halinde imâmet inancı ele alınmış ve imâmetin lüzumu, imamda bulunması gereken şartlar, Hz. Ali’nin imâmeti, ona karşı savaşanların hükmü, on iki imamın imâmetlerinin delilleriyle gaybet konusu incelenmiştir. “Şer‘î ibadetler” başlığını taşıyan son bölümde ise kısaca temizlik, namaz, zekât, humus, oruç, hac ve cihad konularına temas edilir.

İmâmet inancı hariç Mu‘tezilî anlayışın Şîa akaidine yansıdığını belgeleyen el-İḳtiṣâd'da müellif fikirlerini aklî temeller üzerine kurmaya çalışmakla birlikte gelebilecek itirazları karşılamak amacıyla yer yer âyetler de nakleder. Ancak imâmet konusu dışında rivayetlere pek yer vermez. Hakkında çeşitli hadisler nakledilen kabir hayatı, mîzan, sırat gibi sem‘iyyât konularında bile aynı tutumu sürdürür. Eser, Necef'teki Müntede'n-neşr tarafından bu kurumun genel sekreteri Mahmûd el-Muzaffer'in müellifin hayatı, eserin önemi ve Şîa-Mu‘tezile ilişkisine dair kaleme aldığı sunuş yazısıyla birlikte el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād adıyla yayımlanmıştır (Necef 1399/1979).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979; ayrıca bk. Mahmûd el-Muzaffer'in girişi, s. m-y, 1-20; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 165; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 268.

İlyas Üzüm

el-İKTİSÂD fi'l-İ'TİKĀD

(الاقتصاد في الاعتقاد)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kelâma dair eseri.

İḥyâ ͗ü ͑ulûmi'd-dîn'de adı geçen el-İḳtiṣâd'ın çeşitli yerlerinde Tehâfütü'l-felâsife, Mi͑yârü'l-͑ilm, Miḥakkü'n-naẓar ve Feḍâ ͗iḥu'l-Bâṭıniyye'ye atıfların yapılmış olmasına bakarak kitabın 488 (1095) yılı civarında yazıldığını söylemek mümkündür (krş. Bouyges, s. 33-34; Hourani, CIV/2 [1984], s. 293-294). Dört girişle (temhîd) dört ana bölüm (kutub) halinde düzenlenen eserin birinci girişinde kelâmın İslâmî ilimler arasındaki yeri ve önemi, ikinci girişte bu ilmin iman zaafına müptelâ olmuş kimseleri tedavi etmek için gerekli olduğu, üçüncüsünde kelâm ilmiyle meşguliyetin farz-ı kifâye oluşu, dördüncü girişte de konuların işlenişinde takip edilen metotlar üzerinde durulmuştur.

el-İḳtiṣâd'ın birinci bölümü zât-ı ilâhiyye konusuna ayrılmıştır. Burada Allah'ın varlığının ispatına yer verildikten sonra tenzîhî sıfatlara temas edilmiş, istivâ ve nüzûl gibi haberî sıfatların tenzih açısından değerlendirilmesi yapılmış ve rü'yetullah meselesi ele alınmıştır. Bölümün sonunda vahdâniyyet sıfatı üzerinde durulmuş, şirk nazariyelerine burhân-ı temânü' metoduyla cevap verilmiştir. Eserin ikinci bölümünde Allah'ın sübûtî sıfatlarının kapsam ve özellikleri ayrıntılı biçimde açıklanmış, bu sıfatların zât ile kaim ezelî ve ebedî mânalar olması ve esmâ-i hüsnânın bunların her birine çeşitli açılardan delâlet etmesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölüm Allah'ın fiilleri hakkında olup burada önce vücûb, hüsün, kubuh, abes, sefeh ve hikmet terimleri açıklanmış, ardından bütün ilâhî fiillerin Allah'ın zâtına nisbetle cevaz statüsünde olduğu düşüncesinden hareketle kulların mükellef tutulması, onların iyi ve kötü davranışlarına mükâfat ve ceza verilmesinin Allah için sorumluluk ifade etmediği hususu ele alınmış, bütün ilâhî fiillerin hikmet çerçevesinde cereyan ettiği belirtilmiştir. Aynı bölümde vahiy tebliğinin ulaşmaması halinde dinî mükellefiyetin oluşmayacağı konusu da işlenmiş, bölümün sonunda nübüvvet müessesesinin genel konumuna temas

edilmiştir. Eserin dördüncü bölümünde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, sem'iyyât bahisleri, imâmet ve tekfir meseleleri ele alınmıştır.

Gazzâlî'nin "mutaassıp bid'atçılara cevap teşkil etmesi açısından yeterli bir kitap" olarak nitelediği el-İḳtiṣâd (İḥyâʾ, I, 59) isminden de anlaşılacağı üzere orta yoğunlukta bir eserdir. İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in ikinci kitabı olan "Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid"e göre kelâm metoduna daha yakın olan el-İḳtiṣâd'ın bilhassa giriş bölümlerinde metodolojiyle ilgili olarak önemli bilgiler verilmektedir. Mantık kurallarının özellikle isbât-ı vâcib alanında uygulandığı ilk Sünnî eserlerinden biri olan el-İḳtiṣâd'da konular hem nakle hem akla dayanılarak ele alınmıştır. Kitabın sonunda, Mu'tezile ve Müşebbihe gibi itikadî mezhep mensuplarını yanlış te'villerinden dolayı tekfir etmekten kaçınmasının gerekliliği üzerinde durulması Gazzâlî dönemi açısından ayrı bir anlam ifade etmektedir (bk. GAZZÂLÎ [Kelâm İlmindeki Yeri]).

İsmi, Şîa kelâmcılarından Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād (Necef 1399/1979) adlı eserini çağrıştıran el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād birçok defa basılmış (Kahire 1320, 1327, 1328; Bombay, ts.; Beyrut 1403/1983), ilmî neşri ise İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay tarafından gerçekleştirilmiştir (Ankara 1962). Ayrıca herhangi bir nüsha belirtilmeden yapılmış bir neşri daha mevcuttur (nşr. Âdil el-Avvâ, Beyrut 1388/1969). Eser Kemal Işık (İtikad'da Orta Yol, Ankara 1971) ve Osman Zeki Soyyiğit (İtikad'da İktisad, İstanbul 1971) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Kitabı Miguel Asin Palacios İspanyolca'ya (El Justo medio en la creencia, Madrid 1929), Abdurrahman Ebû Zâid İngilizce'ye (al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties, Lahore 1970) çevirmiştir.

el-İḳtiṣâd'da yer alan konular üzerinde bazı müstakil çalışmalar da yapılmış olup bunların başlıcaları şunlardır. Serge de Beaurecueil, "Gazzâlî et S. Thomas d'Aquin: Essai sur preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisâd et sa compparaison avec les 'voies' thomistes" (BIFAO, XLVI [1947], s. 199-238); Michael E. Marmura, "al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in Tahafut and the Iqtisad" (Aligarh Journal of Islamic Thought, 2 [1989], s. 46-75); a.mlf., "Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisad" (Arabic Sciences and Philosophy, 4 [1994], s. 279-

315).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962; a.mlf., İḥyâʾ, I, 59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 135; Serkîs, Muʿcem, II, 1410; Brockelmann, GAL, I, 538; Suppl., I, 746; M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazali (Algazel) (ed. Michel Allard), Beyrut 1959, s. 11, 27, 28, 29, 33-34, 36; W. Montgomery Watt, Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī, Edinburgh 1971, s. 117-121; a.mlf., "al-G͟hazālī", EI² (İng.), II, 1040; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 87-88; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 31, 60, 77; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, Târîḫu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, II, 242; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1990, s. 34, 36, 40, 110; George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writing", JAOS, CIV/2 (1984), s. 293-294; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 758; Mahmut Şakiroğlu, "Asin Palacios, Miguel", DİA, III, 481.

Şerafettin Gölcük

İKTİSÂS

(الاقتصاص)

Bir âyette geniş olarak geçen bir söz, haber veya hikâyenin Kur'an'ın bir başka yerinde veciz şekilde nakledilmesi anlamında bedî' ilmi terimi.

Sözlükte "iz izlemek, söz ve haber nakletmek, anlatmak" mânalarına gelen kass ve kasas kökünden aynı anlamda masdar olan iktisâs kelimesi, bedî' ilminde bir âyette geniş olarak geçen bir söz veya haberin Kur'an'ın diğer bir yerinde veciz şekilde nakledilmesini ifade eder. İktisâs, başka yerde açıklanan bir söz veya haberin o yere atıf ve havale ile veciz şekilde kullanılması biçiminde görülür. Bu bedî' türü ilk defa İbn Fâris tarafından tanımlanmıştır (eṣ-Ṣâḥibî, s. 398-399). Aşağıdaki âyetler iktisâsa örnek olarak gösterilebilir: 1. "Evet, biz ona dünyada ecrini verdik; hiç şüphesiz ki o âhirette de sâlihlerdendir" (el-Ankebût 29/27) âyetinde âhiretin ecir ve sevap yeri olup amel-i sâlih yeri olmaması şu âyetten hikâye yoluyla alınmıştır: "En yüksek dereceler, O'na inanmış ve sâlih ameller işlemiş olarak gelenler içindir" (Tâhâ 20/75). 2. "Evet, rabbimin nimeti olmasaydı ben de cehenneme götürülenlerden (muhdarîn) olurdum" (es-Sâffât 37/57) âyetindeki "muhdarîn" kelimesi daha açık olarak şu âyetlerde geçmektedir: "İşte onlar azapla yüzyüze bırakılacaklardır" (er-Rûm 30/16); "Sonra onları cehennemin önünde diz çöktürerek hazır bulunduracağız" (Meryem 19/68). 3. "Ve şahitlerin dikileceği gün" (Gāfir 40/51). Buradaki "eşhâd" kelimesi âhirette meleklerin, peygamberlerin, Hz. Muhammed ümmetinin ve insanın organlarının şahitlik edeceğini ifade eden âyetlerden (el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/41; en-Nûr 24/24; Kāf 50/21) iktisâs edilmiştir. 4. "Ben, çağırışma (veya hasımlaşma) gününde sizin için endişelenirim" (Gāfir 40/32) âyetinde "tenâd", âhirette kişinin yakınlarından kaçacağını (Abese 80/34) veya cennet, cehennem ve a'râf ehlinin birbirine seslenişlerini (tenâdî) (el-A'râf 7/44, 46, 48, 50) ifade eden âyetlerden iktisâs edilmiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), iktisâsı Kur'an âyetleriyle sınırlamayıp kapsamını daha geniş tutarak "söz içinde -mutlak olarak- hikâye zikretmek" şeklinde tanımlamıştır. Bunu bir zaruret hali olarak

gören Askerî, anılan haber ve hikâyenin doğru ve gerçeğe uygun olmasının önemine dikkat çekmiştir. Aslında bu anlamda iktisâsa ilk temas eden kişi Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) olmuştur. Tabâtabâ da şairin bir zaruret halinde zikredeceği haber veya hikâyenin sözün akışını ve mânanın bütünlüğünü bozmayacak, aksine onları güçlendirecek, güzelliğini arttıracak şekilde zikredilmesinin önemini belirttikten sonra bunu uzun haber ve hikâyelerin veciz bir ifade, özlü bir hikâye, latif bir ima şeklinde sunulması olarak görür. İbn Ebü'l-İsba' da iktisâsı bir îcâz ve tanzîr türü olarak gördüğünden ona bu bölümlerde temas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1197-1198; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 43-45; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Îsâ el-Bâbî el-Halebî), s. 398-399; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 147; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 459-461; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 239; Zerkeşî, el-Burhân, III, 297-298; Süyûtî, el-İtḳān, II, 88-89.

İsmail Durmuş

İKTİTÂ‘

(الاقتطاع)

Kelimelerden harf atarak kısaltma yapma anlamında meânî terimi.

Sözlükte “kesmek” anlamındaki kat‘ kökünden masdar olan iktitâ‘ “kesmek, kesip ayırmak” mânasına gelir. Meânî ilminde iktitâ‘ bir hazif türü olup “bir kelimenin

sonundan bir iki harfini atarak kısaltma yapmak” demektir. Bu tarz hazfe özellikle eski Arap şiirinde rastlanmaktadır. Alkame b. Abede’nin”كأنّ إبريقهم ظبي على شرف / مفدّم بسبا الكتّان ملثوم“beytindeki “سبائب”, “سبا” kelimesinin iktitâ‘ edilmiş şeklidir. İktitâ‘, ya telaffuzu güç kelimelerde söyleniş kolaylığı sağlamak için ya da vezin ve kafiye gibi bir zaruretten dolayı yapılır. Velîd b. Ukbe’nin” قلت لها قفي لنا قالت قاف...“mısraındaki “وقفت”, “قاف”den kısaltmadır. Yine “درس المنا بمتالع فأبان” mısraındaki, “المنازل”, “المنا”den kısaltılmıştır. Zemahşerî’ye göre, yemin için olan “من الله” deki “,”من أيمن“”den kısaltmadır. “كفى بالسيف شاهداً” (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 34) hadisinin “كفى بالسيف شا” rivayetinde de iktitâ‘ olduğu ileri sürülmüştür. Bu tür kısaltmalar, Arap diline vâkıf olan kimseler tarafından kolayca anlaşılabilecek durumda ve yerlerde yapılmaktadır. Dolayısıyla iktitâın, ya işlek terkip ve ifadelerde geçen kelimelerde gerçekleştirilmesi ya da kısaltma olduğuna delâlet eden bir lafzın veya başka bir karînenin bulunması gereklidir. Yukarıda verilen örneklerde “سبائب الكتّان” ve “درس المنازل” işlek terkip ve ifadeler olduğu, “قاف” misalinde de önceden buna delâlet eden “قفي” geçtiği için kısaltma yapılmıştır.

Bu türe iktitâ‘ adını veren Süyûtî (ö. 911/1505) olmakla birlikte (el-İtḳān, II, 61) onu “kabz” adıyla müstakil bir bölümde ilk defa İbn Fâris (ö. 395/1004) ele almış ve bunun Kur’an, hadis ve Arap kelâmında mevcut olduğunu söylemiştir (eṣ-Ṣâḥibî, s. 228). İbn Cinnî’nin et-Teʿâḳub adlı eserinde konuyu “îḥâ” adıyla ayrı bir bölümde incelediği ve “kelimenin ilk harfiyle iktifâ etmek” şeklinde tanımladığı kaydedilmektedir (İbn Ma‘sûm, III, 73). İbn Hicce el-Hamevî ile ondan etkilenen İbn Ma‘sûm elMedenî ise

iktitâı “iktifâ” kapsamında görmüşlerdir. İbn Fâris, kelimeye harf eklemenin (bast) karşıtı olarak gördüğü iktitâı “kelimelerden harf eksiltmek” şeklinde tanımlar ve bunun eski Arap şiirinde yaygın biçimde kullanılan bir anlatım tarzı olduğunu belirtir. O Kur’an’da “ونادوا يا مال” (ez-Zuhruf 43/77) rivayetinden başka bu tür kısaltmanın olmadığı görüşündedir (eṣ-Ṣâḥibî, s. 229). İbnü’l-Esîr de eski Arap şiiri dışındaki şiirlerde ve Kur’an’da bu kısaltmanın varlığını kabul etmez (el-Meṡelü’s-sâ ͗ir, II, 318-319). Bununla birlikte özellikle şâz kıraatlerin birçoğunda” فلا ثم عليه (فلا إثم عليه)“(el-Bakara 2/203);”إنها لاحدى الكبر (إنها لإحدى الكبر) “ (el-Müddessir 74/35); “عللرض (على الأرض)” örneklerinde olduğu gibi bu tarz kısaltmalar görülmektedir. Bazı sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaanın da bu tür kısaltma olduğu söylenmiştir. Meselâ İbn Abbas’a göre “elif-lâm-mîm” “أنا أللہ أعلم”den (Ben Allahım, bilirim), “elif-lâm-mîm-sâd” “ أناأللہ أعلم وأفصّل”den (Ben Allahım, bilirim ve hükmederim), ya da elif Allah’tan, lâm Cibrîl’den, mîm Muhammed’den kısaltmadır. “لكنّا هو الله ربّي” (el-Kehf 18/38) âyetindeki “لكنّا”nın aslı “لكن أنا”dir. “Münâdânın son harfini atmak” demek olan “terhîm” de bir tür iktitâdır. İbn Mes‘ûd’dan rivayet edilen “ونادوا يا مال (مالك)” (ez-Zuhruf 43/77) kıraati de böyledir. Bu kıraat hakkında Selef’ten bazılarının, “Cehennem ehli terhim ile (münâdanın son harfini atmak) ne kadar meşgul!” tarzındaki yadırgamalarına, “İçine düştükleri azabın şiddetinden kelimenin tamamını söylemeye güçleri yetmemiştir” şeklinde cevap verilmiştir. Bir rivayete göre “وامسحوا برؤسكم” (el-Mâide 5/6) âyetindeki “ب” harfi “بعض” kelimesinden kısaltmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1201; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 34; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 228, 229; Zemahşerî, el-Mufaṣṣal fî ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. M. Bedreddin el-Halebî), Beyrut 1993, s. 483; İbnü’l-Esîr, el-Meṡelü’s-sâ ͗ir, Kahire 1381/1962, II, 318-319; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IX, 92; Zerkeşî, el-Burhân, III, 117-118; Fîrûzâbâdî, Tenvîrü’l-miḳbâs min tefsîri İbn ʿAbbâs, Bulak 1290, s. 3, 284; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 126; Süyûtî, el-İtḳān, II, 61; a.mlf., Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-

Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 319; İbn Maʿsûm, Envârü'r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, III, 71-73.

İsmail Durmuş

İKVÂ

(الإقواء)

Kafiye harfi olan revînin harekesinin ötre ve esre şeklinde değişikliği anlamında kafiye kusuru

(bk. KAFİYE).

İL ERLERİ

Osmanlılar'da özellikle iç karışıklıklar sırasında asayişi sağlamak için oluşturulan mahallî milis kuvvetleri.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren kaynaklarda yer yer zikredilen bu teşkilâtın yaygınlık kazanması, Celâlî isyanları ile suhte isyanlarının arttığı XVI. yüzyıl sonlarına rastlar. İl eri ihtiyaç halinde toplanan bir askerî güç özelliği taşımakta olup genellikle köylü gençler, bazan da şehirli gençlerden oluşurdu.

İl erlerinin bir yiğitbaşının emrinde olmasından dolayı kaynaklarda umumiyetle bu ikisi birlikte anılmaktadır. Yiğitbaşılık esasında ahî teşkilâtı bünyesinde bulunuyordu. Yiğitbaşılar, Moğollar'ın Anadolu'yu istilâsı sırasında köylerin korunmasında da görev almışlardı. Bu görevleri sırasında köy gençlerini birer savaşçı olarak yazıyorlardı ve bunlara il eri deniliyordu. Bu sebeple XIV. yüzyılın karışık ortamında mahallî idareler kuran ahî tekkeleri koruyuculuk görevlerini köylere kadar yaydılar. İl erleri de bu devrin muteber milis kuvveti haline geldi.

Anadolu Selçuklu Devleti ordusunda timarlı sipahiler bünyesinde "ellibaşı" adı verilen müfrezelerin de il erlerine bir başlangıç teşkil ettiği söylenebilir. Orhan Bey devrinde Bursa Kadısı Çandarlı Kara Halil'in tavsiyesiyle kurulan yaya birliklerinin il erlerine benzediği ileri sürülür. Yaya birliklerinde her on kişiye bir baş tayin ediliyordu. Bunlar gönüllülerden meydana geliyordu. Yiğitbaşılık tabirinin ise bu devirde de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İl erleri Osmanlı askerî teşkilâtı içinde doğrudan yer almamaktadır. Ancak kale muhafızlarıyla birlikte civardan toplanmış il erlerinin de kalelerde bulunması, yardımcı kuvvet olarak istihdam edildiklerini göstermektedir. Bu birlikler ilk dönemlerde Rumeli fetihlerinde de bulunmuşlardır. II. Mehmed'in Rumeli'deki fetihlerinde asker arasında il erlerinin mevcut olduğu ve bunlardan ayrı olarak söz edildiği dikkati çekmektedir. İlk devirlerde il erlerinin görevleri arasında savaşlarda düşman içine girip esir

almak da bulunuyordu. Bilhassa Slav prensliklerinden orduya haber getirmek onların göreviydi. Bundan sonra il erleri teşkilâtının, Anadolu'da asayişi sağlamaya çalışan diğer kuvvetler arasında özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adı sık geçmeye başladı. Ancak ilk dönemlerdeki il erleri teşkilâtı ile XVI. yüzyılda ortaya çıkan il erleri denilen milis kuvvetleri arasında bazı önemli farklar vardı.

İl erlerine ihtiyaç duyulmasının en önemli sebebi hiç şüphesiz Celâlî ve suhte karışıklıkları ile sınır boylarında artan savaşlardır. Celâlî isyanları ile suhte isyanlarının Anadolu'da yoğun bir hal aldığı devirde devletin düzenli ordusu her yerde asayişi sağlayamadığı için mahallî bir güç olarak il erleri teşkilâtı ihya edilmiş

olmalıdır. İl erlerinin halk arasından nasıl seçildiği ve kayıt işlemleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak 1647 tarihli Bursa Şer'iyye Sicilleri'nden nakledilmiş bilgilerden, mevkūfat defterinde kayıtlı her yirmi avârızhâneden bir il erinin talep edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca il erlerinin "yarar ve tuvânâ, harb ü darbe kādir" gençlerden seçildiği, asgari on, âzami 150 kişilik il eri birliğinin başında mutlaka bir yiğitbaşının bulunduğu, yiğitbaşıların sevk ve idarede kabiliyetli olması gerektiği bilinmektedir. Bütün bu işlemler mahallin kadısının nezâretinde gerçekleştirilmekteydi. Yiğitbaşıların yetkilerini bazan kadı, subaşı veya zaîm doğrudan üstlenebilirdi.

XVI. yüzyılın ortalarında Şehzade Bayezid vak'asından sonra Anadolu'da asayişin önemli derecede bozulması üzerine düzenli orduların yanı sıra il erleriyle hisar erlerinin de muhafaza ve emniyeti sağlamak için görevlendirilmesi gündeme gelmişti. Ayrıca kadılar da asayişin iyice bozulduğu devirlerde il erlerinden yararlanmak üzere divandan emir talebinde bulunuyorlardı. Bu uygulamadan, il eri yazma ve yiğitbaşı tayin etme izninin kadıların yetkisinde olmayıp merkeze ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu yetkiyi alan kadı il eri toplamak üzere çalışmalara başlayabilirdi. Bu şekilde kadılar, kendi çevrelerindeki ümerânın kapıkuluna karşı kendilerine bağlı bir başka güç meydana getirmiş oluyorlar, ayrıca bir bakıma "ehl-i örf" denilen kesime karşı yeni bir denge unsuru ortaya çıkmış bulunuyordu. Halkın bütünüyle silâhlanması karışıklıkları daha da arttıracağı endişesiyle hiçbir zaman istenmediği için

onların içinden seçilen ve resmî bir niteliğe sahip kılınan il erleri teşkilâtının varlığında herhangi bir mahzur görülmemişti. Hatta onlara, bu mücadeleler sırasında silâh taşıyabilme izni yanında öldürdükleri suhte veya eşkıyanın kanlarının dava konusu olmayacağına dair temessükler verilerek imtiyaz dahi sağlanmıştı. İl erleri bu imtiyazlarla ve ellerindeki temessükler sayesinde cürüm ve cinayet resminden kurtulurlardı. Asayişsizlikten zarar gören halkın İstanbul'a başvurarak kendilerini savunmak üzere il eri yazılması için emir talep ettikleri de bilinmektedir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman Sigetvar seferine çıkarken Anadolu'da baş gösteren suhte fesadı sırasında, halk bu sefere gidecek askerin boşluğunu doldurmak üzere il er-leri yazılmasını ve başlarına yiğitbaşıların tayinini istemişti. Hatta reâyâ, arzu ettiği bir şahsın merkez tarafından yiğitbaşı tayin edilmesi yolunda istekte bulunabilmekteydi. Bazı durumlarda yiğitbaşılar mahallin eşraf ve âyanının rızâsıyla kadı tarafından tayin edilirdi. Bu teşkilâta sadece müslüman-Türk ahalinin yaşadığı bölgelerde rastlanmakta, gayri müslimlerin yoğun olduğu kesimlerde başka adlar altında mahallî kuvvetler bulunmaktaydı.

İl erleri sadece suhtelere karşı emniyeti sağlamak için değil ihtiyaç duyulan yerlerde de görevlendirilmiştir. Meselâ Kıbrıs seferi sırasında Anadolu sahillerini muhafaza etmek veya Avrupa'ya zahire kaçırılmasını önlemekle yükümlü tutulmuşlardı. İl erleri Türkmen aşiretlerinin isyanlarında da kullanıldı. Devlet bu isyanlara karşı oymaklardan yiğitbaşılar tayin etti. Yeğen Osman Paşa'nın isyanı sırasında Gelibolu muhafızı emrine girerek âsilerin Anadolu'ya geçmesini önlediler. Nefîr-i âm ilân edildiği zaman görev aldılar. Edirne bostancıbaşısının maiyetinde Rumeli'de "hayduk" eşkıyasının takibinde bulundular. Bunun gibi ehl-i fesâd ve harâmilere karşı martolos ve primükür gibi gayri müslimlerden teşkil edilmiş gruplarla birlikte mücadele ettikleri gibi züemâ, sipah ve yeniçerilerle beraber Kazak eşkıyasının te'dibiyle de görevlendirilip Karadeniz sahillerinin Kazak saldırılarından korunmasına yardımcı oldular. Ayrıca zaman zaman maden hizmetinde bulunan martoloslarla gerektiğinde birlikte vazife yaptılar. Mora beyine 1566'da yazılan bir hükümde il erlerinin Balyabadra Kalesi'nin tamiriyle görevlendirildiği belirtilmektedir. İl erlerinin kadıların emrinde çeşitli teftiş ve güvenlik hizmetinde bulundukları bilinmektedir.

Kaynaklarda il erlerinin yaptıkları görev karşılığında ne gibi bir ücret

aldıkları açık olarak belirtilmemiştir. Bununla birlikte avârızhâneler karşılığı il eri talebi vergi muafiyeti imtiyazına sahip olduklarını düşündürmektedir. Ayrıca bazılarının sadece görevin niteliği çerçevesinde ve onunla sınırlı kalmak üzere belirli bir nakdî ücret aldığı söylenebilir. Nitekim 1647 tarihli bir hükümden, Bozcaada muhafazasına giden il erlerine Balya kazası haslarından bir miktar para ödendiği anlaşılmaktadır. İstisna kabul edilebilecek bir karşılık şekli de devletin il erlerine dirlik ve terakkî vaad etmesidir. Bu da İran savaşlarından dolayı suhte isyanlarının arttığı dönemde, medrese talebesinin durumunu yoluna koymak üzere 1584 yılında bir ferman (nişân-ı hümâyun) yayımlaması ile olmuştur. Buradan il erlerine dirlik ve terakkî verilmesinin âdet olmadığı, fakat zaruret halinde tahsis edilebildiği intibaı çıkmaktadır. Bunun yanında, mal ve mülklerinin korunması karşılığı zengin köylü veya timar sahipleri tarafından özel olarak desteklenmiş olabilecekleri de ihtimal dahilindedir.

İl erleri XVI. yüzyılın sonunda önemli bir teşkilât haline geldi. Yapılan düzenlemelerle bunlar resmî bir teşekkül hüviyeti kazandılar. Fakat giderek güçlenen il erlerinin asayişin sağlanmasında önemli roller oynaması onları ehl-i örf ile karşı karşıya getirdi. Ateşli silâhlarla mücehhez, sayıca da kalabalık böyle bir milis kuvvetinin mevcudiyeti kısa süre sonra problem haline geldi. Gevşek maddî bağları, gelecek endişesi, bu grupların Celâlî isyanları sırasında levent ve sekbanlara karışmalarına yol açtı. Bir bölümü de azılı Celâlî bölükleri haline geldi. Meselâ 1584'ten beri Hamîd sancağında il erlerine yiğitbaşılık yapmakta olan Neslioğlu Mehmed Çavuş il erleriyle birlikte Celâlîler'e katılmış ve başbuğ olmuştu. Yine Karayazıcı Abdülhalim de bir yiğitbaşı idi. Bazı il erlerinin de kendiliklerinden suhte saflarına katıldığı bilinmektedir. Bunlara karşı etkili bir tedbir alamayan merkezî idare, firar edenleri veya eşkıyalığa girişenleri kürek cezasıyla tehdit ediyor, bir taraftan da bunların başına yiğitbaşılar yerine çavuş, zaîm, sipahi gibi resmî bir sıfatı olan devlet görevlilerinden serdarlar tayin ederek, kontrolü sağlamak istiyordu. Bütün bu hadiselere, zamanla bir bölümü mahallî bir güç durumuna gelen âyan veya nüfuzlu paşaların kapılarında toplanıp onların insan gücü kaynağını oluşturmalarına rağmen il erlerine daha sonraki dönemlerde zaman zaman ihtiyaç duyulmuş ve farklı adlar altında da olsa milis kuvveti olarak istihdam edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 35, hk. 254; nr. 48, hk. 202; nr. 43, hk. 122; nr. 53, hk. 481; 3 Numaralı Mühimme Defteri: 966-968/1558-1560 (Özet ve Transkripsiyon), Ankara 1993, s. 63, 68, 89, 90, 132, 146, 186, 189, 203, 228, 229, 370, 461, 463, 470, 476, 477, 482, 486, 553, 584, 597, 628, 653; 5 Numaralı Mühimme Defteri, Ankara 1994, hk. nr. 177, 180, 365, 463, 552, 631, 843, 1090, 1274, 1301, 1400, 1438, 1482, 1523, 1893, 1909; Mühimme Defteri: 44 (haz. Mehmet Ali Ünal), İzmir 1995, s. 148, 157, 162, 165, 169, 174, 175, 177, 178, 213; Mühimme Defteri: 90, İstanbul 1993, s. 53, 418; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osman (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 247; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân,

VII, 227, 308, 327; Naîmâ, Târih, II, 8; Şer'î Mahkeme Sicilleri (Uludağ, sy. 5, Bursa 1936 içinde), s. 14, 15, 46, 89, 136; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 313, 405, 761; Uzunçarşılı, Medhal, s. 102, 106; M. Çağatay Uluçay, Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 179, 180-181, 185, 193, 194, 200, 321; a.mlf., XVIII ve XIX. Asırlarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955, s. 150, 151, 152, 153, 162, 222; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları: 1550-1603, Ankara 1963, tür.yer.; a.mlf., Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması, Erzurum 1963, s. 11, 42, 44, 45, 46, 48, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 60; a.mlf., "Medreseli İsyanları", İFM, XI/1-4 (1950), s. 366, 368-370, 376-386; a.mlf., "Celâli Fetreti", DTCFD, XVI/1-2 (1958), s. 60, 62, 73, 75, 100-101, 102, 103, 104; a.mlf., "Karayazıcı", İA, VI, 340; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihi Levendler, İstanbul 1965, s. 326-330; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilatı, İstanbul 1967, s. 9, 22, 83; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1972, s. 185; W. J. Griswold, The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611, Berlin 1983, s. 181; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 334; Halil İnalcık, "Adaletnâmeler", TTK Belgeler, sy. 3-4 (1967), s. 122; M. Tayyib Gökbilgin, "Orhan", İA, IX, 406.

Mücteba İlgürel

ÎLÂ

(الإيلاء)

Kocanın, eşiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yaptığı yemin, kazâî boşanma sebeplerinden biri.

Sözlükte “yemin etmek” anlamına gelen îlâ kelimesi terim olarak kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasını ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de terim anlamında bir defa geçen îlâ (el-Bakara 2/226), Hz. Peygamber’in eşlerine îlâ yapmasına dair rivayet başta olmak üzere bazı hadislerde de yer almaktadır (aş. bk.). İslâm’dan önce Câhiliye Arapları îlâyı zıhâr gibi bir boşama yöntemi olarak uyguluyorlardı. Ancak bu yöntem geniş bir zamana yayıldığı için daha çok kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılıyordu. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığında bir iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin ediyor, süre bitiminde gerektiğinde yeni yeminle süreyi uzatıyordu. Îlânın sonuna kadar evlilik akdi devam ettiğinden kadın yeni bir evlilik yapma imkânı bulamıyordu. İslâmiyet, eşler arasında meydana gelen anlaşmazlıkların cinsel açıdan diğerini terk boyutuna varması halinde bu davranışın özellikle kadını mağdur etmemesi için belirli bir sınır getirmiştir. Eşlerin birlikte yaşayıp yaşamayacaklarına karar verebilmeleri amacıyla yeterli bir deneme süresi olan dört aylık bir zaman içinde dönüş olmaması ayrılık konusunda bir kararlılığa işaret ettiğinden sürenin bitiminde evliliğe son verilerek eşin serbest bırakılması sağlanmıştır. Bu bakımdan îlânın çağdaş hukukta boşanma sebebi sayılan terkle yakın benzerliği vardır.

Îlânın meşruiyeti Kitap ve Sünnet’le sabittir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer bu süre içinde yeminlerinden dönerlerse şüphesiz ki Allah her şeyi çok bağışlayan ve çok merhamet edendir. Eğer boşamayı kastederlerse muhakkak Allah her şeyi çok iyi işiten, çok iyi bilendir” buyurulur (el-Bakara 2/226-227). Hz. Âişe’den nakledilen, “Resûlullah eş-lerine îlâ yaptı ve kendisine helâli haram kıldı. Arkasından da haramı helâl yaptı ve yeminden dolayı kefâret

verdi" (Buhârî, "Nikâḥ", 91, 92, "Ṭalâḳ", 21; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 21; Nesâî, "Ṭalâḳ", 32) şeklindeki rivayet ve bu olayın ayrıntılarıyla ilgili hadisler îlânın meşruluğunun diğer delilleridir. Sade bir hayat yaşayan Hz. Peygamber eşlerinin bazı maddî taleplerinden dolayı üzülmüş ve îlâ yaparak onlardan bir ay uzak kalmıştır. Daha sonra nâzil olan Ahzâb sûresinin 28-29. âyetleriyle Resûl-i Ekrem'in hanımları, müreffeh bir hayat yaşamak üzere kendisinden ayrılmak veya Allah'ı, resulünü ve âhiret hayatının güzelliklerini tercih etmek hususunda serbest bırakılmış, bunun üzerine onlar da isteklerinden vazgeçerek Hz. Peygamber'le yaşamayı tercih etmişlerdir.

Îlâ, kocanın eşine yaklaşmamak üzere Allah'a veya O'nun örfen yemin için kullanılabilen sıfatlarına yemin etmesiyle gerçekleşir. Koca, cinsî temastan uzak kalmayı kendisine ağır gelebilecek bir adağa yahut boşama gibi bir şarta bağlamak suretiyle de îlâ yapabilir. "Allah'a yemin ederim ki dört ay (altı ay veya bundan sonra, hayatta oldukça vb.) seninle cinsî temasta bulunmayacağım"; "Seninle temasta bulunursam üzerime hac (yahut bir ay oruç tutmak) farz olsun"; "Seninle ilişkiye girersem evliliğimiz sona ermiş olsun" gibi sözlerle îlâ meydana gelir. Bunlar, boşamada olduğu gibi niyete bağlı olmaksızın sonuç doğuran açık ifadelerdir. Îlâ niyeti bulunması halinde kinayeli ifadelerle de îlâ yapılabilir. Eşiyle ilişkisini kesmeyi kastederek söylediği, "Bundan sonra seninle bir yastığa baş koymam" gibi sözler bu nitelikteki ifadelerdir.

Hanefîler, Mâlikîler, yeni görüşünde Şâfiî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, îlânın yeminle birlikte adak ve şarta bağlı olarak da gerçekleşeceğini belirtirken Hanbelî mezhebinde meşhur olan rivayete göre îlâ ancak Allah'a yemin etmek suretiyle yapılabilir; zira şarta bağlama ne dilde ne de dinî açıdan yemin anlamında kullanılır. Hanefîler ve diğer fakihler ise kişinin bir davranışı kendisine zor gelecek bir şarta bağlamasının, onu bu davranıştan alıkoymadaki etkisi sebebiyle örf bakımından yemin sayıldığını söylemişlerdir. Kocanın yemin etmeksizin eşinden uzak durması îlâ sayılmamakla birlikte bazı hukukçulara göre kadın tarafından boşanma talebiyle mahkeme nezdinde şikâyet konusu yapılabilir.

Îlânın Şartları. Îlânın hukukî sonuç doğurması için îlâ sözü (sîga), koca ile eşi ve îlâ süresi bakımından bazı şartların varlığı aranır. Îlânın rüknü,

kocanın eşiyle bir süre temasta bulunmayacağına yemin etmesi olup bu da açık veya kinayeli ifadeler, yazı ve dilsizin anlaşılabilir işaretiyle gerçekleşir. Sarih olsun kinaye olsun bütün ifadelerin şüpheye mahal bırakmayacak şekilde îlâya delâlet etmesi, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre rızâ ve ihtiyara dayanması şarttır. Çünkü ikrah (zorlama) yoluyla yapılan diğer tasarruflar gibi îlâ da geçersizdir. Ancak Hanefî fakihleri rızâ şartını aramamışlar, dolayısıyla ikrah sonucu vuku bulan îlâyı şakayla, gayri ciddi bir şekilde yapan kimsenin (hâzil) îlâsına kıyasla geçerli saymışlardır. Hâzilin îlâsının geçerli olduğunda ise bütün mezhepler görüş birliği içindedir. Zira nikâhta ve köle âzadında olduğu gibi bu konuda da fiilin sonucunun kastedilmesi şart olmayıp sözün şakası da ciddisi gibidir. Îlâ ile ilgili sözün hatâen söylenmesi halinde Hanefîler'e göre diyâneten olmasa bile kazâen geçerli sayılır. Diğer üç mezhebe göre ise her iki bakımdan da sonuç doğurmaz.

Îlâ yapan kocanın ergin ve temyiz gücüne sahip olması gerekir. Küçük veya akıl hastası olan kocanın îlâsı geçerli değildir. Sarhoşun boşamasını geçerli sayan Hanefîler'in çoğunluğu ile İmam Mâlik, Şâfiî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel onun îlâsını da geçerli saymış, boşamasını geçersiz gören Hanefîler'den Züfer b. Hüzeyl ve diğer bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel îlâsını da geçersiz kabul etmiştir. Nikâh akdinin ya gerçekten sürmesi veya kadının ric'î talâk sebebiyle iddet

beklemekte olması ve dolayısıyla hükmen devam etmesi gerekir. Kadın üç talâk veya bir bâin talâkla boşama ile boşanmışsa artık îlâya yer kalmaz.

Eşinden ayrı kalma süresi ya mutlak olmalı veya Hanefîler'e göre en az dört ay, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise dört aydan çok olarak belirlenmiş bulunmalıdır. Dört aydan kısa süreli îlâ bir sonuç doğurmaz. Bu durumda koca süre dolmadan önce eşine dönerse yeminini bozmuş sayılacağı için sadece yemin kefâreti gerekir. Süre tamamlandıktan sonra dönerse yemin bozulmadığı için kefâret ödemesi de gerekmez. Îlânın dört ay ve daha fazla bir süreyi kapsaması durumunda koca dört ay dolmadan önce her an eşine dönebilir. Bu takdirde yeminini bozmuş sayılacağından kendisine yemin kefâreti gerekir. Eşlerin birbirine dönmesi ve evlilik hayatının devam ettirilmesi âyetteki, "Eğer hanımlarına dönerlerse şüphesiz Allah yarlığayıcı ve çok bağışlayıcıdır" (el-Bakara 2/226) ifadesinden de anlaşıldığı üzere

teşvik edilmiştir. “Kim bir şeye yemin eder de başka bir davranışı ondan daha hayırlı görürse hayırlı olanı yapsın ve yemini için kefâret ödesin” hadisi de (Müslim, “Eymân”, 11-13) bunu teyit etmektedir.

Kocanın eşine dönmesi öncelikle cinsî temasta bulunması ile, bunun mümkün olmaması halinde sözlü olarak döndüğünü belirtmesiyle gerçekleşir. Cinsel ilişkinin imkânsızlığı ya eşlerden birinin hasta olması, hapiste veya îlâ süresince ulaşılamayacak bir uzaklıkta bulunması, kocanın iktidarsızlığı gibi gerçek sebeplerden yahut kocanın ihramlı, eşinin hayızlı olması gibi dinî sebeplerden kaynaklanabilir. İlk durumda sözlü dönüşün fiilî dönüş yerine geçtiği konusunda görüş birliği vardır. İkinci durumda ise Hanefîler’e ve Şâfiî mezhebinde kuvvetli görüşe göre sözlü dönüş geçersiz, diğer mezheplere göre geçerlidir. Îlâ süresi içinde cinsel ilişkiyi engelleyen sebep ortadan kalkarsa sözlü dönüş hükümsüz kalır.

Eşine dönmesi halinde kocanın, diğer yeminlerde olduğu gibi bu durumda da ödemesi gereken kefâret on yoksulu bir gün doyurmak veya giydirmek yahut bir köle âzat etmektir; eğer kendisi yoksulsa arka arkaya üç gün oruç tutar (el-Mâide 5/89). Îlâ için yapılan yemin, “Seninle cinsî temasta bulunursam üzerime hac farz olsun veya bu takdirde sen benden boş ol” gibi bir adağa yahut bir şarta bağlanmışsa dört ay dolmadan cinsî temasla yemin bozulunca kocaya hac farz olur. Boşama şartına bağlamada ise yeminin bozulmasıyla evlilik sona erer.

Dört aylık süre dolduğunda îlâ genel amacına ulaşmış olur. Hanefîler’e göre bu durumda hâkime başvurmaya gerek olmaksızın kesin boşama meydana gelir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise îlâda dört ay tamamlanınca evlilik kendiliğinden sona ermez. Bu durumda kocanın eşine dönmesi veya onu boşaması gerekir. Her ikisini de yapmazsa kadın hâkime başvurarak ayrılık talebinde bulunur ve hâkim eşleri ayırır. Her iki durumda da bir ric‘î talâk meydana gelir. Bu konudaki görüş ayrılığı, âyette geçen “eğer dönerlerse” ifadesinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Hanefîler bunu kocanın dört aylık süre tamamlanmadan, diğerleri ise dört ay tamamlandıktan sonra dönmesi şeklinde anlamışlardır. Eşlerin Hanefîler’e göre ancak yeni bir nikâh akdiyle, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise iddet süresi içinde kocanın eşine dönmesiyle yeniden evliliklerini

sürdürmeleri mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâḥ”, 91, 92, “Ṭalâḳ”, 21, “Eymân”, 20; Müslim, “Eymân”, 11-13; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 21; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 32; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 179-192; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli Medîneti’l-Mâlikî (nşr. M. Muhammed Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 597-603; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 162-175; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 85-89; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1970, VII, 315 vd.; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 203-234; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), III, 182-199; Bilmen, Kamus, II, 290-310; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 607-616; Abdurrahman es-Sâbûnî, Medâ ḥürriyyeti’z-zevceyn fi’ṭ-ṭalâḳ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1403/1983, II, 945-964; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, VII, 535-555; Ali Ahmed el-Kalîsî, Aḥkâmü’l-üsre fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, San‘a 1414/1993, II, 109-119; Gerald Hawting, “An Ascetic Vow and an Unseemly Oath?: Ilā and Ẓıhār in Muslim Law”, BSOAS, LVII/1 (1994), s. 113-125; “Îlâ”, Mv.F, VII, 221-240.

Hamdi Döndüren

İ‘LÂ-yi KELİMETULLAH

(إعلاء كلمة الله)

Tevhid inancını yüceltip hâkim kılma anlamında bir tabir.

Sözlükte “yükseltmek, yüceltmek” anlamındaki i‘lâ masdarıyla “Allah’ın sözü” mânasındaki kelimetullāhtan oluşan bu terkipte yer alan kelimetullahın, tevhid inancının esasını teşkil eden “lâ ilâhe illallah” (Allah’tan başka tanrı yoktur) sözünü ve daha genel olarak Allah’ın insanlığa gönderdiği son dini ifade ettiği kabul edilmektedir. Bu durumda i‘lâ-yi kelimetullah tabiri, Allah’ın dininin ve tevhid inancının yüceltilip yaygınlaştırılması yolunda gösterilen gayret ve faaliyetleri kapsamakta, cihad ve savaş kelimeleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça zikredilen “fî-sebîlillâh” (Allah yolunda) kavramıyla yakından ilgili bulunmaktadır. Müslümanları düşmanlara karşı Allah yolunda savaşa teşvik eden bir âyette Allah’ın, Peygamber’ine yardım ederek kâfirlerin kelimesini (küfür, şirk) alçalttığı, Allah’ın kelimesini de (tevhid) yücelttiği ifade edilir (et-Tevbe 9/40). Bazı insanların ganimet, bazılarının şöhret, bazılarının gösteriş için savaştığı, hangisinin Allah yolunda olduğu Resûl-i Ekrem’e sorulunca yalnız Allah’ın kelimesinin yüceltilmesi için savaşanın Allah yolunda olduğunu belirtmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 15; “Tevḥîd”, 28; Müslim, “İmâre”, 149-151).

Yeryüzünde dengeleri ve düzeni bozmak isteyenleri kötüleyen, istilâ, tecavüz ve sömürü amacı taşıyan savaşları tanımayan İslâmiyet (el-Bakara 2/11-12, 205; en-Nisâ 4/94; el-A‘râf 7/85-86; el-Kasas 28/77, 83) ancak müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, inançları konusunda baskı altında kalmalarını önlemek, kendilerine ve ülkelerine yönelik tehditlere karşı koymak için yapılan savaşı Allah yolunda verilen mücadele olarak meşrû kabul etmiştir. Müslümanın Allah’a kulluk ve onun rızâsını temin için İslâm esaslarını öğrenme, öğretme, ferdî ve içtimaî planda yaşama, yaşanmasını sağlamaya çalışma, İslâm’ı tebliğ ve bu hususta karşılaşacağı engelleri aşmak için göstermesi gereken gayreti ifade eden cihadın kapsamı içinde yer alan bu savaşın hedefi bazı âyetlerde fitne sona erip din tamamen

Allah’ın oluncaya kadar savaşma (el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39) şeklinde belirlenmiştir. Hiçbir müslümanın inancı konusunda baskı altında kalmaması, insanların her türlü beşerî ihtirastan uzak olarak Allah’a inanmaları ve inançlarının gereğini yerine getirme imkânına kavuşmalarıyla Allah yolunda yapılması istenen savaş hedefine ulaşmış, diğer bir ifadeyle i‘lâ-yi kelimetullah gerçekleşmiş olur. Hz. Peygamber’den itibaren müslümanların gerek inançları konusunda uğradıkları baskılar gerekse İslâm’ı tebliğ hususunda karşılaştıkları engeller sebebiyle giriştikleri, beşerî ihtirasların hâkim olduğu

istilâlardan ayrılması için “fetih” diye adlandırılan savaşların temel amacı da i‘lâ-yı kelimetullah olmuştur (bk. CİHAD; DA‘VET; FETİH; GAZVE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “klm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “klm” md.; Buhârî, “Cihâd”, 15, “Tevḥîd”, 28; Müslim, “İmâre”, 149-151; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, X, 177; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü’t-tenzîl (nşr. M. Abdullah en-Nemr), Riyad 1414/1993, I, 214; III, 356; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 525; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XVI, 71; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, I, 525-526; IV, 55-56, 155; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 756; Merâgī, Tefsîr, Kahire 1394/1974, II, 91; IX, 207-208.

Metin Yurdagür

İLÂÇ

(bk. ECZACILIK; TEDAVİ).

ÎLÂF

(الإيلاف)

İslâm öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret antlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden bir terim.

Sözlükte “alıştırma, ısındırma, ahid, antlaşma, ülfet, istek üzerine verilen berat” gibi anlamlara gelen ve Kureyşliler’in bazı kabile ve ülkelerle yaptıkları ticarî antlaşmalar için kullanılan îlâf kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de, Kureyşliler’in ellerindeki maddî imkânlara ve güvenliğe sadece Allah’ın lutfu ve Kâbe’nin bereketi sayesinde sahip oldukları hatırlatılırken iki defa geçmektedir (bk. KUREYŞ SÛRESİ). Bu sebeple Kureyş sûresine Îlâf sûresi de denilmektedir.

Tarihçi İbn Habîb ile (el-Muḥabber, s. 162) Lisânü’l-ʿArab ve Tâcü’l-ʿArûs’un müellifleri “îlâf”ın antlaşmalar için kullanıldığını belirtirler. Bazan îlâf yerine habl ve ısam kelimelerinin kullanıldığı da görülür (meselâ bk. Lisânü’l-ʿArab, “elf” md.; Taberî, Târîḫ, II, 252). Bütün rivayetler, söz konusu antlaşmaların Hz. Peygamber’in dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf zamanında yapıldığında birleşmektedir. Kureyş’in ticarî faaliyetlerinin henüz Mekke sınırları dışına taşmadığı devirde Hâşim bir kıtlık döneminde Suriye’ye ticarî amaçlı bir seyahat yaptı. Bu sırada Bizans imparatoru ile görüştü ve ondan Mekkeli tâcirlerin emniyet içerisinde Bizans topraklarına girip ticaret yapabileceklerine dair bir belge aldı. Hâşim’in, Kureyş tüccarlarının Hicaz derilerinden ve kumaşlarından çeşitli mâmulleri daha ucuza satacaklarını belirtmesi imparatoru ikna etmesinde etkili olmuştur (İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 42). İmparator ayrıca, Necâşî’ye Mekkeliler’in Habeşistan topraklarında ticaret yapmalarına izin vermesini isteyen bir mektup yazdı. Dönüşte yol üzerindeki kabilelerden de saldırmazlık garantisi alan Hâşim, buna karşılık Kureyşli tâcirlerin bu kabilelerin ticaret mallarını Bizans pazarlarına götürüp satarak komisyon almadan paralarını onlara teslim etmek üzere anlaştı (İbn Sa‘d, I, 78). Hâşim’in kardeşlerinden Muttalib Yemen’e, Abdüşems Habeşistan’a,

Nevfel de İran'a giderek bu ülkelerin hükümdarları ile benzer antlaşmalar yaptılar ve dönüşlerinde yine ticaret güzergâhları üzerindeki kabilelerle saldırmazlık antlaşmaları imzaladılar. Böylece Mekke'nin ticaretine milletlerarası bir mahiyet kazandıran Abdümenâf'ın bu dört oğluna "Ashâbü'l-îlâf" denilmiştir (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 162). Antlaşmalar sayesinde Kureyşliler kışın Yemen ve Habeşistan'a, yazın da Suriye ve Anadolu'ya kadar ticarî amaçlı yolculuklar yapmaya başladılar. Nitekim Hâşim'in böyle bir yolculuk sırasında Gazze'de, Muttalib'in Yemen'in Redmân mevkiinde, Nevfel'in de Irak'ın Selmân bölgesinde ölmesi (a.g.e., s. 162-163) bu ticaretin işlediğini göstermektedir.

Kaynaklarda îlâfla ilgili bazı farklı rivayetler de yer alır. Meselâ Ya'kūbî, Hâşim'in ölümünden sonra Kureyş'in Araplar'ın kendilerine üstün gelmesinden endişe ettiğini, bundan dolayı Abdüşems'in Habeşistan'a giderek antlaşmayı yenilediğini kaydeder (Târîḫ, I, 244). İbn Habîb ise şu rivayeti zikreder (el-Münemmaḳ, s. 219-220): Kureyş her yıl kış mevsiminde Yemen'e, yaz aylarında Suriye'ye ticarî seferler yapmaya alışıktı. Fakat zamanla bunu ihmal etti. Bu sebeple Tebâleliler, Habeşliler ve Yemen'in kıyı bölgelerinde yaşayanlar mallarını Mekke'ye getirmeye başladılar. Karadan gelenler Mekke'nin çevresindeki Muhassab'a (Ebtah), denizden gelenler de Cidde'ye mal getiriyorlardı. Böylece Mekkeliler her yıl iki uzun ticarî sefer yapmaktan kurtuldular. Ancak birkaç yıl üst üste kıtlık baş gösterince ellerindekini de kaybettiler. Bunun üzerine Hâşim Suriye'ye sefer yapmak zorunda kaldı. Kureyş'in yaz ve kış seferlerini ilk defa Hâşim'in başlattığını belirten İbn Sa'd'ın ifadeleri de hemen hemen aynıdır (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75-76). Taberî ise Hâşim'in Filistin'den buğday unu getirip Mekke'de ekmek pişirttiğini kaydeder (Târîḫ, II, 251-252).

Habeşistanlı tâcirlerin bazan Mekke'ye kadar geldikleri de anlaşılmaktadır. Habeşli tüccarlar bir kıtlık döneminde mallarını Mekke'ye getirince Mekkeli gençler bunları yağmaladılar. Bunun üzerine Habeşistan'la olan ticaret bağlarının kesilmesinden korkan Kureyşliler Habeşistan'a giderek Necâşî'den özür dilediler; birkaç Kureyşli'yi de rehine olarak bıraktılar. Necâşî rehinelere iyi muamele etti. Bu arada Mekke'ye birçok ticaret malı gönderildi (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 324).

İbnü'l-Kelbî'den nakledilen Arabistan'ın yıllık panayırları hakkındaki

ayrıntılı bilgilerden (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 263-268; Ya‘kūbî, I, 270-271) Kureyş'in Arabistan'ın içinde de düzenli bir ticaret sistemi kurduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kuzeyde Dûmetülcendel, doğuda Bahreyn ve Uman, güneyde Hadramut ve Yemen panayırlarında Kureyş ilk sıralarda yer alırdı. Ukâz fuarı ise esasen kendi kontrollerindeydi. Ahmed b. Hanbel'in rivayetine göre bizzat Hz. Muhammed, nübüvvetinden önce Abdülkays kabilesiyle birlikte Bahreyn ve Katîf bölgelerini kapsayan uzun bir ticarî yolculuğa çıkmıştı (Müsned, IV, 206). Onun çeşitli defalar Suriye ve Yemen'e gittiği de rivayet edilir. Bu ticarî yolculuklar ve panayırlarla ilgili olarak haram aylara büyük önem verilirdi. Bazı Kureyş aileleri, "besl" geleneğine göre (İbn Hişâm, I, 102-103) yılın sekiz ayında her tarafa rahatsız edilmeden gidebilirdi. Besl aylarının haram aylar (dört ay) dışındaki aylar olduğu kabul edilirse onların bütün yıl Arabistan'da yolculuk edebildikleri anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "elf" md.; Tâcü'l-ʿArûs, "elf" md.; Kāmus Tercümesi, "elf" md.; Müsned, IV, 206; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 102-103, 135-136; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75-81; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 162-164, 263-268; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 41-48, 219-220; Belâzürî, Ensâb, I, 59, 63-64; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 241-244, 270-271; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 251-252; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXX, 197-199; Mes‘ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 59-60; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 280-285; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân, XXX, 185-188; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6147-6158; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 66-71; VII, 301-305; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 317-320, 324, 434; a.mlf., ʿAhd-i Nebevî mîn Niẓâm-ı Ḥükümrânî, Haydarâbâd, ts., s. 249-253; a.mlf., "Al-Ilāf ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré Islamique",

Les mélanges Louis Massignon, Damas 1957, II, 293-311; a.mlf., "el-Îlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), AÜİFD, IX (1961), s. 213-222; a.mlf., "Îlâf", UDMİ, III, 718-720; Robert Simon, Meccan Trade and Islam, Budapest 1989, s. 59-

70; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992, s. 5-12; Vicor Sehhâb, Îlâfü Ḳureyş riḥlete'ş-şitâ'i ve'ṣ-ṣayf, Beyrut 1992; M. J. Kister, "Mecca and Tamīm (Aspects of their Relations)", JESHO, VIII (1965), s. 113-163; Uri Rubin, "The Ilāf of Quraysh", Arabica, XXXI, Leiden 1984, s. 165-188; İhsan Abbas, "el-ʿAlâḳātü't-ticâriyye beyne Mekke ve'ş-Şâm ḥattâ bidâyâti'l-fetḥi'l-İslâmî", el-Ebḥâs̱, XXXVIII, Beyrut 1990, s. 3-40; "Ilāf", EI² (İng.), III, 1093.

Muhammed Hamîdullah

İLÂH

(الإله)

Tapılmaya lâyık görülen yüce varlık.

İlâh kelimesinin sözlükte “tapınmak, kulluk etmek” anlamına gelen ulûhet (ilâhet, ulûhiyyet), “hayret etmek, gönülden bağlanıp sığınmak” mânalarındaki veleh (eleh) veya “gizli olup duyu idrakinin üstünde bulunmak” anlamındaki leyh kökünden türemiş olabileceği kabul edilir. Buna göre ilâh “tapınılan, yüceliği karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan, duyularla idrak edilemeyen varlık” demektir. Âlimlerin çoğunluğu, ulûhet kavramından hareketle ilâhın mutlak anlamda ibadet etmekle irtibatlı olduğunu, dolayısıyla onun tapınılan varlığa tekabül ettiğini belirtmiştir. İlâh kelimesinin türemiş bir cins ismi veya sıfat, Allah kelimesinin ise gerçek Tanrı’yı ifade eden mürtecel ve gayr-i müştak bir özel isim olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte Allah kelimesinin etimolojisi hakkında ileri sürülen farklı görüşler bir arada değerlendirildiğinde (Lisânü’l-ʿArab, “elh” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “elh” md.) ilâhın Allah kelimesinin aslını teşkil ettiği, başına elif ve lâm harfleri gelince hemzenin hazfedilmesiyle Allah şekline dönüştüğü şeklindeki görüş ağır basmaktadır. Ebü’l-Kāsım el-Belhî gibi bazı İslâm âlimleriyle şarkiyatçılar ilâh kelimesinin Süryânîce veya İbrânîce olduğunu ileri sürmüşlerse de (Âlûsî, I, 56; Jeffery, s. 66-67) çoğunluk bunu isabetli bulmamıştır. Zira Câhiliye devrine ait şiirlerde yer alması kelimenin Arapça asıllı olduğunu gösterir. Hak veya bâtıl olsun tapılmaya lâyık görülüp ibadet edilen her varlığa ilâh adı verildiği ve âlihe şeklinde çoğulu bulunduğu dikkate alınınca mutlak olarak zikredildiği takdirde ilâhın tanrı anlamına geldiği, Allah’ın ise gerçek Tanrı’nın adı olduğu ortaya çıkar.

Kur’ân-ı Kerîm’de ilâh kelimesi çoğul şekliyle birlikte 147 yerde geçmekte, Allah’tan başka bir ilâhın olmadığı, eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun bulunmadığı vurgulanmaktadır. Genellikle gerçek mâbudun sadece Allah olduğunu göstermek üzere “lâ ilâhe illâ hû, lâ ilâhe illallah” şeklinde nefiyden sonra ispata geçen kelime-i tevhid formülü kullanılır. Âyetlerde

belirtildiğine göre ilâh bizâtihî var olan, başkasına ihtiyacı bulunmayan, ebedî hayatla diri olan, yaratan, öldürüp dirilten, rızık veren, ilmiyle bütün varlıkları kuşatan, esirgeyen ve bağışlayan, evrenin yegâne hâkimi olup daima üstün gelen, en güzel isimlere sahip olan, peygamberleri vasıtasıyla insanlara mesaj gönderen en yüce varlıktır. Bu nitelikleri taşımayanların ilâh olamayacağını bildiren Kur'an, insanların diğer bir insanı veya cansız nesneleri ilâh edinmelerine dikkat çeker ve bu kişileri şiddetle eleştirir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ilâh" md.).

İlâh kelimesi hadislerde de geçmektedir. Bu hadislerde Allah'ın gerçek mâbud olduğu, O'ndan başka bir ilâhın bulunmadığı ve Müslümanlığa girebilmek için O'na inanıp şehâdette bulunmak gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kureyşliler'in taptıkları ilâhlardan (putlar) yüz çevirdiği, bunların insanlara fayda veya zarar veremeyeceklerini belirttiği anlatılmış, putperestlerin de Resûl-i Ekrem'in, ilâhlarını küçük düşürdüğünü ve kendilerini onlardan uzaklaştırmak istediğini söyledikleri nakledilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "ilâh" md.). Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılarla filozoflar tarafından ilâh kavramı etrafında yapılan açıklamalar genellikle onların ulûhiyyet anlayışına dayanmaktadır (bk. ALLAH; TANRI).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "elh" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 104; Tâcü'l-ʿarûs, "elh" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ilâh" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ilâh" md.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 83, 122-123; a.mlf., Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 123-125; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 972-975; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 56-57; XVI, 53, 258; Elmalılı, Hak Dini, I, 24-30; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Cairo 1938, s. 66-67; Suad Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 108-109.

Yusuf Şevki Yavuz

İLÂHİ

(إلهي)

Dinî-tasavvufî muhteva taşıyan bestelenmiş şiirlerin genel adı.

Türk edebiyatında nazım türleri belirginleşmeden önce dinî muhteva taşıyan her türlü şiire ilâhi denirken daha sonra tasavvufî temaları işleyen ve Türk din mûsikisinin makam ve usulleriyle bestelenerek dinî toplantılarda okunan şiirlere ilâhi adı verilmiştir. Bu şiir türü ve dinî mûsiki formu hakkındaki bilgiler oldukça dağınık ve karışıktır. Dolaylı da olsa konuyla ilgili ilk ciddi araştırmaları yapan M. Fuad Köprülü ve Reşit Rahmeti Arat en eski Türk şiiri örneklerinin ilâhiler olduğunu söylemişlerse de hakkında fazla bilgi vermemişlerdir. Bir edebiyat terimi olarak ilâhiyi “mutasavvıf şairler tarafından yazılan, dinî ve ilâhî fikirleri ihtiva eden şiirler” diye tanımlayan Tâhirülmevlevî tevhid, münâcât, na‘t ve istigāseyi de bu tür şiirler grubu içinde ele almıştır. Arapça’da ise ilâhi “en-neşîdetü’d-dîniyye, el-egāni’d-dîniyye, el-mevâlîd” gibi adlarla anılır (Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, s. 56).

Özellikle şiirde tür ve şekillerin müstakil isim ve vasıflar kazanmasından önce ilâhi kelimesiyle hemen her türlü dinî şiir kastedilmiş; tevhid, na‘t, münâcât, devriye gibi türlerle kaside, gazel, tuyuğ, rubâî, kıta vb. nazım şekilleri Türk klasik edebiyatının aslî unsurları haline gelince kelimenin anlamı daralıp, besteli dinî şiir formu olarak daha özel bir tür halinde mûsikiyle özdeşleşmiştir. Dinî muhtevalı manzum ve yarı manzum sözler mûsikinin etkileyici gücü ve bunları icra eden kişilerin müzisyen hüviyetleriyle dinî merasimlerde daha tesirli olmuş, böylece ilâhi kavramı mûsikiden ayrı düşünülmemiştir.

Eskiçağ’lardaki pek çok milletin geleneğinde olduğu gibi Türkler’de de şairler sihirbazlık, rakkaslık, mûsikişinaslık, hekimlik, din adamlığı vb. vasıfları şahsiyetlerinde toplamış, halkın büyük değer verdiği kişilerdi. Şaman, kam, baksı veya ozan adlarını taşıyan bu kişiler, çok eski devirlerden beri Oğuz boylarının şölenlerinde, av törenlerinde ve matem

âyinleri olan yuğlarda çok defa kendi yazdıkları manzumyarı manzum sözleri mûsiki eş-liğinde okuyarak ilâhilerin ilk örneklerini ortaya koymuşlardır (Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 72-102). İslâm öncesi

eski Türk şiirine dair elde bulunan örneklerden üç Mani ve yedi Burkan manzumesinin ilâhi şeklinde olması (a.g.e., s. 213-242) Türkler arasında bu türün köklerinin çok eskilere kadar uzandığını gösterir.

İlâhi kelimesinin İslâmî Türk edebiyatında bir türün adı olarak ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemektedir. Türkler'in müslüman olmasından sonra telif edilmiş elde mevcut ilk eserler olan Kutadgu Bilig, Dîvânü lugāti't-Türk ve Atebetü'l-hakāyık'ta ilâhi kelimesi geçmez. Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde de kelime bu mânasıyla yer almaz. Yesevî tarzında şiir yazan Hakîm Ata, Süleyman Ata gibi şairler tarafından ilâhi içerikli manzumelerin "hikmet" adıyla kaleme alınmış olması, kelimenin izlerini daha sonraki devirlerde Anadolu'da aramak lâzım geldiğini gösterir. Yûnus Emre de şiirlerinde ilâhi kelimesini bir edebî tür anlamında kullanmadığı gibi divanının en eski yazmalarında şiirlerin başlığı olarak bu kelimeye rastlanmaz (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3889). Ancak Yûnus'un bir lakabının "gûyende" olduğuna veya Yûnus-ı Gûyende adında bir başka Yûnus'un mevcut bulunduğuna dair menkıbevî mâlûmat, bu sıfatın ona şairliğinden veya şiirlerini mûsikiyle yani ilâhi tarzında söylemesinden dolayı verilmiş olması ihtimalini düşündürmektedir. Öte yandan Fuad Köprülü, mutasavvıf şairlerin XIII. yüzyıldan başlayarak kendilerini diğer şairlerden ayırmak ve ilham kaynaklarının kutsî ve ilâhi mahiyetini göstermek için "âşık" unvanını kullandıklarını, özellikle tekke şairlerinin kendi manzumelerine şiir demeyerek "ilâhi, nutuk, nefes" adını verdiklerini kaydeder (Edebiyat Araştırmaları I, s. 186).

Anadolu'da önemli bir teşkilâtlanmaya sahip zümreler arasında Babaîler ile onları takiben ortaya çıkan Râfizî grupların ve ahîlerin toplantılarında teganni ve raks ederken okudukları şiirlerden bazılarının ilâhi adıyla anılabilecek dinî manzumeler olması mümkündür. XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'da yaygın olduğu bilinen Rifâiyye tarikatının zikir meclislerinde okunan manzumelerin ilâhi olduğunu tahmin etmek güç değilse de bunlara ilâhi denildiğini tesbit mümkün olmamaktadır. Yine aynı dönemlerde Anadolu'da Türkçe dinî şiirler söyleyen ilk

mutasavvıf şairlerden kabul edilen Şeyyad Hamza'nın lakabı olan "şeyyad" kelimesinin, yüksek sesle manzumeler okuyup dinleyenleri coşturan kimselere verilen bir lakap olduğu anlaşılmıştır (İA, XI, 493-497).

Türkçe'de ilâhi kelimesinin bir edebiyat ve mûsiki terimi olarak kullanıldığı metinler XVII. yüzyıldan geriye gitmemektedir. Daha önceki devirlerde Anadolu'da ilâhi yerine "savt" ve "savt okumak" tabirinin kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî'nin annesinin çamaşır yıkarken savt okuduğuna dair meşhur rivayet bunu teyit eder (Ergun, I, 15). Bugünkü tesbitlere göre ilâhi kelimesi, "bestelenmiş dinî-tasavvufî şiir" anlamıyla ilk olarak Evliya Çelebi'nin eserinde geçmektedir: "Bu tâifeler hoş âvaz ile sefere müteallik ilâhi okurlar. Bazıları da 'Allahümme yâ hâdî âsân eyle yolumuz' ilâhisini kıraat ederek Alay Köşkü dibinden ubûr ederler" (Seyahatnâme, I, 525). XVIII. yüzyıl şairlerinden Sünbülzâde Vehbî Lutfiyye'sinde dilencilerden bahsederken kelimeyi, "İşiten Yûnus ilâhisi sanır / Bu edâsın gören âdem usanır" beytinde zikretmektedir. Bu örnekler, kelimenin XVII. yüzyıl ortalarından başlayarak bu mânada kullanıldığını göstermektedir. Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren tertiplenmiş mûsiki mecmualarında da (Ergun, I, 6) artık kelimenin yaygın biçimde yer aldığı görülmektedir.

İlâhiyi halk edebiyatına bağlı bir nazım şekli olarak inceleyenler olduğu gibi tekke veya tasavvuf şiirine ait bir nazım biçimi kabul edenler de vardır. İlâhilerde 7, 8, 11, 14 ve 16'lı kalıpların kullanıldığı ve genellikle 7 (4 + 3), 8 (4 + 4) hecelilerin dörtlük; 11 (6 + 5, 4 + 4 + 3), 14 (7+7) ve 16 (8 + 8) hecelilerin de beyitler halinde yazıldığı görülmektedir. Dörtlüklerin kafiyelenişi koşma, beyit birimiyle yazılanların kafiyelenişi ise gazel tarzındadır. Hece vezniyle yahut halk ve âşık edebiyatı nazım şekillerinde ilâhilerin kaleme alınması, Alevî ve Bektaşî şairlerince son zamanlara kadar sürdürülmüştür.

XV. yüzyıldan itibaren ilâhi içerikli şiirlerin aruz vezniyle de yazıldığı ve bunun ileriki asırlarda gittikçe rağbet bulduğu anlaşılmaktadır. Bunda, bestekârların manzumeleri ekseriyetle divan şiirinden seçmelerinin tesiri olduğu gibi ilerleyen asırlarda mutasavvıf şairlerin daha çok aruzu kullanmaya ve klasik şiirin nazım türleriyle eser vermeye başlamasının da etkisi vardır. Sözleri bestekârlarına ait eserlerde ise bestekârların klasik şiir

kültürünü almış olduğu hemen hissedilmektedir. Bu arada özellikle musammat gazelin musammat koşma ile benzerlikler taşıması da bu geçişi sağlayan bir özellik olarak görülür. Bunu, türün en güzel örneklerini ortaya koyan Yûnus Emre'nin bazı şiirlerinde görmek mümkündür. Divan şiirinde en çok gazellerin ilâhi olarak bestelendiği bilinmektedir. Fakat az da olsa musammat çeşitlerinden murabba ve muhammes ile kıta, tuyuğ, rubâî gibi nazım şekilleriyle yazılmış ilâhi içerikli manzumeler de mevcuttur.

İlâhilerin çoğu yalın anlatımı olan basit şiirlerdir. Büyük pîrlerden ekserisinin şair olmadığı halde ilâhi türü şiirler söylemiş olması, bu manzumelerin birer sanat şiirinden çok duyuş şiiri olmasına yol açmış ve onlara didaktik özellikler kazandırmıştır. Zaman içerisinde ilâhi konularında farklılıklar görülmeye ve daha geniş bir tasavvuf düşüncesi yer almaya başlamıştır.

Dinî mûsiki terimi olarak ilâhi, din dışı Türk mûsikisindeki şarkı formu gibi gazel, koşma, rubâî, murabba, muhammes, müseddes vb. nazım şekilleriyle yazılmış güftelerin yine şarkı şemasına az çok benzer formdaki bestelerinin adıdır. Ancak ilâhilerde güftenin konusu kadar bestenin makam ve usulünde de dinî-tasavvufî duyguyu yansıtanlar tercih edilmiştir. Kural olarak hemen her makamda ilâhi bestelenebilirse de fazla tiz seslerde dolaşmayan ağır makamların çoğunlukta olduğu dikkati çeker. Güfte mecmuaları ve bazı repertuvarlar incelendiğinde ilâhilerin daha çok acem, acemaşiran, bayatî, bestenigâr, dügâh, eviç, hicaz, hüseynî, hüzzam, ırak, mâhur, nevâ, rast, sabâ, segâh, uşşak, tâhir makamlarında bestelendiği görülür. İlâhi bestelerinde küçük usullerin yanında büyük usuller de kullanılmıştır. En çok kullanılan usuller sofyan, düyek, evfer, devr-i hindî, muhammes, çenber, evsat, devr-i kebîr, berefşan ve hafîftir.

İlâhiler, genellikle okundukları yere göre cami ve tekke ilâhileri diye ikiye ayrılmakla beraber bunların dışında değişik zaman ve mekânlarda okundukları da bilinmektedir. Meselâ güftesi Yûnus Emre'ye ait olan, "Ey enbiyâlar serveri / Ey evliyâlar rehberi / Ey ins ü can peygamberi / Ehlen ve sehlen merhabâ" mısralarıyla başlayan Zekâi Dede'nin uşşak ilâhisi, üç aylara mahsus olmakla birlikte mevlid ayında dergâhlarda yapılan kıyam ve devran zikirlerinde, güfte ve bestesi itibariyle tevşîh formunda bulunduğundan tevşîhli mevlidlerin başlangıcında

mi‘rac bahrinden sonra, özellikle de merhaba bahrine girmeden önce okunurdu. Bu ilâhi ayrıca ramazan ayında, “Yâ merhabâ dost merhabâ / Mâh-ı mübârek merhabâ” veya, “Yâ elvedâ dost elvedâ / Şehr-i ramazan elvedâ” nakaratı ilâvesiyle teravih namazının ilk dört rek‘atından sonra veya namazlardan sonra minareden verilen temcîdlerde de okunurdu. Birden fazla kişi tarafından okunduğu için cumhur ilâhisi diye adlandırılan eserler ise tekke ve camilerde okunmaktaydı.

Meydan ilâhileri de denilen tekke ilâhileri zikrin çeşitli yerlerinde okunuşuna göre ayrı isimlerle anılmıştır. Zikrin ayakta devamı esnasında okunanlara kıyam ilâhileri, oturarak zikredildiğinde okunanlara kuûd ilâhileri, dönerek yapılan zikir esnasında okunanlara devran ilâhileri denmiştir. Ayrıca zikrin usulünü belirlemeye yarayan ilâhilere de usul veya zikir ilâhileri adı verilmiştir. Yûnus Emre’nin, “Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlellah” mısraıyla başlayan ilâhisi Halvetîler’ce pek meşhur olan usul ilâhilerindendir. Halife olmaya hak kazanan dervişin başına tarikat tacı tekbir ve dualarla giydirilirken Yûnus Emre’nin, “Dervişlik baştadır tacda değildir” mısraıyla başlayan sabâ, segâh ve nikrîz makamlarında bestelenmiş ilâhisi zâkirler tarafından okunurdu. Bu törenlerde okunan eserlere hilâfet cemiyeti ilâhileri denilirdi.

Eskiden özellikle tekkelerde ve camilerde aylara göre seçilmiş ilâhiler okunurdu. Muharrem ayında Kerbelâ Vak‘ası’na, özellikle de Hz. Hüseyin’in şehâdetine, Ehl-i beyt sevgisine dair okunan ilâhiler muharrem ilâhileri veya kısaca “muharremiyye” adıyla anılırdı. Mevlid ayları denilen rebîülevvel ve rebîülâhir aylarında yapılan mevlid merasimlerinde mevlid tevşîhleri ve na‘tlar yanında güftelerinde Resûl-i Ekrem’e ait unsurların bulunduğu ilâhiler okunurdu. Halk arasında büyük ve küçük tövbe adlarıyla anılan cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir ayları tövbe ve istiğfar zamanı olarak kabul edildiğinden güftelerinde bu konulara yer verilen ilâhileri okumak tercih edilmişti. İçinde regaib ve mi‘rac kandillerinin bulunduğu receb ve şâban aylarında bu aylara ait ilâhiler okunurdu. Ramazan ayında camilerde kılınan teravih namazlarının her dört rek‘atından sonra okunmaya mahsus eserler ramazan ilâhileri adıyla anılmıştır. Ramazanın ilk iki haftasında okunan ilâhilerin güfteleri, “Merhabâ yâ şehr-i ramazan” mısraıyla başlar veya bu mısra nakarat halinde tekrar edilirdi. Uğurlama geceleri denilen son iki haftada okunmaya mahsus olan ilâhilerde ise

ramazanın sona ermesinden doğan hüzün terennüm edilir, “Elvedâ yâ şehr-i ramazan / Elvedâ ey mâh-ı mübârek” gibi mısra ve nakaratlara yer verilirdi. Şevval, zilkade ve zilhicce aylarında hac farîzasının kutsiyeti ve mukaddes yerlerin özlemini terennüm eden ilâhiler okunurdu. Tarikat mensupları ile meşâyihin cenazeleri, cenaze ilâhisi adı verilen ve güftelerinde dünyanın geçiciliğini, ölümü, âhiret hayatını konu edinen ilâhiler okunarak kaldırılırdı. Güfteleri Yûnus Emre’ye ait olan, “Ömür bahçesinin gülü solmadan” mısraı ile başlayan rast ilâhi ile, “Bir tahta yaratmışsın / Hâlim onda yazmışsın” beytiyle başlayan nevâ-uşşak ilâhi bu tür eserlerdendir.

Okuma çağına gelen çocukların mektebe gidecekleri ilk gün gerek evde gerekse âmin alayı denilen bir törenle evden mektebe kadar ilâhiler okuyarak götürülüşü esnasında okunmaya mahsus ilâhiler mektep ilâhisi diye anılmıştır. Yûnus Emre’nin, “Allah emrin tutalım / Rahmetine batalım” beytiyle başlayan ilâhisiyle, “Yâ ilâhî başlayalım ism-i bismillâh ile” mısraıyla başlayan besmele ilâhisi bunlara örnektir. Hâfızlık törenlerinde güftesinde Kur’an’dan, Kur’an öğrenmenin ve hâfızlığın faziletinden bahseden ilâhiler okunurdu. Güftesi Yûnus Emre’ye, bestesi Zekâi Dede’ye ait olan, “Ne bahtlı ol kişi ki okuduğu Kur’an ola” mısraıyla başlayan hüzzam ilâhi bunlardan biridir. Düğün gecesi damadın camiden eve getirilmesi sırasında tertip edilen nikâh alaylarında okunan eserler de damat veya nikâh ilâhileri adıyla anılmıştır. Düğün öncesinde yapılan kına merasimlerinde de kına ilâhisi olarak adlandırılan ilâhiler okunurdu. Annenin çocuk sahibi olmakla Cenâb-ı Hakk’a şükrünü, çocuğunu korumasını ve çocuğu hakkındaki duygularını ifade eden ilâhilere ninni ilâhileri denir. Bunların başında ve sonunda “hû hû hû Allah, lâ ilâhe illallah” gibi nakaratların yanında tekbir, tevhid, hamd, salâtü selâm ve besmelenin tekrarlanması ilâhilerin nakarat bölümlerini hatırlatmaktadır. Güftesi itibariyle Türkçe-Arapça, Türkçe-Farsça veya üç dilde birden yazılmış ilâhiler de bulunmaktadır.

İlâhi okumakla görevli kişilere genel olarak “ilâhici” adı verilir. Başta cami ve tekkeler olmak üzere medrese ve mektepler gibi çeşitli vakıf müesseselerinde dinî muhtevalı her türlü metni bestesi ve usulüyle okuyan imam, müezzin, na’t-han, âyinhan, salâhan, tesbihhan, muarrif, muhammediyehan, zâkir ve zâkirbaşılar da birer ilâhici olarak kabul edilebilir.

İlâhileri genellikle makamlarına göre bir araya getiren “mecmûa-i ilâhiyyât” türü eserler taranarak tesbit edilen ilâhi formlarının başlıcaları şunlardır: 1. Tevhid. Allah’ın varlığı, birliği, esmâ ve sıfatı ile bunların çeşitli tecellilerini anlatan dinî manzumelere tevhid ilâhisi denir. Hem cami hem tekkelerde okunan bu ilâhiler tekkelerde kelime-i tevhîd ve ism-i celâl zikri esnasında zâkirler tarafından nakarat kısımlarında “Allah, yâ Allah, hû Allah, illallah, lâ ilâhe illallah” gibi ibarelerle okunur. Güftesi Yûnus Emre’ye ait, “Taştı rahmet deryâsı / Gark oldu cümle âsî” beytiyle başlayan “illallah” nakaratlı hûzî makamında ilâhi bunlardandır. 2. Münâcât. Allah’a yalvarmak, O’ndan af ve mağfiret dilemek için yazılmış, cami ve tekkelerde besteyle okunan ilâhilerdir. Sözleri Yûnus Emre’ye ait, “A sultânım sen var iken (aman yâ hû) / Yâ ben kime yalvarayım” beytiyle başlayan manzume değişik makamlarda bestelenmiş bir münâcât örneğidir. 3. Na‘t. Hz. Muhammed’i övmek, yüceltmek, özelliklerinden bahsetmek, şefaatini dilemek gibi maksatlarla yazılmış na‘tlar camilerde namazdan önce na‘than, tekkelerde ise zâkir ve zâkirbaşılar tarafından zikrin başında veya aralarında bestesiyle yahut nisbeten serbest bir yorumla okunurdu. “Âftâb-ı subh-i mâ evhâ habîb-i kibriyâ / Mâhtâb-ı şâm-ı ev ednâ habîb-i kibriyâ” beytiyle başlayan Nazîm’in meşhur na‘tı birçok sanatkâr tarafından bestelenmiştir. 4. Tevşîh. Mevlid ve mi‘râciyye bahirleri arasında cumhur tarafından okunan, Hz. Peygamber’i konu almış ilâhilerdir. Güftesi Dede Ömer Rûşenî’ye ait, “Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi” mısraıyla başlayan, otuza yakın bestekârın bestelediği eser bunlardandır. 5. Mersiye. Ölen bir kimsenin meziyet ve özelliklerini ifade eden ve dar anlamda, Kerbelâ Vak‘ası ile burada Ehl-i beyt’in başına gelen üzücü olayları ve Hz. Hüseyin’in şehâdetini konu alan mersiyeler tekkelerde düzenlenen zikir meclislerinde mersiyehanlar tarafından, bestesiyle veya irticâli olarak okunurdu. Sözleri Yûnus Emre’ye izâfe edilen, “Şehidlerin serçeşmesi enbiyânın bağrı başı / Evliyânın gözü yaşı Hasan ile Hüseyin’dir” matla‘lı manzume bu türün en sevilen örneklerindendir. 6. Durak. Tekkelerde yapılan zikir törenlerinin bir nevi dinlenme zamanı sayılabilecek aralarında okunmak üzere

bestelenmiş, irticâlî denebilecek bir serbestlikte olan ilâhilerin adıdır. Allah’ın yüceliği, kudreti, azameti gibi konuları işleyen durakların terennüm kısımları bulunmaz. Bunun yerine cümle aralarında uygun yerlere

“hak dost, dost, âh, hû, yâ hak” gibi lafzî terennümler yerleştirilir. 7. Savt. Tekkelerde zikir esnasında okunan, vahdet telkin eden güftelerden derlenmiş yeknesak ve kısa birkaç cümlelik ilâhilerdir. Güftesi Yûnus Emre’ye ait olan, “Şûrîde vü şeydâ kılan yârin cemâlidir beni / Âlemlere rüsvâ kılan yârin cemâlidir beni” beytiyle başlayan çârgâh beste Gülşenî savtı tarzına bir örnektir. 8. Nefes. Güfteleri çoğunlukla Bektaşî tarikatına mensup şairler tarafından yazılmış ilâhilerin genel adıdır. Umumiyetle âşık şiirinin özelliklerine sahip olan bu manzumeler, besteleri itibariyle saz şairlerinin veya onları taklit edenlerin, halk türkü ve şarkılarının üslûbunda, coşkulu, rindâne bir hava taşıyan eserlerdir. 9. Şuğul. Türk bestekârları tarafından Türk mûsikisi makam ve usulleriyle bestelenmiş Arapça güfteli ilâhiler için kullanılan bir terimdir. Büyük kısmı güfteleri itibariyle pek sade ve basit eserler olan şuğuller özellikle Kādirî, Rifâî, Sa‘dî, Bedevî ve Şâzelî tekkelerindeki zikirler esnasında okunurdu. Hatîb Zâkirî Hasan Efendi’nin, “Şefîu’l-halkı fi’l-mahşer / Muhammed sâhibü’l-minber” beytiyle başlayan pençgâh bestesi çok tanınmış şuğul örneklerinden biridir. 10. Kaside. Türk, Arap ve Fars şiirinde bir nazım şeklinin ve methiyenin adı olan kaside, mûsiki terimi olarak dinî şiirlerin cami ve tekkelerle bunların dışında düzenlenen dinî toplantılarda, okuyanın ses genişliği, mûsiki bilgisi ve kabiliyetine dayanarak irticâlen yaptığı seslendirmedir.

Türk din mûsikisinde ilâhilerin dışında kalmakla beraber bazı özellikleriyle ilâhi tanımı çerçevesine girebilecek mahiyette ve sözlerinin çoğu Arapça olan metinler şunlardır: a) Tekbir. Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi tarafından segâh makamında bestelenmiş olup yaygın lafzı “Allahüekber Allahüekber, lâ ilâhe illallahü va’llahü ekber. Allahüekber ve li’llâhi’l-hamd”dir. b) Salât (Salâ). Hz. Peygamber’e hürmet gayesiyle bilhassa tarikat büyükleri ve ulemâ tarafından çeşitli şekillerde tertiplenmiş, namaz gibi dinin en temel ibadetleri yanında, başta cami ve tekkeler olmak üzere çeşitli yerlerde yapılan törenlerde bazan bir kişi, bazan toplu halde okunan bestelenmiş övgü ve dua cümlelerinin hepsini içine alan bir terimdir. Özellikle Osmanlı kültüründe okundukları yer ve zamana göre bayram (cuma) salâsı, sabah (sabâ) salâsı, cenaze salâsı, salât-ı ümmiyye, salât-ı kemâliyye, salât-ı münciye gibi adlarla anılmıştır. c) Temcîd. Üç aylarda recebin ilk gecesinden başlayarak ramazanın teravih kılınan son gecesine kadar, bazı uygulamalarda yatsı namazından çıkıldıktan, bilhassa ramazanda sahurdan sonra birkaç müezzin tarafından minarede topluca okunan, çoğu Arapça dua

ve yakarışları ifade eden bir cami mûsikisi türüdür. Temcîdler şekil olarak Allah'a dua, senâ ve tâzim ile kelime-i tevhîd, Resûlullah'a salâtü selâm, ekseriyetle Türkçe manzum bir münâcât ve aralarda okunan bazı kısa âyetlerden meydana gelmiştir. d) Tesbih. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olan veya Hz. Peygamber'in öğrettiği hemen hepsi "sübhânallah" lafzıyla başlayan tesbih cümlelerinin, gerekse mutasavvıflarla ulemânın tertip ettiği, yine başında bu ibarenin yer aldığı mensur, manzum, yarı manzum, pek azının nâzımı ve tertipleyicisi belli, çoğu Arapça güftelerin ilâhi formunda bestelenmiş şeklidir. Ayrıca cemaatle kılınan farz namazlarda selâm verildikten sonra müezzinler tarafından ses mûsikisine dayalı olarak yürütülen, tesbih çekme ile duayı da içine alan ve kısaca "tesbîhât" adı verilen dinî merasim de bu çerçevede ele alınmalıdır. Aslında besteli olmayan, takip edilen makam seyri, icra tarzı ve tavır yönüyle tamamen müezzinlerin mûsiki bilgisi ve kabiliyetine dayalı bu geleneksel icraata Mehmet Suphi Ezgi "mahfel sürmesi" adını vermiştir.

Mevlevî ve Bektaşî tarikatı dışında kalan ve özellikle cehrî zikir yapan Halvetîlik, Kādirîlik, Rifâîlik, Sa'dîlik gibi belli başlı tarikatlarla bunların şubeleri olan kollarda yapılan âyine "zikir" denilmektedir. Belli bir bestesi ve bestekârı bulunmamakla beraber ritim, nağme ve bazı ibarelerin güfte olarak tekrarına dayalı, belirli bir tavır içinde gelişerek kalıplaşmış bu form, icrası sırasında bulunulan durum, okunuş ritmi ve okunuş şekillerine göre "kıyam tevhidi, kıyam ism-i celâli, kuûd kelime-i tevhîdi, murabba tevhid, kalbî ism-i hû, kalbî ism-i hay, perdeli ism-i celâl, düz kelime-i tevhîd, ağır ism-i celâl, perde kaldırmak" gibi çeşitli adlar almıştır.

Okundukları yerler, edebî şekilleri, muhtevaları ve müzikal yapıları bakımından ilâhi diye bilinen eserlerle büyük ölçüde aynı özelliklere sahip olan, Türk din mûsikisinin büyük hacimli eserleri de bir anlamda ilâhi olarak değerlendirilebilir. Mevlevî tarikatının toplu zikri olan semâ törenlerinde mutrip heyeti tarafından okunup çalınmak üzere bestelenen mevlevî âyinleri, Süleyman Çelebi'nin Mevlid adıyla bilinen Vesîletü'n-necât'ı, Kutbünnâyî Şeyh Osman Dede'nin mesnevi tarzında yazıp bestelediği Mi'râciyye'si, daha çok Hz. Peygamber'in anne ve babasının özelliklerini konu alan, günümüzde icrası kalmadığından okuma tarzı, şekli ve bestesi hakkında bilgi bulunmayan regāibiyye, Yazıcıoğlu Mehmed'in

Muhammediyye’si bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 525; Hayrullah Tâceddin [Yalım], Ramazân-ı Şerîfe Mahsus Mecmûa-i İlâhiyyât, İstanbul 1326; Tâhirülmevlevî, Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım, İstanbul 1329, s. 55-58; a.mlf., Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 62; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, II-III; Ali Nihad Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler, İstanbul 1936, III, 4-7; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 6-19, 265; II, 404, 407-408, 610; Subhi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcid-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 14-16, 25-28; a.mlf., Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 16-20, 54, 56-59, 60, 66-67, 72, 76-80; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 54, 72-102, 114-115, 186, 208, 213-242; a.mlf., Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1984, s. 119, 295; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 3-6; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 56; Şengel, İlâhîler, I, 91-92, 98-99, 137, 149-150; II, 31, 45-46, 101-102, 129, 158-159, 169, 179, 198; III, 52, 154; IV, 14-15, 18, 64-65; Ali Birinci, “Mahalle Mektebine Başlama Merâsimi ve Mekteb İlâhileri”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV, Ankara 1982, s. 41-54; Âmil Çelebioğlu, Türk Ninnileri Hazinesi, İstanbul 1982, s. 20-21, 33-34, 44-46; Nuri Özcan, XVIII. Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fak., I, 41-46; Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 1982, s. 291-317; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 343-346; Töre, İlâhîler, V, 55, 70-73, 168, 180-181; VI, 52-53; VII, 74, 82-83; VIII, 67, 130-131, 148-151; IX, 46-47, 86-87, 98-99, 132, 160, 196, 220; Reşid Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1986, s. 5-13, 30-59; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 488-489; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1992, s. 58-62; Şinasi Tekin, “İslâmiyet Öncesi Türk Edebiyatı”, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1992, III, 33, 38-40; Ahmet

Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 230; Recep Tutal, Türk Din Mûsıkisinde Na’t, Tesbih ve Temcidler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,

s. 7-17, 161, 181-182; Ahmet Talat Onay, Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev’i (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1996, s. 95-114, 218-219; M. Halit Bayrı, “İstanbul’da Mektebe Başlama”, Halk Bilgisi Haberleri, XI, İstanbul 1942, s. 49-54; Halil Can, “Dînî Türk Musikisi Lügati”, MM, sy. 200 (1964), s. 121; sy. 222 (1966), s. 198; sy. 224 (1967), s. 8; sy. 225 (1967), s. 18; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, TY (Yunus Emre özel sayısı), V/319 (1966), s. 128-139; a.mlf., “Minare Musikimizde Temcidler”, Tarih Konuşuyor, VII/36, İstanbul 1967, s. 2996-3000; Abdurrahman Güzel, “Tekke Şiiri”, TDl., LVII (1989), s. 284-290; Ömer Faruk Akün, “Şeyyâd”, İA, XI, 493-497; P. N. Boratav, “Ilāhī”, EI[2] (İng.), III, 1094; Mustafa Uzun, “Osmanlı’nın Gür Nefesi: Türk Dinî-Tasavvufî Edebiyatında İlâhi”, Osmanlı, Ankara 1999, IX, 591-597; a.mlf., “İlahî”, TDEA, IV, 357-358; Öztuna, BTMA, I, 232; II, 45-46, 264, 392-393.

Mustafa Uzun

İLÂHÎ KOMEDYA

Dante'nin (ö. 1321) âhiret yolculuğunu anlatan manzum eseri.

İlâhî Komedya'nın (La Divina Commedia) orijinal adı Commedia olup Divina sıfatı ilk defa, konusu itibariyle ve uyandırdığı hayranlık dolayısıyla 1555 Venedik baskısında kullanılmıştır. Commedia ise aslında özel isim değil o dönemde sonu iyi biten (sevinçli) edebî çalışmaların genel adıdır (tragedia "acıklı" karşıtı). Dante mektuplarında eserinden "kutsal şiir" diye bahseder.

İtalyanlar'ın en büyük şairleri ve dillerinin yaratıcısı saydıkları Dante Alighieri'nin, yazımına muhtemelen 1307 yılında başlayıp 1321'de ölümünden kısa bir süre önce tamamladığı İlâhî Komedya İtalyan edebiyatının ana kaynaklarından, Batı edebiyatının da önemli eserlerinden biridir ve Hıristiyanlığın en büyük şiiri kabul edilmektedir. Önceleri -genellikle minyatürlü- yazma nüshalarının elden ele dolaştığı eser matbaanın icadıyla en çok basılan metinler arasına girmiş ve çeşitli dillere çevrilerek asırlar boyu Avrupa'nın Kitâb-ı Mukaddes'ten sonra en fazla okunan kitapları arasında yer almıştır.

Eserin en büyük özelliklerinden biri, İtalyanca öğretiminde her zaman bir ders kitabı niteliğiyle okutulmasını sağlayan dilidir. Dante, bilinen on eserinden beşini Ortaçağ'ın yazı dili olan Latince ile, İlâhî Komedya dahil diğer beşini ise İtalyan edebiyat tarihinde ilk defa, halkın konuşma diline yakın olan İtalyanca'nın Floransa lehçesiyle yazmıştır. Şair, filozof ve ahlâk kuramcılığının yanında dil araştırmacılığıyla da tanınan ve bu konuda müstakil bir eseri bulunan (De vulgari eloquentia [halk dili üzerine]) Dante, Floransa lehçesini diğer lehçelerden ve Toskana bölgesinin halk şairlerinden derlediği kelimelerle zenginleştirip ilk gramer kurallarını belirleyerek modern İtalyanca'nın kaynağı sayılan Toskana lehçesini olgunlaştırmış, bundan dolayı kendisine daima İtalyanca'nın yaratıcısı ve dolayısıyla İtalyanlar'ın kültür ve ilim atası gözüyle bakılmıştır. Dante, özellikle bu eseri sebebiyle başlı başına bir bilim dalı konusu haline getirilmiş (Dantoloji), hakkında çeşitli üniversitelerde kürsüler ve birçok ülkede

araştırma kurumları açılmıştır.

Kitabı teşkil eden uzun manzume, otuz üçer şarkıdan (canto) meydana gelmiş onar bölümlü üç ilâhiden (cantica) ibarettir ve bir girişle birlikte şarkıların sayısı 100'e tamamlanmıştır. Her şarkı 130-140, şiirin tamamı ise 14.233 mısradır (Giriş ve Cehennem 4720, A'râf 4755, Cennet 4758); on bir heceli olan mısralar kendi aralarında üçlü kafiyeli "üçlükler" halinde gruplandırılmıştır. Şairin üç sayısına özel bir değer vermesinin sebebi teslîs inancına olan bağlılığıdır.

Eserin konusu Dante'nin, Papa VIII. Bonifazio tarafından günahların bağışlanma yılı ilân edilen 1300 yılının paskalya haftası boyunca bedenen yaptığını söylediği âhiret yolculuğudur. Şair, otuz beş yaşında iken 7 Nisan Perşembe'yi 8 Nisan Cuma'ya bağlayan kutsal gece sabaha karşı kendini, uyku sersemi olduğu için nasıl gittiğini bilemediği Kudüs yakınlarındaki karanlık bir ormanda bulur ve buradan Latin şairi ve Ortaçağ'da aklın sembolü sayılan Vergilius'un mihmandarlığında cehenneme iner; orayı gördükten sonra yine Vergilius'la birlikte a'râfa geçip bir ara kendilerine katılan şair Statius'un refakatiyle burayı da gezer; ardından cennete ulaşarak genç yaşta ölen sevdiği kız Beatrice tarafından karşılanır ve cenneti meydana getiren dokuz kat gökte dolaştırılır; en sonunda da Hz. Meryem'in aracılığıyla arş-ı a'lâda Allah'ın cemâlini müşahede etmek mazhariyetine nâil olur.

Cehennem, dünyanın merkezine doğru inen ve bir huni gibi gittikçe daralan dokuz kat gökten oluşmakta, her katta suçlulara aşağı doğru gittikçe ağırlaşan işkenceler yapılmaktadır. Başlıca suçluların işledikleri suçun ağırlık derecesine göre sıralanması şöyledir: Korkaklar, şehvet düşkünleri, oburlar, cimriler, müsrifler, sapık tarikat mensupları, zalimler-katiller, intihar edenler, Allah'a karşı gelenler, homoseksüeller, tefeciler, kadın satıcıları-arabulucular, dalkavuklar, para canlıları, rüşvet yiyenler, kâhinler-falcılar, hırsızlar, ikiyüzlüler, nifak çıkaranlar, bölücüler, simyacılar, kılık ve sima değiştirip insanları aldatanlar, kalpazanlar ve sırasıyla hısım-akrabalarına, vatanlarına, misafirlerine, velinimetlerine ve kutsal imana ihanet edenler.

A'râf, okyanuslar ortasındaki bir ada üzerinde yer alan dünyanın en yüksek

dağıdır. Koni şeklinde ve yedi kat olan dağın son katı yeryüzü cennetidir ve buradan on katlı gökyüzü cennetine geçilir. A‘râfta affedilmeye hak kazanmış, fakat Allah'ın sevgili kulları arasına girebilmek için geçici bir süre çile çekmeleri gereken günahı az kişiler bulunmaktadır. A‘râfta suçların ve karşılığı cezaların ağırlığı cehennemdekilerin aksine yukarı çıkıldıkça azalmaktadır. Buradaki insanlar sırasıyla aforoz edilenler, son nefeste tövbe edenler, savaşta veya cinayetle öldürülenler, kibirliler, hasetçiler, öfkelerini tutamayanlar,

tembeller, cimriler, müsrifler, oburlar ve şehvet düşkünleridir.

Cennet, Ortaçağ astronomisinin gök telakkisine paralel olarak yedi gezegen (Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn) ve sabit yıldızlar gökleriyle hareket ettirici (diğerlerini döndüren) gök ve arş-ı a‘lâdan oluşmaktadır. Arş-ı a‘lâ saf nurdan ibaret, maddeden arınmış, mutlak sükûn diyarı olan rabbin katıdır. Cennetin güzellikleri ve içinde bulunanların mertebeleri yükseldikçe artar. En alt kattakiler dış etkiler sebebiyle kulluk sözünde duramamış, kendi istekleri dışında günah işlemiş kişilerdir; onları sırasıyla iyilik severler, âşıklar, âlimler, şehidler, âdil hükümdarlar, ilâhî aşka dalmış olanlar, azizler, melekler, Allah ve insanlarla melekler arasından seçtiği maiyet erkânı takip eder.

Dante, eserin özellikle cehennem bölümünde geniş tarih bilgisini ve genel kültürünü ortaya koymakta, gezisi sırasında rastladığı kişiler münasebetiyle açıklamalar yaparken bir ansiklopedi gibi çağının felsefe, astronomi, geometri, edebiyat, tıp, coğrafya vb. ilim dallarını da yansıtmaktadır. Onun suçluları cezalandırma sahnelerini okuyucuyu dehşete düşürecek derecede büyük bir gerçekçilikle tasvir ettiği görülür. Ancak suçların tasnifinde bazı günahları daha büyük günahların önüne koymuştur; meselâ günahın her türlüsünü işleyen, binlerce kişinin kanına girmiş zalim hükümdarları yedinci katta, dalkavukları ve ikiyüzlüleri sekizinci katta göstermiştir. Bunun sebebi şahsen sevmediği, özellikle çağdaşı bazı kişiler hakkında hissî davranması ve onları ağır cezalara çarptırabilmek için bilinen suçlarını daha alt tabakalara koymasıdır denilebilir.

Eserlerinin hiçbirinde Dante müslümanlar hakkında hakaret teşkil edecek ifadeler kullanmadığı halde İlâhî Komedya'da Hz. Muhammed ile Hz.

Ali’yi cehennemde göstermesi dikkat çeken bir husustur. Eserde üç müslüman daha (Selâhaddîn-i Eyyûbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd) yer alıyorsa da bunlar a‘râfın eşiğinde ve azap çekmeyenlerin arasındadır. Bu durum, Haçlı seferlerinin bütün şiddetiyle devam ettiği o devirdeki katı İslâm düşmanlığının etkisini düşündürdüğü gibi, onları cehennemin en dibinde değil bölücülük yapanların bulunduğu sekizinci katta göstermesi de Hz. Peygamber’in yeni bir din kurarak bölücülük yaptığı şeklinde hıristiyan dünyadaki yaygın kanaatle ilgili olmalıdır.

Dante’nin ilk eserlerinden itibaren bazı İslâm âlim ve filozoflarından etkiler taşıdığı ve onların birtakım fikirlerini tekrarladığı ileri sürülmüştür (örnekler için bk. TA, XII, 289). İlâhî Komedya ise birçok ana motifi ve ayrıntısı ile İslâmî temellere oturmaktadır. Bu hususa ilk defa Gabriel-Joseph Edgard Blochet dikkat çekmiş (Sources musulmans de la Divine Comédie, Paris 1901), fakat ilgi uyandıramamıştır. Daha sonra Miguel Asin Palacios, aynı konuyu daha kesin bilgiler ve çarpıcı örneklerle işlediği La Escatologia musulmana en la Divina Comedia adlı eserinde (Madrid 1919), Dante’nin Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Risâletü’l-ġufrân’ı ile Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’sinden faydalandığını, Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Ebû Zeyd es-Seâlibî’nin eserlerinden de faydalanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Asin Palacios’un görüşlerini özellikle şu dört nokta üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir: 1. Kitabın konusu tamamen İslâm’daki isrâ ve mi‘rac olaylarından alınmıştır. 2. Âhiretle ilgili mekân, suç ve ceza kavramları İslâm eskatolojisine (âhiret ilmi) göre işlenmiştir. 3. Esere tesir eden hıristiyanî kavramların da temeli İslâm düşüncesidir. 4. Dante ve çağdaşları İslâm dünyasından haberdardırlar; çünkü o dönemde özellikle İspanya’da hâkim olan İslâm kültür ve medeniyeti, özellikle Güney Avrupa’nın çeşitli yerlerinde etkisini göstermektedir. Asin-Palacios’un, Dante’nin cehennem, a‘râf ve cenneti müslüman yazarların benzetmelerine ve İslâm telakkilerine göre tanımladığı tesbiti dikkat çekicidir. Meselâ cehennemi gittikçe daralan katlar halinde tanımlaması Kuzey Afrika müslümanlarının, ilk hıristiyanların vahşi hayvanlara parçalattırıldığı Romalılar’a ait koliseum harabelerini işkence ve azap yerleri olarak kabul edip cehennemle özdeşleştirmelerine uygundur. A‘râf için kullandığı “purgatorio” adının sözlük anlamı “günahlardan temizleme yeri” olduğu halde yaptığı benzetme Arapça a‘râf kelimesinin sözlük anlamına (yüksek yer, dağ) göredir. Ayrıca

cehenneme daima sola doğru dönerek inilmesi, a‘râfa ise da sağa doğru dönerek çıkılması da İslâmiyet'teki kerih yerlere sol ayakla, temiz yerlere sağ ayakla girilmesi sünnetine uygundur. Cennet için yapılan tanımlamalar da başta "10. katın mutlak nurdan ibaret Tanrı katı" şeklinde tanımlanması olmak üzere tamamen İslâm astronomi-kelâm geleneğiyle örtüşmektedir. Asin Palacios'un tezi Avrupa'da geniş yankı uyandırdı ve İslâm kültürü üzerine bilgileri bulunmayan Dantologlar tarafından reddedilmesine mukabil İslâm dünyasına saygı duyan şarkiyatçılar tarafından ilgiyle karşılandı. Özellikle Carlo Alfonso Nallino, Enrico Cerulli, Giorgio Levi Della Vida, Umberto Rizzitano ve Giuseppe Gabrieli gibi İtalyan şarkiyatçıları kaleme aldıkları müstakil kitap ve çeşitli makalelerle onu desteklediler ve Dante-İslâm ilişkisini daha geniş boyutlarda incelediler.

Dünya kütüphanelerinde 600'den fazla yazma nüshası bulunan İlâhî Komedya'nın asıl metni kayıp olup ilk defa 1472'de gerçekleştirilen, özellikle İtalya'da ortaöğretimde örnek edebiyat kitabı olması ve hemen hemen bütün dünya dillerine çevrilmiş bulunması sebebiyle devamlı surette tekrarlanan baskıları pek çoktur. Aynı şekilde ilki 1373'te Floransa'da kurulan ve İtalya, Almanya, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri gibi birçok ülkede faaliyet gösteren Dante kürsü ve araştırma kurumlarıyla pek çok bilim adamının eser üzerine yayımladıkları çalışmaları sayabilmek de mümkün değildir (kitap hakkında 1978 yılına kadar derlenmiş başlıca bilgiler için bk. Enciclopedia Dantesca, I-VI, Roma 1970-1978). İlâhî Komedya, Hz. Peygamber ile Hz. Ali'yi cehennemde göstermesi sebebiyle en az ilgiyi İslâm âleminde görmüş ve zaman zaman yasaklanmıştır. Eser Rıfkı Ragıp (Ögel) (1932, Cehennem kısmı), Hamdi Varoğlu (1938, 1995), Feridun Timur (1954-1956, 1964, 1969, 1984, 1989, 1993, 1996) ve Rekin Teksoy (1998) tarafından Türkçe'ye, Abbûd b. Ebû Râşid (1930-1933) ve Hasan Osman (1959, 1964, 1969) tarafından Arapça'ya, Şücâüddin Şifâ tarafından Farsça'ya çevrilmiş (1335 hş./1957), ayrıca hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Dante, İlâhi Komedya: Cehennem, Araf, Cennet (trc. Feridun Timur), Ankara 1955, tercüme edenin önsözü, s. 7-80; a.e. (trc. Rekin Teksoy), İstanbul 1998, tercüme edenin önsözü, s. 9-31; M. Asin Palacios, La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid 1919; Mehmed Emin [Yurdakul], Dante'ye, Ankara 1928; Hamdi Varoğlu, Dante Alighieri: Hayatı, Eserleri ve İlâhî Komedi, İstanbul 1938; E. Cerulli, Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabospagnole della Divina Commedia, Vaticano 1949; a.mlf., "Dante e l'Islam", al-Andalus, XXI/2, Madrid 1956, s. 229-253; İ. Hikmet Ertaylan, Dante Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1964; Enzo Esposito, Bibliografia analitica degli scritti su Dante 1950-1970, Firenze

1990, I-IV; Aldo Gallotta, "Dante nell'area Turcofona", Dalla Bibliografia alla Storiografia. La critica dantesca nel mondo dal 1965 al 1990, Ravenna 1993, s. 203-210; Giovanni M. d'Erme, "Dante in Persia", a.e., s. 211-216; Philip F. Kennedy, "The Muslim Sources of Dante", The Arab Influence in Medieval Europe (ed. D. A. Agius - R. Hitchcock), Reading 1994, s. 63-82; M. Reeves, Muhammad in Europe, Reading 2000, s. 93-97; Hilmi Ziya Ülken, "Dante ve Mîrac, Divina Comedia'nın İslam Kaynakları", İstanbul, sy. 58, İstanbul 1946, s. 4-7; Rasha al-Sabah, "Islamic Eschatology in the Divina Commedia", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, V, Küveyt 1984, s. 5-37; Shawkat M. Toorawa, "Muhammad, Muslims and Islamophiles in Dante's Commedia", MW, LXXXII/1-2 (1992), s. 133-143; Oğuz Karakartal, "Büyük İtalyan Şairi Dante'nin Türkiye'de Tanınması", TT, XXVI/155 (1996), s. 290-295; "Dante Alighieri", TA, XII, 287-291; E. G. Gardner, "Dante", ERE, IV, 394-398; P. S. Hawkins, "Dante Alighieri", ER, IV, 238-240.

Mahmut H. Şakiroğlu

İLÂHİCİ

(bk. İLÂHİ).

İLÂHÎNÂME

(إلهي نامه)

Ferîdüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) tasavvufî mesnevisi.

Yirmi bir bölümde (makale) 6500 beyit ihtiva eden eser, bir çerçeve hikâye ile birçok küçük hikâyeden meydana gelir. Çerçeve hikâyenin konusu şöyledir: Bir hükümdarın altı oğlu vardır; bunlar dönemin bilgi, hüner ve edebinde eşsizdirler. Hükümdar, oğullarına dünyada en çok arzu duyup elde etmek istedikleri şeyleri sorar. Onlar da sırasıyla peri padişahının kızını, büyücülüğü, Cem’in kadehini, âb-ı hayâtı, Hz. Süleyman’ın yüzüğünü ve kimya bilgisini elde etmek istediklerini belirtirler. Hükümdar, oğullarının arzularını öğrendikten sonra peri padişahının kızını isteyene şehvetin kötülüğünü, şehvete kapılan kimsenin bütün varlığını harcadığını; büyücülük ilmini öğrenmek isteyen oğluna büyücülüğün kötülüğünü ve asılsızlığını; Cem’in kadehini arzu edip dünyanın sırlarını bilmek isteyene, o kadar bilgisine rağmen Cem’in kendisini ölüm kuyusuna düşmekten alıkoyamadığını ve gerçek kadehin akıl kadehi olduğunu; âb-ı hayâtı arzu edene bilgi ve görgü ile canını aydınlatmasını; Hz. Süleyman’ın yüzüğünü isteyen oğluna dünya saltanatının geçici olduğunu, âhiret mutluluğunu kazanmaya çalışmasını; kimya bilgisini isteyene de hırsından dolayı bunu istediğini, gözünü bir avuç toprağın doyuracağını anlatır.

Çerçeve hikâyede söz konusu edilen her istek insanın kapıldığı ihtiraslardan birini temsil eder. Bu şekilde hükümdar, oğullarına isteklerinin anlamsızlığını belirtip boş ve asılsız arzulardan vazgeçmelerini söyler. Attâr, eserde çerçeve hikâyenin arasına serpiştirdiği küçük hikâyelerden ahlâkî, tasavvufî sonuçlar çıkarır ve kitabın son kısmında, “Şiirim, baştan başa noksan sıfatlardan münezzeh Tanrı tevhididir; cennette okunursa buna şaşılır mı? İlâhî hazinenin kapısını açtım; bu kitaba İlâhînâme adını verdim” der. Hikâyelerin hemen hepsi hikâye tekniği bakımından kusursuzdur.

İlâhînâme’de enbiya ve evliya hakkında 1000 kitap okuduğunu ve otuz dokuz yıl kadar tasavvufî şiir ve hikâyeleri toplamakla meşgul olduğunu

söyleyen Attâr hikâyelerini halk Farsçası ile kaleme almıştır. Manṭıḳu’ṭ-ṭayr gibi İlâhînâme de Mevlânâ’nın Mes̱nevî’sini besleyen önemli kaynaklardan biridir. Nitekim Mevlânâ, Hüsâmeddin Çelebi’nin kendisinden Attâr ve Senâî’nin eserlerine benzer bir eser yazmasını istemesi üzerine Mes̱nevî’yi ona yazdırmaya başlamıştır.

İlâhînâme, Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597) tarafından İbretnümâ adıyla manzum olarak Türkçe’ye çevrilmiş (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3315) ve Sultan III. Murad’a takdim edilmiştir. Seyyid Mîr Kemâlî-yi Hânsârî (Tahran 1316 hş./1937), Hellmut Ritter (İstanbul-Leipzig 1940) ve Fuâd Rûhânî (Tahran 1339 hş./1960) tarafından neşredilen eseri Fuâd Rûhânî Fransızca’ya (Le livre divin, Paris 1960), John A. Boyle İngilizce’ye (The Ilāhīnāme or Book of God, Manchester 1976) çevirmiştir. Eser, ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı tarafından nesir olarak Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1967).

BİBLİYOGRAFYA

Attâr, İlâhiname (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1967, tercüme edenin önsözü, s. I-XIII; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Şerḥ-i Aḥvâl ü Naḳd-i Taḥlîl-i Âs̱âr-ı Şeyḫ Ferîdüddîn ʿ Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1961, bk. İndeks; H. Ritter, Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār, Leiden 1955, s. 156; a.mlf., “Attâr”, İA, II, 9-10; a.mlf., “ʿ Aṭṭār”, EI² (İng.), I, 753; FME, I, 82; B. Reinert, “ʿ Aṭṭār”, EIr., III, 25; Storey, Persian Literature, V/2, s. 291-294.

H. Ahmet Sevgi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

Din görevlisi, öğretmen ve ilâhiyat alanında araştırmacı yetiştiren, üniversiteye bağlı yüksek öğretim kurumu.

İlâhiyat Fakültesi'nin kuruluşunu, 1 Eylül 1900 tarihinde İstanbul'da açılan Dârülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi ile başlatmak mümkündür. Dört yıl süreli bu şubede tefsir, hadis ve usulü, fıkıh ve usulü, kelâm ve târîh-i dîn-i İslâm dersleri okutulmuştur. 1908 Meşrutiyeti'nden sonra büyük ölçüde değişikliğe uğrayan Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin adı önce Dârülfünûn-ı Osmânî'ye, 1913 yılından itibaren İstanbul Dârülfünunu'na dönüştürülmüş, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi'nin adı da Ulûm-i Şer'iyye olarak değiştirilmiştir. Programına ahlâk ve tasavvuf, siyer, dinler tarihi, Arap edebiyatı ve felsefe gibi bazı dersler de ilâve edilmiştir (Ayni, s. 36-37; Türkiye Maarif Tarihi, III, 1225). 18 Eylül 1914'te medreselerin ıslahı sırasında Selimiye Camii avlusundaki I. Abdülhamid Medresesi'nde Medresetü'l-mütehassısîn açılmış ve Dârülfünun bünyesindeki Ulûm-i Şer'iyye Şubesi kapatılmıştır. Şeyhülislâmlığa bağlanan

Medresetü'l-mütehassısîn 1918'den itibaren Süleymaniye Medresesi adıyla devam etmiş; Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Hikmet (tasavvuf, ilm-i nefs, ahlâk da dahil) ve Edebiyat (Arap, Türk, Fars, Garp edebiyatı) şubelerinden oluşmuştur. Süleymaniye Medresesi, 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile kapatılmıştır.

İstanbul Dârülfünunu hükmî şahsiyeti hakkında çıkarılan 21 Nisan 1924 tarih ve 493 sayılı kanun İlâhiyat Medresesi'ne de yer veriyordu. 7 Ekim 1925 tarihli Dârülfünun Tâlimatnâmesi'nde ise İlâhiyat Fakültesi adı yer almış ve okutulacak dersler tefsir, hadis, fıkıh tarihi, içtimaiyat, ahlâk, İslâm dini tarihi, Arap edebiyatı, din felsefesi, kelâm tarihi, tasavvuf tarihi, felsefe tarihi, İslâm bedîiyyâtı, hâlihazırda İslâm mezhepleri, akvâm-ı İslâmiyye etnografyası, Türk târîh-i dînîsi, târîh-i edyân olarak tesbit edilmiştir. İstanbul Dârülfünunu 31 Mayıs 1933'te çıkarılan bir kanunla kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuş, İlâhiyat Fakültesi de ortaöğretim kurumlarından din derslerinin kaldırılması, Diyanet İşleri teşkilâtında kadro

bulunamaması ve sonuç olarak mezunlarının istihdam edilememesi gibi sebeplerle kapatılmış, yerine öğrencisi olmayan İslâm Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır.

Türkiye'de çok partili siyasî hayatın başlamasının ardından din öğretimi konusu gündeme gelmiş, 14 Ocak 1948'de bazı milletvekilleri bir ilâhiyat fakültesinin açılması yönünde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne kanun teklifi sunmuş, nihayet 4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı kanunla Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, fakülte 21 Kasım 1949'da öğretime başlamıştır. Ortaöğretim üzerine dört yıl süreli (1972'den 1982'ye kadar beş yıl) olarak kurulan fakültenin ilk yıllarındaki ders programı şöyledir: Kur'an ve İslâm dini esasları, tefsir, hadis, İslâm hukuku, kelâm ve mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi, felsefe-mantık, İslâm felsefesi, dinler tarihi, İslâm tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi, İslâm sanatları tarihi, Arapça, Farsça, klasik dinî Türkçe metinler, paleografi, pedagoji. Zaman zaman yeni program denemeleriyle gelişmeler kaydeden fakülte giderek kendi öğretim elemanlarını yetiştirmiş, daha sonraki yıllarda diğer fakültelere de akademik personel vermiştir. 1971 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı beş yıl süreli İslâmî İlimler Fakültesi kurulmuştur.

1959'da Millî Eğitim Bakanlığı Müdürler Komisyonu'nun, Tâlim ve Terbiye Kurulu'nun kararına dayanan 17 Kasım 1959 gün ve 575 sayılı kararı ile İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü açılmıştır. İmam-Hatip okulları mezunlarını kabul eden dört yıl süreli enstitüyü Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat (1980) Yüksek İslâm enstitüleri takip etmiş, Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü 1981'de bakanlıkça kapatılmıştır. 20 Temmuz 1982 tarih ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile birleştirilmiş ve bu fakülte ile diğer Yüksek İslâm enstitüleri İlâhiyat fakültelerine dönüştürülerek bulundukları illerin üniversitelerine bağlanmıştır. Böylece yüksek din öğretimi kurumlarında birlik sağlanarak bu kurumlar aynı idarî ve ilmî esaslara kavuşturulmuştur (bk. YÜKSEK İSLÂM ENSTİTÜSÜ). 27 Haziran 1987 tarihinde Şanlıurfa'da Gaziantep Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi açılmış, daha sonra bu fakülte yeni kurulan Harran Üniversitesi'ne bağlanmıştır. 1992 yılında İstanbul Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi yanında Sivas (Cumhuriyet Üniversitesi, 1992), Darende

(İnönü Üniversitesi, 1992), Van (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1993), Rize (Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1993), Çorum (Gazi Üniversitesi, 1993), Diyarbakır (Dicle Üniversitesi, 1993), Adana (Çukurova Üniversitesi, 1993), Isparta (Süleyman Demirel Üniversitesi, 1993), Adapazarı (Sakarya Üniversitesi, 1993), Elazığ (Fırat Üniversitesi, 1994), Çanakkale (Onsekiz Mart Üniversitesi, 1995) ve Kahramanmaraş'ta da (Sütçü İmam Üniversitesi, 1996) İlâhiyat fakülteleri kurulmuş olup toplam yirmi iki fakültede eğitim öğretim devam etmektedir. 1995'te Bakanlar Kurulu kararıyla Eskişehir'de (Osman Gazi Üniversitesi) açılan İlâhiyat Fakültesi henüz öğretime başlamamıştır.

İlâhiyat fakültelerindeki akademik teşkilâtlanma 1982-1983 öğretim yılından itibaren gelişme göstererek 1991-1992 öğretim yılında şu şekli almıştır: Temel İslâm Bilimleri Bölümü tefsir, hadis, İslâm hukuku, kelâm, İslâm mezhepleri tarihi, tasavvuf, Arap dili ve belâgatı; Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü felsefe tarihi, İslâm felsefesi, din felsefesi, mantık, dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi ve din eğitimi; İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü İslâm tarihi, Türk İslâm sanatları tarihi, Türk İslâm edebiyatı ve Türk din mûsikisi. Bu ana bilim dallarına bağlı olarak yaklaşık kırk bilim dalında ders okutulmakta ayrıca yüksek lisans ve doktora programlarında da öğretim yapılmaktadır. 15 Haziran 1989 tarih ve 358 sayılı kanunla İlâhiyat fakülteleri öğretmen ve eğitim uzmanı yetiştiren yüksek öğretim kurumlarından kabul edilmiştir.

1998-1999 öğretim yılından itibaren, üniversitelerinde eğitim fakülteleri bulunan İlâhiyat fakültelerinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Programı ile İlâhiyat Lisans Programı olmak üzere iki ayrı program uygulanmaya başlanmıştır. İlk programı takip eden öğrenciler, ilköğretim okullarında din kültürü ve ahlâk bilgisi öğretmeni olacak şekilde yetiştirilecektir. İkinci programdan mezun olanlar ise Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilâtındaki çeşitli görevlerden başka ortaöğretimde ve İmam-Hatip liselerinde öğretmenlik görevi alabileceklerdir. Ancak İmam-Hatip liselerinde öğretmenlik yapacak olanlar, ilâhiyat lisans programını tamamladıktan sonra pedagojik formasyonun yanında meslekî bir ek eğitimin de verileceği üç yarı yıllık bir tezsiz yüksek lisans programına tâbi tutulacaktır. Diğer lise ve dengi okullara öğretmen olmak isteyenler ise sadece pedagojik formasyon derslerinin alınacağı tezsiz yüksek lisans

programından geçirilecektir.

Yüksek Öğretim Kurulu'nun 29 Aralık 1988'de aldığı bir kararla İlâhiyat fakültelerine bağlı olarak iki yıllık İlâhiyat Meslek Yüksek okulları kurulmuş olup bu okullarda din hizmetleri mesleğine yönelik ön lisans seviyesinde program uygulanmaktadır. Ancak beş İlâhiyat Fakültesi bünyesinde yer alan İlâhiyat Meslek Yüksek okullarına 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğrenci alınmamış, bunun yanında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi'ne bağlı aynı nitelikte bir yüksek okul açılmıştır. Ayrıca 1998-1999 öğretim yılında İlâhiyat fakülteleri ikinci öğretimine öğrenci alınmasına son verilmiştir.

Türk eğitim ve öğretim tarihinde İlâhiyat fakültelerinin önemli bir yer işgal ettiği şüphesizdir. Yüksek seviyede din eğitimi ve öğretimi görevini yürütme, araştırma ve doktora çalışmalarını gerçekleştirme, eser telif edip yayın dünyasına sunma, öğretim elemanları ve mezunları vasıtasıyla halkın dinî ihtiyaçlarına cevap verme, yurt içinde ve yurt dışında dinî görevleri yerine getirme, din bilgisi ve

ahlâk öğretmenliğiyle İmam-Hatip liselerinde meslek dersleri öğretmenliği yapma, kamuya ait ve sivil kuruluşlarda çeşitli memuriyet ve hizmetleri ifa etme vb. fonksiyonlar İlâhiyat fakültelerinin önemini kanıtlayan hususlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I, 204, 572; Mehmet Ali Ayni, Dârülfünûn Târihi, İstanbul 1927, s. 18, 19, 32, 36, 37, 48, 80; Düstur, Birinci tertip, Ankara 1941, VII, 689; İkinci tertip, IX (1928), s. 748; Üçüncü tertip, V (1931), s. 596; VI (1934), s. 640; İstanbul Dârülfünûnu'nun Şahsiyeti Hükmiyesi Hakkında Kanun, Dârülfünûn Tâlimatnâmesi, İstanbul 1932, s. 6; Türkiye Maarif Tarihi, III, 1220, 1225, 1233, 1235; Cemil Bilsel, İstanbul Üniversitesi Tarihi, İstanbul 1943, s. 25, 26; C.H.P. Yedinci Kurultay Tutanağı, Ankara 1948, s. 456, 457; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara

1964, s. 5, 8, 33, 35; Osman Turan, Türkiye'de Manevî Buhran, Din ve Laiklik, Ankara 1964, s. 74, 75; İbrahim Arvas, Tarihî Hakikatler, Ankara 1964, s. 62; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 293; Ömer Okutan, Din Eğitimi, Cumhuriyet Döneminde Eğitim, İstanbul 1983, s. 415, 420; T.C. Resmî Gazete, sy. 20215, 4.VII.1989; Ali Arslan, Dârülfünun'dan Üniversite'ye, İstanbul 1995, s. 55; Türk Eğitim Sistemi, Alternatif Perspektif, Ankara 1996, s. 166; Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, İstanbul 1999, s. 467; TBMM Tutanak Dergisi, IX, Ankara 1948, s. 22, 23; X (1948), s. 3; SR, I/9 (1948), s. 133; Devlet Dergisi, sy. 9 (1969), s. 12; sy. 14 (1969), s. 7.

Halis Ayhan

İLÂHİYYÂT

(الإلـهيات)

Üç ana grupta toplanan İslâm inanç esaslarının ilkini oluşturan, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili konuların genel adı

(bk. USÛL-i SELÂSE).

İ‘LÂM

(الإعلام)

Hadis rivayet usullerinden biri.

Sözlükte “öğretmek, bildirmek” anlamına gelen i‘lâm, hadis terimi olarak hocanın semâ ve kıraat metotları ile aldığı hadisi veya hadis kitabını rivayeti için herhangi bir açıklamada bulunmadan öğrenciye göstererek bunların kendisine ait olduğunu bildirmesi veya öğrencinin hocaya rivayetlerini hatırlatması karşısında hocanın buna itiraz etmemesidir. Kaynaklarda, i‘lâm metodunun hadis naklinde kullanıldığına dair biri İbn Şihâb ez-Zührî, diğeri Hişâm b. Urve ile ilgili olmak üzere iki örnek zikredilmiştir. Bunlardan ilkine göre Ubeydullah b. Ömer b. Hafs (ö. 147/764) Zührî’ye hadislerini ihtiva eden bir kitabı göstererek, “Bunlar senin hadislerin mi?” diye sormuş, o da “Evet benim hadislerim” demiştir. Ubeydullah, ayrıca Zührî’nin bu hadisleri kendilerine okumadığını ve rivayet için icâzet vermediğini belirtmiştir. Zührî’nin i‘lâm metodunu kullandığının delili olarak gösterilen bu haberle Ubeydullah b. Ömer’in, “Biz Zührî’den arzdan başka metotla hadis almazdık” dediğini bildiren rivayet çelişmektedir. İbn Şihâb ez-Zührî gibi bir hadis imamının hadis rivayetinde i‘lâmı güvenilir bir metot olarak kabul etmeyeceğini ifade eden Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Ubeydullah b. Ömer rivayetinin mezkûr şekline bakarak hüküm vermenin doğru olmayacağına dikkat çekmiş, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdülber enNemerî’nin rivayetleri incelendiğinde söz konusu kitap veya nüshayı Zührî’nin önceden inceleyip hatasız olduğunu tesbit ettiğinin ve özellikle Hatîb el-Bağdâdî’nin nakline göre rivayet için talebeye icâzet verdiğinin açıkça görüldüğünü zikretmiştir. İ‘lâm metodunun kullanıldığına delil olarak gösterilen ve İbn Ebü’z-Zinâd (ö. 174/790) tarafından nakledilen ikinci örnek, İbn Cüreyc’in Hişâm b. Urve’ye, “Falan kimseye verdiğin sahîfedeki hadisler senin rivayetlerin mi?” diye sorduğu, onun da “evet” dediğine dair rivayettir. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib bu rivayetin de Hatîb el-Bağdâdî’nin naklinde böyle olmadığını söylemiş, İbn Cüreyc’in bir kitapla Hişâm b. Urve’ye gelerek, “Bunlar senin hadislerin mi, onları rivayet edebilir miyim?” diye

sorduğunu, onun da “evet” diye cevap verdiğini ve Hatîb’in bu rivayeti i‘lâm için değil icâzet için kullandığını belirtmiştir.

İ‘lâm metodunun kullanılabileceğine delil olarak zikredilen rivayetlerin bazı kaynaklardaki muhtevalarıyla i‘lâma değil icâzete örnek teşkil etmesi, tanınmış bazı hadis imamlarının bu metodu güvenilir bulmaması, ayrıca bu metotla hadis nakleden İbn Habîb es-Sülemî’nin bu yüzden kınanması, i‘lâmın hadis rivayeti için sağlıklı ve yaygın olarak kullanılan bir metot niteliği taşımadığını göstermektedir. Râmhürmüzî ve Kādî İyâz gibi âlimler i‘lâm metoduyla hadis rivayetini câiz görürken İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, bazı muhaddisler ve diğer bazı âlimlerce tercih edilen görüşe göre bunun tecviz edilmediğini belirtmiş, Ebû Hâmid et-Tûsî’nin bu konuda kesin şekilde olumsuz tavır ortaya koyduğunu zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 823; III, 158; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 451-452; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1985, s. 355, 357, 366; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 178; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 107-115; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṡ, s. 175-177; Tecrid Tercemesi, I, 443-444; Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Tevṡîḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’ṡ-ṡânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 223-227; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 151-152; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 72-74.

Mücteba Uğur

İ‘LÂM

(الإعلام)

Mahkemece verilen şer‘î hükmün kaydedildiği yazılı belge.

Sözlükte “bildirmek, öğretmek, işaret koymak” mânalarına gelen i‘lâm (çoğulu i‘lâmât), terim olarak şer‘î bir hükmü ve altında kararı veren hâkimin imza ve mührünü taşıyan yazılı belge demektir. Daha çok i‘lâmât-ı şer‘iyye olarak kullanılır. Her i‘lâm belgesi davacının iddiasını, dayandığı delilleri, davalının cevabını, varsa def‘in sebeplerini, verilen hükmün gerekçelerini ve nasıl karar verildiğine dair kayıtları ihtiva eder. İ‘lâm belgelerini diğer şer‘iyye sicilleri kayıtlarından ayıran en önemli özellik hâkimin verdiği kararı ihtiva etmesidir. Bu bakımdan da hüccet, mâruz vb. belgelerden farklıdır. Ancak örfî anlamda ve uygulamada, hüküm ihtiva etsin etmesin altında kadının imza ve mührünü taşıyan her belgeye i‘lâm denildiği ve bu sebeple arşivlerde birçok mâruzun i‘lâm diye kaydedildiği görülür. Şer‘iyye mahkemelerinde kadı yargılamayı tamamladıktan sonra verdiği kararı önce taraflara şifahî olarak bildirir, daha sonra kararın gerekçelerini de ihtiva eden bir i‘lâm tanzim ederek davacı ve davalıya birer sûretini verir; bir sûretini de sicile kaydeder.

Yapılan araştırmalar, Tanzimat öncesinde i‘lâmların her mahkemenin kadısı tarafından sak kitaplarındaki i‘lâm örnekleri esas alınarak hazırlandığını göstermektedir. Ancak merkezdeki bazı hususi i‘lâmların hazırlanması için, Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden olan beylikçiye bağlı i‘lâmcı diye özel bir kalemin

bulunduğu da hatırlatılmalıdır (Sertoğlu, s. 43). Tanzimat sonrasında ise hem hukukî muamelelerin istikrar içinde yürümesi hem de kadıların ehliyet açısından gittikçe zayıflamaları sebebiyle i‘lâmların hazırlanmasıyla ilgili özel kalemler teşkil edilmiştir. Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi’ndeki Fetvâhâne’nin üç kaleminden biri olan ve başında i‘lâmât-ı şer‘iyye mümeyyizi denilen bir âmirin bulunduğu i‘lâmat odası kadıların verdikleri i‘lâmları inceleyip kontrol etmekle görevlendirilmiştir. 1296 (1879) tarihli

Senedât-ı Şer‘iyye Ta‘limât-ı Seniyyesi, mahkemelerin hazırlayacağı i‘lâm ve hüccetlerin tanzim esaslarını tedvin etmiştir. Aslında bu tâlimatla daha önce mevcut olup da yazılı halde bulunmayan bir kısım kurallar yazılı hale getirildiğinden tâlimattan önceki ve sonraki i‘lâmlarda ciddi bir farklılık söz konusu değildir (Düstur, Birinci tertip, IV, 83-85). Bu tâlimata göre şer‘iyye mahkemelerinde bir davanın seyrine ait bütün kayıtlar zabıt cerîdeleri denen dava tutanaklarına geçirilir. Şer‘î bir i‘lâmın hazırlanması için zabıt cerîdesinde bulunan kayıtlar esas alınarak i‘lâm müsveddesi “sakk-ı şer‘î” kaidelerine göre kaleme alınır. Zabıt kâtibi, i‘lâm müsveddesini yazdıktan sonra müsvedde, ilgili mercilerce (sadreyn kâtibi, mümeyyizi evvel ve başkâtip gibi) tashih edildikten sonra kadıya takdim edilir. Kadının tetkiki ve “yazıla” kaydını düşmesinden sonra i‘lâm kaleme alınır. Zabıt kâtibi ve ilgili diğer memurlar i‘lâmı inceleyip arkasını parafe eder ve kadının son tetkikinden sonra i‘lâm sicile kaydedilir.

Şer‘iyye mahkemelerinde tanzim edilen bir i‘lâmın şu temel özellikleri ihtiva etmesi gerekir: 1. Hâkimin imza ve mührü i‘lâmlarda alt tarafta yer alır. Araştırmalar, hem nazarî bakımdan hem uygulama açısından bu kuralı teyit etmektedir. Aksi iddialar belgelerin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Sakk-ı şer‘î kitaplarında, kullanılacak imza ve mühürlerle ilgili klasik ifadeler zikredilmiştir. Şer‘iyye sicillerinde i‘lâmın imza ve mühür kısmı deftere kaydedilmemekte, her kadının göreve başladığı gün deftere kaydettiği imza ve mührüyle yetinilmektedir. 2. Taraflar ve davanın görüldüğü yer formüle edilmiş ifadelerle tanıtılır. Önce davacının adresi, adı, babasının adı ve başka bir memleketten ise memleketi belirtilir; davanın görüldüğü yere niçin geldiği ve halen nerede oturduğu kaydedilir. Davalının ise sadece adı, unvanı ve babasının adı yazılır. 3. Davacının iddiası yani dava konusu yazılır. Davacının zabta geçirilmiş ifadeleri telhis edilir. 4. Davalının cevabı yani karşı davası, def‘i ve itirazları veya iddiayı kabulü belirli ifade kalıplarıyla yazılır. 5. İ‘lâmda kararın gerekçesi demek olan ispat vasıtaları (es-bâb-ı sübûtiyye) mutlaka yer alır ve ispat vasıtalarına göre kullanılan kalıplar da farklı olur. 6. İ‘lâmın son kısmını verilecek hükmün kalıp ifadeleri teşkil eder. İ‘lâmdaki ispat vasıtasının ikrar ve şahitlik olmasına göre “ilzam” veya “tenbih” ifadesi yahut her ikisinde de “hükmolundu, kazâ olundu” vb. ifadeler kullanılır. Bu tabirlerle i‘lâmlar diğer şer‘iyye sicili kayıtlarından kolaylıkla ayırt edilebilir. 7. Tarih ya Arapça olarak yazılır veya bugünkü tarih atma

şekillerine benzer bir tarzda kaydedilir. 8. İ'lâmlarda "şühûdü'l-hâl" başlığı altında şahitler listesinin verilmesi şart değildir. İspat vasıtası şahitlik ise i'lâmın içinde veya sonunda şahitlerin ismi yazılabilir. İlk dönemlerde hüccetlerde olduğu gibi i'lamlarda da şahitler yazılırken son zamanlarda ve özellikle ikrar yahut yemine dayanan i'lâmlarda şahitler zikredilmemektedir. Konusu şikâyete bağlı olan i'lâmlarda şikâyet edenlerin isimlerinin zikredildiği de vâkidir.

Mahkemenin verdiği kararlara i'lâm denmesinin sebebi muhatabın icra makamları olmasındandır. Yargı görevini ifa eden mahkemeler verdikleri kararları icra makamına bildirmek (i'lâm etmek) zorundadır. Osmanlı şer'iyye mahkemelerinde kadılar verdikleri kararları, icranın başı olan padişaha veya onun mutlak vekili sayılan sadrazama yahut da onun yetkili kıldığı ehl-i örf denilen mülkî âmire i'lâm etmek zorundadır. Bundan dolayı ve özellikle XVII. yüzyıldan itibaren i'lâmların karar kısmında, "Huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu"; "Tembih olunduğu huzûr-ı düstûrânelerine i'lâm olundu ..." ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. İ'lâmların başında, "Ma'rûz-ı dâî-i devleti aliyyeleridir ki ..." vb. ifadelerle bazan sadece "ma'rûz" ifadelerinin kullanılması da bu sebepledir. Bazı araştırmacılar, bu ifadelerden dolayı i'lâmlarla bunlardan tamamen farklı bir belge çeşidi olan "ma'rûz" veya "ma'rûzât"ı birbirine karıştırmışlardır (Bayındır, s. 18 vd.).

İ'lâmlar, sakk-ı şer'î kitaplarında konularına göre bazı kısımlara ayrılıp tasnif edildiği gibi (Debbağzâde Nûman Efendi, s. 223-339) Şer'iyye mahkemelerinin tuttuğu şer'iyye sicil defterlerinde de yüz binlerle ifade edilebilecek i'lâm sûretleri mevcuttur. Ancak bunlar, i'lâmların aslı değil sûreti olduğundan bilhassa şekil şartları açısından i'lâmlara ait bazı özelliklerden mahrumdur. Bunların i'lâm olup olmadıkları muhtevadan anlaşılabilir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunanlar ise hem şekil hem muhteva bakımından i'lâmların bütün özelliklerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Debbağzâde Nûman Efendi, Câmiu’s-sak, İstanbul 1214, s. 223-339; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 301 vd.; IV (1296), s. 78-82, 83-85; Mecelle, md. 1786, 1827; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 659-662, 718, 764-770, 868-869; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 108; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılâhlar, İstanbul 1973, s. 218; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması), İstanbul 1986, s. 3-20; Mithat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 43, 160; Ahmet Akgündüz, Şer’iye Sicilleri, İstanbul 1988, I/1, s. 29-36; Pakalın, II, 51.

Ahmet Akgündüz

İ‘LÂMÜ’l-MUVAKKIÎN

(إعلام الموقعين)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) İslâm hukuk düşüncesini Selefî bir yaklaşımla ele aldığı eseri.

Müellif, çoğu eserinde olduğu gibi bu eserinin de önsözünde isminden söz etmez. Çağdaş yazarların büyük bir kısmı kitabın adını

İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn ʿan rabbi’l-ʿâlemîn, bazısı da Aʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn ʿan rabbi’l-ʿâlemîn şeklinde okur. Eserde fetvanın mahiyetine dair birçok defa tekrarlanan “et-teblîğ anillâh ve resûlih” ve “el-fehm anillâh ve resûlih” (I, 10, 207) gibi ifadeler, adının “i‘lâm” olarak okunmasının mümkün olduğunu gösterirken yine kitabın muhtevasının Allah ve Resulü’nden bildirimde bulunacak, onlar adına söz söyleyecek kişilerin özellik ve niteliklerine dair olması ve bilhassa Selef âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi de “a‘lâm” şeklindeki okuyuşa imkân vermektedir. Özellikle Suriye bölgesinde fetvanın genelde “tevkī‘ anillâh” olarak tanımlandığı dikkate alınırsa (İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tibyân, s. 129; İbnü’s-Salâh, I, 7) “muvakkı‘” sözünün müftü yerine kullanıldığı söylenebilir. Bu durumda birinci okuyuşa göre anlam “müftülerin Allah adına bildirimde bulunması”, ikinci okuyuşa göre de “Allah adına fetva verenlerin özellikleri” veya “Allah adına fetva verenlerin ileri gelenleri” olur (eserin ismine ilişkin bir değerlendirme için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 209-217). Birinci şekil okuyuş daha yaygın olsa da İbn Kayyim’in “mansıbü’t-tevkī‘ anillâh” ve “ellezî intesabe li’t-tevkī‘ anillâh” gibi ifadeleri (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 10, 11; II, 249), ayrıca öğrencisi Safedî’nin eserin ismini Meʿâlimü’l-muvaḳḳıʿîn olarak vermesi (el-Vâfî, II, 271) ve kendisinin de bazı eserlerinde bu kitabına Meʿâlim diye atıfta bulunması (İġās̱etü’l-lehfân, I, 29; et-Tibyân, s. 145; el-Fevâʾid, s. 16) kitabın adının “a‘lâm” şeklinde okunmasını desteklemektedir.

Müellifin üstadı İbn Teymiyye’den bahsederken “rahimehullah, kaddesellāhu rûhahû” gibi ifadeler kullanmasından hareketle (İʿlâmü’l-

muvaḳḳıʿîn, IV, 207, 232, 238) onun ölümünden (728/1328) sonra yazıldığı anlaşılan kitap Hz. Peygamber'e uymanın, onu sevmenin gerekliliğini, Allah'a ve cennete ulaşan tek yolun bundan ibaret bulunduğunu belirten bir mukaddime ile başlar. Ardından en şerefli ilmin tevhid ilmi, en yararlı ilmin de fıkıh olduğu ve bu iki ilmin sadece Resûl-i Ekrem'den alınacağı belirtilir. Kitabın geri kalan kısmı da büyük ölçüde Hz. Peygamber'den ilim alma işinin keyfiyet ve şartlarına dairdir.

İbn Kayyim, Resûlullah'tan bilgi almanın doğrudan ve aracı kanalıyla olmak üzere iki usulünün bulunduğundan söz ederek Hz. Peygamber'den doğrudan alan ve ümmetin en fakihleri olan sahâbîlerin senedinin "an nebiyyihim an Cibrîl an rabbi'l-âlemîn" şeklindeki âlî ve sahih bir sened olduğunu, bunların aldıkları bilgileri tâbiîlere aktardıklarını, tâbiînin de aynı şekilde davrandığını ve IV. (X.) asra (nesil) kadar işin böylece devam ettiğini belirtir. Daha sonra gelenler hakkında Kur'an'ın yahudilere ve diğer din mensuplarına yönelttiği eleştiriyi (el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/32) hatırlatır tarzda şu değerlendirmeyi yapar: "Dördüncü asırdan sonra gelenler dinlerini bölüp parçalara ayırdılar ve mezhep taassubunu, davranışlarını kendisine göre belirledikleri diyanetleri ve ticaret yaptıkları sermayeleri haline getirdiler. Bunların ardından gelenler ise sırf taklidle yetindiler (a.g.e., I, 5-8).

Müellif eserinde hadis hâfızlarının Resûl-i Ekrem'in söylediği lafızları, fakihlerin ise bu lafızların anlamını tebliğ ettiğini belirttikten sonra Allah ve Resulü'nden tebliğde bulunanlarda mevcut olması gereken şartlar üzerinde durur. Allah'tan ilk tebliğde bulunanın Hz. Peygamber, ardından sahâbe ve tâbiîn müftüleri olduğunu ifade eden İbn Kayyim bölgelere göre bunlardan ilim alan kişilerin isimlerini zikreder; daha sonra da Ehl-i sünnet'in imamı diye nitelediği Ahmed b. Hanbel'in fetvalarının dayandığı esasları anlatır (I, 29-32). Kıyasın zaruret durumuna hasredilmesini gerekçelendirme sadedinde Selef'in fetva vermekten kaçınmasına dair örnekler verip iftâ ve kazâ arasındaki farklara temas eder ve re'y konusunda geniş açıklamalar yapar (I, 47-85). Kitabın buraya kadar olan kısmı büyük ölçüde sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamların tavrını ortaya koyarak mezheplerin oluşup taklidin yerleşmesine kadar uzanan sürecin tasvirine dairdir. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya yazdığı, yargılama konusunda ilk ve en önemli yazılı belge sayılan mektubun metnini nakledip şerhetmesi de (I, 86; II, 183) övülen

re’yi örneklendirme ve kıyas bahsine açıklık getirme amacını taşır. Bu arada kıyas çeşitlerinin arkasından Kur’an’da mesel konusunda verdiği bilgiler (I, 150-190), Saîd b. Muhammed Nemîr el-Hatîb’in el-Emsâl fi’l-Ḳurʾân adıyla tahkik edip İbn Kayyim’e ait bir eser olarak neşrettiği (Beyrut 1983) kitabın muhtevasıyla aynıdır. Nâşirin el-Emsâl’in ayrı bir kitap olduğuna dair açıklaması doğru kabul edilirse eserin muhtevasının müellif tarafından buraya sonradan dercedildiği sonucu çıkar. İbn Kayyim’in kıyasa dair verdiği bilgiler, “lafızcılar” diye nitelediği zahrîlerle “anlamcılar” diye nitelediği ehl-i re’ye yöneltiği eleştiriler, kitabının en önemli fasılları olarak tanıttığı kıyasnas ilişkisi (I, 350-383) ve şer‘in bütün naslarının kıyasa uygunluğu tezi (II, 3-184) onun ve hocası İbn Teymiyye’nin bu konudaki teorisinin özeti mahiyetindedir. II. cildin baş tarafında (s. 3-57) verdiği bilgiler ve örnekler, İbn Teymiyye’nin Risâle fi’l-ḳıyâs adıyla neşredilen (Beyrut 1975) kitabının muhtevasıyla aynıdır. Esasen İbn Kayyim buradaki bilgilerin, kıyasa aykırı şekilde hükmün sabit olup olmayacağına dair İbn Teymiyye’ye sorduğu sorulara onun verdiği cevapların yine kendisinin söz ve yazısıyla aktarılmış şekli olduğunu belirtmektedir. Bunun ardından aynı konuya ilişkin olarak verdiği örnekler de İbn Teymiyye’nin kitabıyla birlikte Fuṣûl fi’l-ḳıyâs adıyla ayrıca basılmıştır.

Eserde Hz. Ömer’in mektubunun açıklamasından sonra “bilgisiz fetva vermenin haramlığı” başlığı altında taklid konusu ele alınır, bazı hallerde taklidin câiz hatta vâcip olabileceği belirtilip taklidin kural olarak câiz görülmediği vurgulanır, taklid ve taassubun eleştirisi yapılır ve nas merkezli bir düşünce önerilir (II, 184-425). Eserin bu kısmı Risâletü’t-taḳlîd adıyla ayrıca neşredilmiştir (nşr. Muhammed Afîfî, Riyad 1983).

III. ciltte müellif “zaman, mekân, ahvâl, niyet ve âdetlerin değişmesiyle fetvanın değişeceği” başlığı altında dinî ahkâmın, kulların dünya ve âhiret maslahatlarına dayalı olmasından hareketle önceki fetvaların bu esasa göre değişmesi gerektiği üzerinde durur. Ardından Leys b. Sa‘d’ın İmam Mâlik’e mektubunu zikrederek (III, 83-88) kasıt-lafız ilişkisi konusunu ele alır ve aralarında gözettiği bağlantı sebebiyle sedd-i zerîaya temas eder (III, 94-159); buradan da “Allah’ı kandırmaya çalışmak” olarak nitelediği hiyel konusuna geçer (III, 159-403; IV, 3-117). Çağdaş müelliflerden M. Saîd Ramazan el-Bûtî, İbn Kayyim’i genel olarak yazdığı konularda yeterince

titiz davranmamakla itham etmesinin yanı sıra gerek kasıt ve niyetin akid ve amellere etkisinde gerekse hiyel konusundaki görüşlerinde çelişkili ve tutarsız olduğunu ileri sürmektedir (Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa, s. 295, 301, 302, 303, 321).

Son olarak İbn Kayyim, Selefî eserler ve sahâbe fetvalarıyla fetva vermenin câizliği konusuna temas eder (IV, 118-156); fetvanın şartlarına ve mahiyetine ilişkin bilgiler verir (IV, 157-266); bu arada te'vilin zararlarından söz eder (IV, 245-254).

Müellif kitabını Hz. Peygamber'in fetvalarından örneklerle bitirir. Resûl-i Ekrem'in fetvalarına dair bu kısım (IV, 266-414), Mustafa Âşûr (Kahire 1980) ve Süleyman Selîm el-Bevvâb (Dımaşk-Beyrut 1984) tarafından Fetâvâ Resûlillâh, Abdülkādir el-Arnaût tarafından Fetâvâ İmâmi'l-müftîn ve Resûli rabbi'l-ʿâlemîn (Riyad 1418/1997) adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır.

Kitap, belirgin bir şekilde re'y ve ictihad karşısında muhafazakâr davranıp nassı aşmamaya itina gösteren Hanbelî usul anlayışını, bu mezhebin tatbikatından ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in fetvalarından birçok örnekle destekleyerek takdim etmesi bakımından genel hatlarıyla Hanbelî mezhebinin usuldeki temayülünü temsil etmekle birlikte bir Hanbelî usulü olmadığı bir yana teknik anlamda bir fıkıh usulü kitabı olduğunu söylemek bile zordur. İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn'in fetva âdâbına dair bir eser olduğu görüşü de (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî, neşredenin girişi, I, 9) isabetli değildir. Kitabın, yeterince sistematik olmayan "mezhepler üstü" ya da "Selefî" diye nitelenebilecek bir metodoloji denemesi veya metodolojik yaklaşımın dayanacağı genel prensipler (Selefî metodolojinin esasları) üzerinde duran bir eser olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Kitapta rüya tabiri, sıfat meselesi, kader meselesi, kabir ahvâli ve te'vil gibi doğrudan usulle ilgili olmayan birçok konuya yer verilerek bunların Selef'in bakış açısı doğrultusunda ele alınması, yine bir kavramın Selef'in dilindeki kullanımıyla sonradan kavuştuğu terim anlamındaki kullanımı arasındaki farka dikkat etmemenin ve Kur'an'ı sonraki terminolojiye göre anlamanın doğurduğu sakıncalar üzerinde durulması bu tesbiti desteklemektedir.

Kitap, sistematik bütünlük ve mantıkî tutarlılık açısından tenkide açık bir görünüm arzetmekte, bu da eserin belli bir süre içinde yazılmayıp âdeta değişik zamanlarda kaleme alınan parçaların birleştirilmesiyle meydana gelmiş bir derleme olduğu izlenimini vermektedir. Bu durum biraz da kitabın istitrat usulüyle yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn önce Delhi'de (I-II, 1298, 1313-1314) ve Kahire'de (I-III, 1325/1907, Hâdi'l-ervâḥ ile birlikte) basılmış, Selefî-Hanbelî düşünceye karşı ilginin arttığı ve bu yönde resmî politikaların hız kazandığı yakın dönemde de dört cilt halinde birçok yeni neşri ve bunların müteaddit baskıları gerçekleştirilmiştir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1374/1955; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1968; Beyrut 1973; nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1389/1969; nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Garbâvî, Kahire 1970; nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut 1411/1991, 1414/1993; nşr. İsâmüddin es-Sabâbatî, Kahire 1414/1993; nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1416/1995, 1418/1998). Yine bu sürecin sonucu olarak kitabın değişik bölümlerinin müstakil eserler halinde neşrinin yanı sıra (yk. bk.) Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in Muḫtârât min Aʿlâmi'l-muvaḳḳıʿîn adlı çalışmasında olduğu gibi (Riyad 1412/1992) eserden seçmeler de yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1968, I-IV; a.e. (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, I, 5-12; a.mlf., İġâs̱etü'l-lehfân (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 29; a.mlf., et-Tibyân, Beyrut 1402/1982, s. 129, 145; a.mlf., el-Fevâʾid, Beyrut 1406/1986, s. 16; İbnü's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî (Fetâvâ ve mesâʾilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ içinde, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, I, 7; Safedî, el-Vâfî, II, 271; Serkîs, Muʿcem, I, 223; Brockelmann, GAL Suppl., II, 126; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1386-87/1966-67, s. 295, 301, 302, 303, 321; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Riyad 1416, s. 209-217.

H. Yunus Apaydın

İ‘LÂMÜ’n-NÜBELÂ’

(إعلام النبلاء)

Râgıb et-Tabbâh’ın (ö. 1951) Halep tarihine dair eseri

(bk. RÂGIB et-TABBÂH).

İLÂT

(ایلات)

İran ve Orta Asya'da yaşayan göçebe veya yarı göçebe kabileler.

Türkçe il kelimesinin Arapça kurala göre çoğulu olan ilât aşâirle (aşiretler) eş anlamlıdır; VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan bu kelime ile İran'daki göçebe ve yarı göçebe kabileler kastedilmektedir. Etnolojik, antropolojik ve sosyolojik kriterler bir yana bırakıldığında İran'daki göçebe ve yarı göçebe kabileleri İslâmî dönemde üç ana gruba ayırmak mümkün olmaktadır.

1. Hint-İran Kabileleri. Fars'taki beş ayrı bölgede yaşayan göçebelerle Lûristan'ın kısmen yarı göçebe Kürtler'i ve Lurlar'ı ile Taberistan'ın yarı göçebe Belûçlar'ı ve daha ziyade tarım ve hayvancılıkla uğraşan Cîller'i bu grubu oluşturur. İstahrî, İbn Havkal ve diğerleri Fars'taki beş kabile bölgesinden (rem) bahseder. Bu bölgelerin en genişi Cîlûye'dir (Kûh-Gîlûye); remm-i Remicân da denilen bu bölge Hûzistan'dan İsfahan'a kadar uzanır. Diğer üç bölge tamamen Fars'ta, dördüncüleri olan remm-i Bâzincân da Fars-Kirman sınırındadır. İstahrî'ye göre bu bölgelerin 500.000 çadırlı sakinleri kış ve yaz otlak arayarak dolaşırlardı. Her bölgede kasaba ve köyler vardı ve her bölgenin lideri kervanların emniyetinden, yolların korunmasından ve idarî işlerden sorumlu idi (Mesâlik, s. 98-99, 113). Toprakları kabile reis ve ileri gelenlerinin mülkiyetlerinde tuttukları bilinmektedir. İstahrî, onların vergilerini mukāseme denilen üründen pay verme usulüyle ödediklerini söylerken (a.g.e., s. 158) İbn Havkal bölgelerin mukātaa, ibrâ veya mukāseme yoluyla vergilendirildiğini kaydeder (Ṣûretü'l-arż, II, 302-303).

İbnü'l-Belhî, Fars'ta yaşayan ve beş kabileden oluşan ikinci grup olarak Şebânkâre'yi zikreder; onları aslen çoban, oduncu ve kalifiye işçiler olarak tanıtır ve sadece kaba kuvvetten anladıklarını söyler (Fârsnâme, s. 169). Şebânkâreler, Remânî kolunun reisi Fazlûye (Fazlaveyh) Fars'a hâkim olup Büveyhîler'den tahsisat (nânpâre) alıncaya kadar birçok defa

dağıtılmışlardır; bundan sonra ise sayıları artmış ve Fars'ta söz sahibi olmuşlardır. 502'de (1108-1109) Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Fars'a vali tayin ettiği Çavlı Sakavu, Şebânkâreler'i yenerek bazı kalelerini ele geçirdi ve eyalette düzeni sağladı. Çavlı Sakavu'nun ölümü üzerine Şebânkâreler yeniden bölgeyi kontrollerine almaya çalıştılarsa da sonuçta Salgurlular'dan Sunkur b. Mevdûd 543'te (1148) onlara karşı başarılı operasyonlar yaptı ve bölgeye hâkim oldu. Daha sonra Şebânkâreler yavaş yavaş yerleşik düzene geçmişler ve Lurlar'ın Fars içlerine ittikleri Şûller tarafından asimile edilmişlerdir.

Suriye'deki Cebelisümmâk'te yaşayan Kürtler'den Lûr-ı Büzürg'ün hânedana ismini veren kurucusu Ebü'l-Hasan Fazlûye'nin

torunlarından bazıları, Meyyâfârikīn ve Azerbaycan üzerinden Üştürânkûh'un kuzeyine göç ettiler ve yaklaşık 500 (1006) yılında oraya varıp Salgurlular'ın hizmetine girdiler; ardından da Lûristan'da bağımsızlıklarını ilân ettiler. VII. (XIII.) yüzyılın başında Suriye'den gelen pek çok kabilenin kendilerine katılmasıyla iyice güçlenip Lûristan'ın tamamını ele geçirdilerse de hâkimiyetleri uzun sürmedi. Hülâgû'nun Lûristan valisi olarak atadığı Şemseddin Argun zamanında (1259-1274) durum iyice kötüleşti.

İlk İslâm coğrafyacıları, Kirman'da bulunan yarı göçebe kabile grupları olarak Kufslar ve Belûçlar'dan bahseder. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de (s. 124) Belûçlar'ın yol kesici, kana susamış haydutlar oldukları, bir kısmının Cîruft ile Bâft arasında, bir kısmının da Kûfic dağlarında oturduğu ve Büveyhîler'den Adudüddevle'nin değişik savaş hileleriyle bunların sayısını azalttığı kaydedilir. İbn Havkal ise Menûcân ve Hürmüz sınırlarında yaşadıklarını, kendilerini Arap saydıklarını ve yaklaşık 10.000 kişi olduklarını söyler (Ṣûretü'l-arż, II, 309-310; ayrıca bk. Bosworth, Iran, XIV [1976], s. 9-17). Bu kabileler, Büveyhîler tarafından ezilinceye kadar bölgede bir tehdit unsuru olmaya devam ettiler. Kûfic dağlarının sakinleri yedi kabileye ayrılırdı ve bunların reislerinden mukātaa usulüyle vergi alınırdı. Kirman Selçuklu Meliki Kavurd, Şiî Kufs ve Belûç kabileleri üzerinde hâkimiyet kurmada çok başarılı olmuş ve Kufslar'ı Bem ile Cîruft arasındaki dağlık bölgelere yerleştirmiştir. Sencer'in ölümünden (552/1157) sonra Oğuzlar'ın Kirman'a gelmesiyle Belûçlar bir ölçüde yer değiştirmiş

ve daha doğuya kaymışlardır.

2. Arap Kabileleri. Arap kabilelerinin Hûzistan ve Basra körfezi kıyılarına göç etmeleri İslâm fetihlerinden önceye rastlar. Ancak bunların çoğunluğu fetihler sırasında veya ondan hemen sonra garnizon bölgelerinden gelerek İran şehirlerine yerleşmiştir. Müslüman Araplar Basra'dan İran'ın güneylerine, Kirman'a, Sîstan'a, özellikle de Horasan'a yöneldiler ve gittikleri yerlere beraberlerinde kabile ihtilâflarını da götürdüler; bir tarafta Rebîa ve Yemenli Ezd, diğer tarafta Temîm ve Kays (Mudar) kabileleri yer alıyordu. Fakat Araplar zamanla büyük ölçüde mahallî nüfus içerisinde asimile oldular. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de (s. 108) yaklaşık 20.000 Arap'ın Gûzgânân steplerinde bulunduğu, emîrlerinin Gûzgânân hükümdarı tarafından belirlendiği ve "sadaka"larını ona verdikleri söylenmektedir. Müslüman akınları, Araplar'la Arap olmayan unsurları ikiye bölmesine karşılık göçebe veya yarı göçebelerle yerleşik halk arasında karışıklığa sebebiyet vermemiştir.

3. Türkmen-Türk Kabileleri. Türkmen ve Türk kabilelerinin akışı Araplar'ın aksine, yerleşik ve yarı yerleşik nüfus arasındaki ilişkilerde büyük değişikliklere yol açmıştır. IV. (X.) yüzyılın sonlarında Oğuz boyları Orta Asya'dan batıya doğru hareket etmeye başladılar. Ana kol, Abbâsî topraklarında Türkmen veya Türk imparatorluklarının ilkini kuracak olan Selçuklu ailesinin liderliği altında bulunuyordu. Diğer kolların biri Mangışlak'a, biri İran'a ve bir diğeri de Karadeniz yoluyla Balkanlar'a ulaştı; kısmen yerleşik olan daha büyük bir grup ise Siriderya bölgesinde kaldı.

Selçuklular göçebe kabile muhaceretinin lideri haline gelmelerine rağmen şehir hayatına yabancı değillerdi. Başlangıçtan beri yerleşik başşehirleri vardı ve İlhanlılar gibi çadır ordugâhlarda yaşamıyorlardı. Oğuzlar'ın bağımsız veya yarı bağımsız gruplarının pek çoğu, İran'da disiplinsiz ve birbirinden kopuk vaziyette bulunuyordu; Selçuklular'ın aksine Oğuz liderleri uyrukları üzerinde yeterli kontrolü sağlayamamışlardı. Tuğrul Bey ve Alparslan gibi güçlü hükümdarlar, Abbâsî topraklarında mevcut olan hükümet şeklini özümleyerek bu idareye kendi töre ve geleneklerinden yeni yorumlar kattılar. Selçuklu idaresindeki Türkmen göçebelerinin sayısı on binler civarındaydı. Bunlar büyük hayvan sürülerinden sağladıkları et, süt,

yün ve deri ile faydalı olmuş, ayrıca çorak toprakların hayvan otlatılarak verimli hale getirilmesine vesile olmuştur.

Oğuzlar'ın diğer kabile ve göçebe gruplarla ilişki içine girdiklerini gösterecek deliller azdır. Ancak Batı Azerbaycan'daki Kürtler'le ve Yukarı Irak'taki bedevîlerle temasta oldukları bilinmektedir. İlk gelen Oğuz grupları muhalefetle karşılaştılar; Selçuklular'la Şebânkâre ve Kufs arasında sonradan ortaya çıkan ihtilâflar Selçuklular'ın merkezî hükümetin otoritesini kabul ettirme gayretinden kaynaklanmıştır. Arapça ve Farsça eserlerde genel olarak müslüman Oğuzlar denilen Türkmenler'in yoğun biçimde Yukarı Irak, Cürcân, Merv ve Azerbaycan'da bulunduğu görülmektedir. Diğerleri ise cihad için Gürcistan, Ermeni-Bizans ve Kafkas sınırları ile Suriye ve Anadolu içlerine intikal ettiler. İran dahilindeki Türkmenler, Selçuklu ordularında aşiret birliklerini oluşturuyordu. Birçok Türkmen lideri Selçuklu sultanlarının kumandanı idi ve bu durum onlara, merkezî hükümet zayıfladığında kendilerini süratle mahallî idarecilere dönüştürme imkânı veriyordu. Bu hususta en göze çarpan örnekler, Artuklular ile Sunkur b. Mevdûd tarafından kurulan ve gücünü Cündemân bölgesindeki yarı göçebe kabilelerden alan Salgurlular'dır.

Cürcân, Dihistan ve Merv'deki Türkmenler, Sultan Sencer döneminde (1118-1157) hükümdarın tayin ettiği bir şahne tarafından yönetiliyordu. Otlaklar ve suları Türkmenler'e çadır sayılarına göre dağıtılmıştı ve karşılığında şahnenin topladığı vergiden başka otlak ücreti alınıyordu (Müntecebüddin Bedî‘, s. 8-12, 84-85). Oğuzlar 548'de (1153) yendikleri Sencer'i savaş alanında esir aldılar; arkasından da Horasan'a akın edip yağmaladılar. Sencer daha sonra esaretten kurtulduysa da kontrolü yeniden ele geçiremedi. Sencer'in 552'de (1157) ölümünün ardından çok sayıda Oğuz Horasan'a gelerek tahribat yaptı ve yeni yer değiştirmelere sebebiyet verdi; 582'de ise (1186) liderleri Melik Dînâr Kirman eyaletini ele geçirdi (Muhammed b. İbrâhim, s. 106 vd.).

İlki Hârizmşah Alâeddin Muhammed Tekiş zamanında (1200-1220) gerçekleşen Moğollar'ın İran'ı işgalleri geniş tahribat ve katliamlarla devam etmiş ve büyük nüfus değişikliklerine sebep olmuştur. Moğollar'ın sayısı ve teşkilât yapısı, istilâlarını hem Araplar'ın hem de Selçuklular'ın fetihlerinden farklı kılıyordu. Moğollar sürüler halinde ve yalnız savaş için

hazırlanmış, amaçları sadece siyasî üstünlüğü ele geçirmek olan insanlardı. Moğol istilâlarıyla gelen kabileler büyük ölçüde Azerbaycan ve Arrân'da, daha küçük ölçüde de Anadolu'da toplandılar. Yeni gelenlerden birçoğunun hâlihazırda İran'da bulunan bazı Türk kabileleriyle yakın akrabalıkları vardı. Ülkedeki Türkler'in büyük çoğunluğu bu istilâ ve göçler sırasında Anadolu, İrmîniye ve Suriye'ye doğru gitti. Siyasî yönetim, bir nevi askerî aristokrasi oluşturan Moğollar ve Türk aşiret reislerinin elinde bulunuyordu. Otlakları paylaşan reisler yerleşik hayata düşmanca tavır takınmışlar ve ele geçirdikleri topraklarda rençberleri ve şehirlileri sömürmeye başlamışlardı. Gāzân Han'ın hükümdarlığı sırasında (1295-1304) göçebe asker aristokrasisinin gücünü azaltma ve ziraatı ihya için bir teşebbüste

bulunulmuşsa da ancak kısmen başarı kazanılmıştır.

Moğol Büyük Hanlığı'nın parçalanması üzerine Çağatay Han'ın idaresi altındaki göçebeler, Doğu Türkistan'dan Batı Türkistan'ın içlerine doğru baskı yapmaya başladılar. Nihayet Batı Türkistan göçebelerini birleştirmeyi başaran Timur onları, İslâm sınır boylarını Orta Asya göçebelerine karşı korumak amacıyla kullandı. Timur, Çağatay'ın oğullarına bıraktığı topraklarda yaşayan göçebeleri ve Kıpçaklar'ı ezdikten sonra seferlerine başladı; bunun sonucunda da yeni kabile hareketlenmeleri meydana geldi. Timur'un gücünün esas dayanağı, İlhanlılar'da olduğu gibi sürüleriyle birlikte bir otlaktan diğerine göçen askerî kabile aristokrasisi idi. Bu sıralarda önce Batı ve Kuzeybatı, daha sonra Orta ve Güney İran'daki Türkmen göçebeleri, Karakoyunlu ve Akkoyunlu idareleri altında güçlü birer grup olarak teşkilâtlandılar. Liderleri -ki bunların en çok bilineni Uzun Hasan'dır-kabiliyetli kişilerdi ve iyi idareciliklerinin yanında saraylarını, göçebe alışkanlıklarına rağmen, daha önce Selçuklular'da da görüldüğü gibi İran kültürünün ana merkezleri haline getirmişlerdi.

Türkmenler'in Doğu'ya doğru hareketleri Safevîler döneminde de devam etti. Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in destekçilerinin büyük çoğunluğu da Karakoyunlu ve Akkoyunlu federasyonlarından kopan kabilelerle Anadolu, Suriye ve İrmîniye'den gelen göçerlerdi. Safevî güçlerinin çekirdeğini oluşturan kızılbaşlar Ustaclu, Şemlü, Tekelü, Rumlu, Baharlu, Dulkadır, Türkmen, Hinislu, Kaçar ve Afşar kabilelerinden müteşekkildi. Şah İsmâil'in ölümünden (930/1524) hemen önce Türkmen kabileleriyle İranlı

unsurlar arasında ayrılıklar baş gösterdi. Onun yerine geçen I. Tahmasb Çağataylar, Kürtler, Lurlar ve Feylîler'in de içinde bulunduğu diğer kabileleri de askerî gücüne dahil etti; ancak kabile liderlerini kontrol altına almakta zorlandı ve kabileler arası kan davaları bir süre devletin varlığını tehlikeye düşürdü. Tahmasb'ın torunu I. Abbas kontrolü yeniden sağladı; sınır bölgelerinde ele geçirilen Gürcü ve Ermeni esirlerin çocuklarından özel süvari birlikleri kurarak kabile kuvvetlerinin önem ve etkilerini azalttı. Şah Abbas'ın ölümünden sonra II. Abbas dönemi hariç merkezî hükümetin kontrolü yine zayıfladı. Doğudaki Galzay ve Abdâlî Afganlar artan bir ivmeyle güçlü hale geldiler; Kirman'da Belûçlar'ın, batıda Kürtler'in saldırıları sıklaştı ve XVIII. yüzyılın ortasında İsfahan bölgesinde Lurlar ve Bahtiyârîler de saldırı başlattılar.

Safevîler'i kabile reisleri tarafından kurulan Afşar, Zend ve Kaçar hânedanları takip etti. İlk hânedanı kuran Nâdir Şah İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde faal olan ve Safevîler döneminin de en güçlü kabileleri arasında bulunan Afşar kabilesinin Kırklu kolundandı. Afşarlar'a halef olan Kerim Han Zend, aslen büyük ölçüde Lak ve Zagros eteklerinden gelen Lurlar'ın desteğini almıştı. Zendler'in başşehri Şîraz'dı ve saraya önceki Türkmen saraylarında olduğu gibi âlim ve kültürlü insanlar toplanmıştı. Üçüncü hânedan Kaçar kabilesine mensup Âgā Muhammed Han'ınki idi. Kaçar kabilesi Safevîler döneminde çok öne çıkmış ve I. Abbas tarafından üç gruba ayrılarak bunların birincisi Lezgiler'in akınlarını kontrol etmek için Gence'de, ikincisi Özbekler'e karşı Horasan'ın savunulmasına yardımcı olmak için Merv'de, üçüncüsü de Hazar denizinin doğusuna doğru Türkmen memleketinin sınırlarını korumak için Esterâbâd'da iskân edilmişti. Âgā Muhammed Han Kaçar, Kerim Han Zend tarafından esir olarak tutulduğu Şîraz'dan kaçtı ve bütün Kaçarlar'ı toparlayıp İran'ın büyük bir kısmına hâkim oldu; başşehri de Tahran'a nakletti. Genel olarak Kaçar hükümdarları kabile bölgelerini o kabilenin şefleri vasıtasıyla yönettiler. Âgā Muhammed Han'ın halefi olan Feth Ali Şah kabilelerin gücünü kırmak için çok gayret gösterdi ve birçoğunu dağıtıp şeflerini idam ettirdi. Sonuç olarak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren şeflerin gücü büyük ölçüde zayıfladı ve hükümet politikası bir kabileyi diğerine karşı kullanmak, aileler arasındaki kan davalarını, kıskançlıkları körüklemek ve kabile reisliği uğruna şefleri birbirine düşürmek için onlara rüşvet vermek şekline dönüştü. XIX. yüzyıl sonları itibariyle 9 milyonluk

toplam nüfusun 2 milyondan biraz fazlası kabilelerden oluşuyordu.

Kabile kuvvetleri 1906 devriminde her iki tarafta da bulunuyordu. 1 Haziran 1909 tarihli seçim kanununun 63. maddesiyle Şahseven, Kaşkay, Hamsa ve Bahtiyârî kabileleriyle Türkmenler ulusal meclise birer temsilci gönderme hakkını kazanmışlardı. Hükümet anayasanın askıya alındığı 1915'i izleyen yıllarda kabile bölgelerini kontrol edemez oldu; I. Dünya Savaşı sırasında buralardaki düzensizlik ve isyanlar daha da arttı. Savaştan sonra Rızâ Han (daha sonra Şah) merkezî hükümetin otoritesini ülke genelinde yeniden tesis etti ve Kaçar hânedanına son verdi. Bahtiyârîler, Kaşkaylar ve Türkmenler kısmen silâhsız ve zararsız hale getirildi. Bu arada göçebeleri yerleşik hayata geçirme faaliyetleri de gösterildi.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2694-2835; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 98-99, 113, 158, 164, 167; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 302-303, 309-310, 312, 315, 376, 446; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 108, 124; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 471; Dîvânü lugāti't-Türk, tür.yer.; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 134, 141, 142, 151, 152, 157, 158, 168, 169; Şerîf el-İdrîsî, La géographie d'Édrisi (trc. Pierre-Amedée Jaubert), Paris 1836-40, I-II, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 239, 281, 517-521; Reşîdüddin Fazlullah, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 349 vd.; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), I-II, tür.yer.; a.mlf., Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 537-539; Vassâf, Târîḫ (nşr. Muhammed Mehdî), Bombay 1269/1853, s. 370-371; Teẕkiretü'l-mülûk (nşr. V. Minorsky), London 1945, s. 189 vd.; Lt. Col. H. P. Picot, Report on the Persian Army January 1900, Great Britain Public Record Office, F. O. 881/7364; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammedi Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 8-12, 84-85; Muhammed b. İbrâhim, Târîḫ-i Selcûḳıyân-ı Kirmân (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 106 vd.; Muînüddîn-i Natanzî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş., s. 38 vd., 41, 43-44; Efdalüddin, ʿİḳdü'l-ʿûlâ (nşr. Ali Muhammed Âmirî Nâînî), Tahran 1932-33, s. 69; S. J. Malcolm, History of

Persia, London 1829, II, 86; M. A. Czaplika, The Turks of Central Asia in History and at the Present Day, Oxford 1918, tür.yer.; Mahmûd Bâver, Kûhgilûye ve Îlât-i ân, Tahran 1324/1945; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, Oxford 1953, tür.yer.; a.mlf., “Persian Political Societies”, Middle Eastern Affairs (ed. A. Hourani), London 1963, s. 41-89; a.mlf., “The Internal Structure of the Saljuq Empire”, CHIr., V, 203-282; a.mlf., “Aspects of Saljūq-Ghuzz Settlement in Persia”, Islamic Civilisation: 950-1150 (ed. D. S. Richards), Oxford 1973, s. 105-125; a.mlf., “The Tribal Resurgence and the Decline of the Bureaucracy in Eighteenth Century Persia”, Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. T. Naff - R. Owen), Carbondale 1977, s. 108-132; a.mlf., Theory and Practice in Medieval Persian Government, London 1980; a.mlf., Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 14 vd.; a.mlf., “Ilāt”, EI^{2} (İng.), III, 1095-1110; L. Lockhart, The Fall of the Safavî Dynasty, Cambridge 1958, s. 110 v.d.; W. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia (trc. Vladimeir-Tatiana Minorsky), Leiden 1958-62, II-III, tür.yer.; a.mlf., Turkestan down to the Mongol Invasion (trc. H. A. R. Gibb), London 1968, tür.yer.; F. Barth, Nomads in South Persia, London 1961; Verjâvend Pervîz, Revişî Berresî ve Şinaḫt-i Küllî-i Îlât-i ʿAşâʾir, Tahran 1344/1965; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1967, tür.yer.; I. P. Petrushevsky, “The Socioeconomic Condition of Iran under the Il-Khāns”, CHIr., V, 483-537; C. E. Bosworth, “Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World”,

Islamic Civilisation: 950-1150 (ed. D. S. Richards), Oxford 1973, s. 1-16; a.mlf., “The Kūfichīs or Qufs in Persian History”, Iran, XIV, London 1976, s. 9-17; Cl. Cahen, “Nomades et sédentaires dans le monde musulman de milieu du moyenâge”, Islamic Civilisation: 950-1150 (ed. D. S. Richards), Oxford 1973, s. 93-104; a.mlf., “Les tribus turques d’Asie occidentale pendant la période seljukide”, WZKM, LI (1950), s. 178-187; a.mlf., “Ghuzz”, EI^{2} (İng.), II, 1106-1110; P. Oberling, The Qasha’i Nomads of Fars, The Hague-Paris 1974; R. Tapper, Pasture and Politics, Economics, Conflict and Ritual Among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran, London 1979; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Berlin 1985, tür.yer.; J. Aubin, “L’ethnogénèse des Qaraunas”, Turcica, I, Paris 1969, s. 65-94; P. Briant, “L’élevage ovin dans l’empire achéménid VIè-IVè siècles avant notre ère”, JESHO, XXII (1979), s. 136-161 (Maddede 1993 yılına kadar

seçme bir bibliyografya verilmiştir).

Ann Katherine Swynford Lambton

İ‘LÂÜ’s-SÜNEN

(إعلاء السنن)

Zafer Ahmed et-Tehânevî’nin (ö. 1974) Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen hadisleri derleyip şerhettiği eseri.

XX. yüzyılın ortalarında Hindistan’da kendilerine “Ehl-i hadis” denilen bazı âlimler, Hanefî imamlarının hüküm verirken hadise değil kıyasa dayandıklarını, bu yüzden pek çok meselede hadise muhalefet ettiklerini ileri sürmüşler, Hanefî âlimleri de bu iddiaların temelsizliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Zafer Ahmed’in dayısı ve hocası Eşref Ali et-Tehânevî de bu iddialara karşı çıkanlardan olup bu konuda yazdığı İḥyâˀü’s-sünen’in müsveddelerinin kaybolması üzerine benzer bir çalışma yapmak için Ahmed Hasan es-Senbehlî’yi görevlendirmiştir. Senbehlî’nin hazırladığı İḥyâˀü’s-sünen’in ilk cildini beğenmeyen Eşref Ali, Zafer Ahmed’den onun hatalarıyla ilgili bir istidrâk yazmasını istemiş, Zafer Ahmed de İstidrâkü’l-ḥasen ˁalâ İḥyâˀi’s-sünen’i kaleme almıştır. Eşref Ali çok beğendiği bu çalışmadan sonra Senbehlî’nin eserinin neşrini durdurmuş ve eseri yazmakla Zafer Ahmed’i görevlendirmiştir. Zafer Ahmed de yirmi yıl çalışarak meydana getirdiği kitabın metin kısmına İˁlâˀü’s-sünen, şerh kısmına İsdâˀü’l-minen adını vermiş, ikinci baskıdan itibaren eserin tamamı İˁlaˀü’s-sünen adıyla yayımlanmıştır.

İˁlaˀü’s-sünen’de, Hanefîler’in görüşlerinin delili olan sahih hadis ve eserlerle sahâbe kavilleri sayfanın üst kısmında kaynakları ile birlikte zikredilmiş, rivayetlerin sened ve metinleri hakkında muhaddislerin değerlendirmelerine kısaca temas edilmiş, sahih rivayetlerin ardından bunları desteklemek amacıyla varsa zayıf rivayetlere de yer verilmiştir. Sayfanın alt kısmında, yukarıda zikredilen rivayetler sened ve metin açısından tenkide tâbi tutulmuş, fıkhî yönleri üzerinde durulmuş, bu konularda mezhebin muteber kitaplarından iktibaslar yapılmış, görüş farklılığı olan yerlerde müftâbih kavil belirtilmiştir. Sayfanın en sonunda ise diğer mezheplerin delil olarak kullandığı hadislerle Hanefî mezhebinin delilleri karşılaştırılmış, Hanefîler’in delillerinin tercih sebepleri

açıklanmıştır. Fıkıh bablarına göre düzenlenen eser “Kitâbü’ṭ-Ṭahâre” ile başlayıp “Kitâbü’l-Edeb ve’t-taṣavvuf”la sona ermektedir. Müellif zaman zaman çağdaş problemleri de ele almış, bu arada Ḳādiyânîlik hareketine, faizi helâl kılma gayretlerine karşı çıkmıştır (Halid Zaferullah Daudi, s. 225). Zâhid Kevserî’ye göre eserde hadis ilminin gerektirdiği titizlik gösterilmiş ve mezheplerin görüşleri objektif şekilde değerlendirilmiştir (Maḳālât, s. 95).

Her biri bir cilt hacmindeki on sekiz cüzden oluşan eserin ilk on bir cildi Tehânebihûn’da (1922’den itibaren), XII-XVIII. ciltler Karaçi’de (1965-1967) taşbaskı yöntemiyle yayımlanmış, daha sonra İdâretü’l-Kur’ân ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye tarafından yine Karaçi’de neşredilmiştir (I-XIII, 1401, 1405 [ilk iki cildi Muhammed Takī el-Osmânî’nin tahkikiyle]). Hadisleri numaralanıp tashihler yapılmak ve her sayfaya konu başlıkları yazılmak suretiyle yeniden yayımlanan kitapta (Karaçi 1415) mukaddimeler (aş. bk.) XIX, XX ve XXI. ciltler olarak yer almış, XXII. cilt eserin tamamının konu başlıklarının fihristine ayrılmıştır. Kitap Ebûbekir Sifil tarafından Türkçe’ye çevrilmektedir.

İʿlaʾü’s-sünen’in üç mukaddimesi olup bunlardan Zafer Ahmed tarafından kaleme alınan birincisi İnhâʾü’s-seken ilâ men yuṭâliʿu İʿlâʾe’s-sünen adını taşımakta ve Hanefî âlimlerinin hadis usulü ilkelerini açıklayan önemli eserlerden biri kabul edilmektedir (Tehânebihûn [taşbaskı], 1348/1930; Karaçi 1383/1964). Bu mukaddime ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde’nin tahkikiyle Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ adıyla Beyrut’ta (1392/1972) ve İʿlâʾü’s-sünen’in neşri içinde Karaçi’de (1415, [XIX. cilt olarak]) yayımlanmış, İbrahim Canan son neşri Yeni Usûl-i Hadîs adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İzmir 1982). Habîb Ahmed Kîrânevî’nin kaleme aldığı Fevâʾid fî ʿulûmi’l-fıḳh adlı ikinci mukaddimede İʿlâʾü’s-sünen’in yazımı sırasında fıkıh açısından takip edilen usule dair geniş bilgi verilmiştir (Karaçi 1385-1387/1965-1967 [İʿlâʾü’s-sünen’in baskısıyla birlikte], 1415 [XX. cilt olarak]). İncâʾü’l-vaṭan ʿani’l-izdirâʾ bi-İmâmi’z-zamân adıyla Zafer Ahmed tarafından yazılan üçüncü mukaddimede Ebû Hanîfe ile ilgili itirazlar cevaplandırılmış ve eser, Ebû Ḥanîfe ve aṣḥâbühü’l-muḥaddis̱ûn adıyla İʿlâʾü’s-sünen’in sonunda neşredilmiştir (Karaçi 1415 [XXI. cilt olarak]).

BİBLİYOGRAFYA

Zafer Ahmed et-Tehânevî, İʿlâʾü's-sünen (nşr. Muhammed Takī el-Osmânî), Karaçi 1415, neşredenin girişi, I, 3-35; a.mlf., Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, neşredenin girişi ve takrizler, s. 1-15; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât (nşr. Râtib el-Hâkimî), Humus 1388, s. 95; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 222-227, 237; Abdülfettâh Ebû Gudde, "İʿlâʾü's-sünen", Hidâye, X/4, Tunus 1983, s. 90-92.

Ebubekir Sifil

İLBARS HAN

(ö. 931/1525)

Hîve Hanlığı'nın kurucusu (1512-1525).

XV. yüzyılın ortalarında Türkistan'da Özbekler'i siyasî bir güç haline getiren Ebülhayr Han'ın ölümünden (1468) sonra Özbekler'in başına Muhammed Şeybânî Han geçti. Şeybânî Han, uzun mücadeleler sonunda 1505'te Hârizm'in merkezi Gürgenç'i ve 1506'da Herat'ı Hüseyin Baykara'dan alarak Hîve ve Mâverâünnehir bölgesini de içine alan yeni bir Özbek Devleti kurdu. Ancak başarısı uzun sürmedi. 28 Şâban 916 (30 Kasım 1510) tarihinde Merv yakınındaki Mahmûdâbâd'da Şah İsmâil ile yaptığı savaşta hayatını kaybetti. Bölgede idareyi ele geçiren Safevîler Hîve, Hezâresp, Gürgenç ve Vezir şehirlerine kendi valilerini tayin ettiler. Vezir şehrinin kadısı Ömer Adlî, Safevîler'e karşı halkı harekete geçirmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine şehrin ileri gelenleri Bâkırgān'a giderek Seyyid Ata neslinden Hüsâmeddin Katal'a kızılbaşları yok edip kendisini han yapacaklarını bildirdiler. Ancak Hüsâmeddin Katal bu teklifi benimsemeyip onlara

Şeybânîler'den Yâdigâr Han'ın torunu ve Berke Sultan'ın oğlu İlbars'ı tavsiye etti. Kendisine getirilen teklifi kardeşi Balbars ile (Bilgiç Sultan) görüştükten sonra kabul eden İlbars bir süre sonra Vezir şehrinde han ilân edildi (1512). İlbars Vezir'de oturup kardeşi Balbars'ı Yenişehir'e vali olarak gönderdi.

İlbars Han üç ay sonra Gürgenç üzerine yürüdü ve Vali Arab Sübhân (Sultan) Kulu ile yaptığı savaşı kazanarak şehri zaptetti. Ardından Yadigâr Han ülkesine haber göndererek halkı Gürgenç'e davet etti. Ancak halkın büyük bir kısmı Ebûlek Han ve Emînek Han oğulları yanında kalmayı tercih etti. İlbars Han onlara yeniden haber yollayıp Vezir ile Gürgenç'i aldığını, Hîve ve Hezâresp'in Safevîler'in elinde bulunduğunu, Horasan ovalarında birçok vilâyetin olduğunu, gelmeleri halinde buradan nereyi isterlerse verileceğini bildirdi. Bunun üzerine Ebûlek'in bir oğlu ile

Emînek'in altı oğlu Gürgenç'e göç etti. İlbars Han Vezir'i merkez yaparak Gürgenç'i bunlara verdi. Emînek'in oğulları, Safevîler'in elindeki Hîve ve Hezâresp civarını yağma ve tahribe başlayınca kızılbaşlar bölgeyi terkettiler. Hîve, Hezâresp, Kâs gibi şehir ve kasabalar ele geçirildi. Emînek'in oğulları Horasan'a da akınlarda bulundular. Şah İsmâil'in ölümünden (1524) sonra Özbekler'in ele geçirdiği topraklar daha da genişledi. Horasan dağlarının kuzey sınır bölgeleri zaptedildi. Horasan'ın güneydoğusuna ve batıda Balhan ve Mangışlak Türkmenleri üzerine akınlar yapıldı. Türkmenler'in çoğu itaat altına alınıp vergiye bağlandı.

İlbars Han'ın sekiz oğlu vardı. Onun oğullarına "gazi", kardeşi Balbars'ın oğullarına da "hacı" unvanını veren İlbars Han'ın ölümünden sonra yerine Balbars'ın oğlu Sultan Hacı Vezir şehrinde han ilân edildi. İlbars Han'ın Hîve'de bağımsız bir hanlık kurması, hem Özbekler'in hem de Türkistan'ın tarihi bakımından önemli sonuçlar doğurmuştur. XVI. yüzyılın başlarında Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerine yerleşen Özbekler, 1510'da Şah İsmâil'e yenilmelerine ve ardından Türkistan'ın Bâbür'ün istilâsına uğramasına rağmen varlıklarını sürdürmüşlerdir. İlbars Han'ın bağımsızlığını ilân etmesi ve Hîve Hanlığı'nın kurulması bölünme sürecini başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1880, II/2, s. 876-880; Ebü'l-Gazi Bahadır Han, Türk Şeceresi (s. nşr. Rıza Nur), İstanbul 1343/1925, s. 205-213; S. L. Pool, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem [Eldem]), İstanbul 1345/1927, s. 440-441; Ghulam Sarwar, History of Shah Ismail Safawi, New York 1975, s. 60-61, 94; Mustafa Budak, Osmanlı-Özbek Siyasi Münasebetleri (1510-1740) (yüksek lisans tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-12; "İlbars Han", Türkmen Sovet Entsiklopediyası, Aşkabat 1981, III, 499.

Mustafa Budak

İLBÂS-ı HIRKA

(bk. HIRKA).

İLBASAN

Arnavutluk’ta tarihî bir şehir.

Bugün Arnavutluk’un orta kesiminde yaklaşık 80.000 nüfuslu bir endüstri şehri olup Antikçağ’dan beri faal durumda bulunan ve Roma’yı Draç üzerinden Balkanlar’ın içine ve İstanbul’a bağlayan tarihî yolun (Via Egnatia) geçtiği Shkumbin nehri vadisinde kurulmuştur. Şehir, Shkumbin ırmağının sağ kıyısında verimli bir ovanın doğu tarafındaki yükseklikte yer almaktadır. Osmanlı hâkimiyeti altında (1466-1912) bir sancak merkezi oluşunun yanı sıra Osmanlılar tarafından Arnavutluk’ta kurulan şehir ve kasabaların en önemlilerinden biri olmuştur.

İlbasan, 1466’da Fâtih Sultan Mehmed tarafından Osmanlılar’a karşı isyan eden İskender Bey’in faaliyetlerini kontrol etmek ve ülkenin kuzeyine giden yolların emniyetini sağlamak amacıyla bir kale olarak kurulmuştur. Burası Arnavutlar’ca İlbasan, Avrupalılar’ca Elbasan şeklinde anılmakta olup bu adın “Arvanid ilini basan (gözetleyen) kale” anlamına geldiği ileri sürülür. Fâtih Sultan Mehmed’in yaptırdığı bu kale, milâdî VI. yüzyıldan beri boş ve harap durumda bulunan antik Scamba şehrinin kalıntıları üzerinde yükselmiştir. Sadece yeni yaptırılan kale değil aynı zamanda bu antik sur kalıntılarının büyük kısmı da bugün ayaktadır.

Kalenin ve etrafında oluşan şehrin kuruluşuyla ilgili bilgiler ilk Osmanlı kroniklerinde, Kritovoulos’un eserinde ve kısa Sırp yıllıklarında yer almaktadır. En geniş bilgi Kritovoulos’un tarihinde bulunur. Ona göre Fâtih Sultan Mehmed, burayı eski şehrin yerinde kurduktan sonra kır kesiminden ve civardaki kasabalarla şehirlerden birçok göçmen getirtip yerleştirmiş, ayrıca güçlü kuvvetli muhafızlarından 400 kadarını kalede bırakmıştır. Tursun Bey de Arnavutluk’un merkezinde ovada bir kale yapıldığını, sarp dağlarda yaşayan halkın böyle bir ovaya ve iskân yerlerine şiddetle ihtiyacı bulunduğunu, ovanın iskânı ve mâmur olması için her yerden “ehl-i İslâm”ın gelip yurt tuttuğunu ve buraya “haline münasip” İlbasan adını verdiklerini, dizdar ve muhafız görevlendirilip Ohri sancağına bağlandığını, daha sonra İlbasan Kalesi etrafındaki sarp dağlarda yaşayan hıristiyan

grupların ovaya indiklerini, kalenin civarında mezraalar ve köyler kurduklarını yazar (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 141-145). Sırp kaynaklarında ise 1466 yılı geldiğinde, II. Mehmed'in Ekim ayında, St. Cyprianus ve Justina günü (26 Eylül) Ohri halkının sürgün edilmesi emrini verdiği, aynı yıl Üsküp'ün Ortodoks hıristiyan halkının da sürüldüğü ve Arnavutluk topraklarında yeni inşa edilen Konjuch kasabasına yerleştirildiği belirtilmektedir. Buradaki Konjuch İlbasan'ın Slavca adıdır.

Kuruluştan altmış yıl sonrasına ait bir Osmanlı tahrir kaydından İlbasan'ın durumu hakkında esaslı bilgi edinmek mümkün olmaktadır. 1528 tarihli bu kayıttan şehrin kale surları dışına doğru gelişmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu yıllarda

şehirde iki müslüman mahallesinden biri kale içinde, diğeri ise dışında bulunuyordu. Toplam hâne sayısı 108 kadardı. 174 hâne olan hıristiyanlar iki grup halinde kaydedilmişti. Bunlardan "cemâat-i gebrân-ı sürgünân der nefs-i İlbasan" tabiriyle belirtilen yetmiş üç hânelik grup kalenin inşasından sonra buraya sürgün edilenlerin torunlarıydı. Sürgün statüsünde iskân edildikleri için de başlangıçta ispençe ve avârız gibi vergilerden muaf tutulmuşlardı, fakat sonradan gelen bir emirle ispençe vergisini vermeleri kararlaştırılmıştı. Doksan yedi hânelik diğer grup ise kendi istekleriyle şehre yerleşenlerden oluşmaktaydı. Böylece şehrin bu tarihlerde askerî garnizon da dahil toplam 1400-1600 dolayında nüfusu bulunuyordu.

İlbasan XVI. yüzyıl boyunca hızla büyümesini sürdürdü. İtalyan seyyahlar 1570'te burayı, ovada büyük bir varoşu ve güçlü surları bulunan bir şehir olarak tanımlarlar. Bu ifadeleri 1569-1570 tarihli Tahrir Defteri kayıtlarıyla daha da detaylandırmak mümkündür. Buradaki bilgilerden anlaşıldığına göre 230 hâne nüfusu bulunan müslüman kesim yedi mahalleye dağılmış bir şekilde yaşıyordu. Hıristiyan nüfusu ise hemen hemen bir önceki tahrirde görülen sayıda olup 177 hâneden ibaretti. Müslüman nüfusta görülen hızlı artışın bir sebebi de hıristiyanların bir bölümünün din değiştirmesidir. Müslüman gruplar, civarındaki Draç ve Baştova kalelerine yönelik tehditler dolayısıyla buralardaki garnizona yardım etmekle görevli olduklarından avârızdan muaf idiler. Onlardan ayrıca civardaki âsi Arnavut gruplarını ıslah etmede de yararlanılmaktaydı. İlbasan hıristiyanlarından bir bölümü ise avârız muafiyeti karşılığı Shkumbin ırmağı köprüsünün

bakımıyla görevlendirilmişti. Bu dönemde toplam nüfus tahminen 4500-5000 civarına ulaşmış bulunuyordu.

XVII. yüzyılda şehir ve kale hakkında en etraflı bilgiye Evliya Çelebi'nin eserinde rastlanmaktadır. Burayı büyük ve mâmur bir şehir olarak tavsif eden Evliya Çelebi kalenin düz zeminde kare şeklinde bir bina olduğunu, içinde 460 kadar evin bulunduğunu, fakat burası "iç il" kabul edildiğinden kalede muhafızların mevcut olmadığını, taşra varoş kesiminin çok büyük bir alanı kapladığını yazar. Ona göre bu kesimde bağlık ve bahçelik 1150 kadar ev, on sekizi müslümanlara, onu hıristiyanlara ait yirmi sekiz mahalle, kırk altı cami, 900 dükkân, üç imaret ve üç hamam vardı.

İlbasan'da İslâmî hayatın gelişmesinde Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan cami bir merkez oldu. Ayrıca II. Bayezid burada bir imaret kurulmasını teşvik etti. Özellikle eski bir Bosnalı aileye (Borovinić) mensup olup kaptanıderyâlık ve Rumeli beylerbeyiliğinde bulunan Sinâneddin Yûsuf Paşa, en büyük hayrat sahibi olarak Rumeli beylerbeyiliği sırasında 1502'de şehirde bir zâviye ve muallimhâne inşa ettirmiş, bir de vakfiye düzenlemişti. Evliya Çelebi, Gazi Sinan Paşa'nın eski kalenin orta kesiminde büyük bir cami yaptırdığını yazar. Yine ona atfedilen bir imaretten ve Halvetî tekkesinden söz eder. Bu tekke şehirde mevcut on bir tekkenin en büyüğüydü; zengin vakıfları ve kalabalık dervişleri vardı. Öte yandan şehrin sur dışına doğru büyümesinin mahiyetine işaret eden birçok eser de mevcuttu. Bunların içinde 1607-1608 tarihli, surların güneyinde yer alan Hasan Bâlîzâde Camii (1978'de yıktırıldı), 1670 tarihli Bıçakçızâde Camii ve bir büyük hamam sayılabilir. Her üçü de 1970'li yılların başında bir park haline getirilen Uzunçarşı üzerinde yer alıyordu. 1599 tarihli Nâzır Camii ise daha güneyde yer almakta olup bugün hâlâ ayaktadır ve şehrin o dönemdeki yayılma mesafesi hakkında fikir verir.

XVIII. yüzyılda İlbasan, 30.000'e ulaşan nüfusuyla Arnavutluk'un büyük sanayi ve ticaret merkezlerinden biri oldu. Kültür hayatı da gelişme gösterdi, burada birçok şair ve yazar yetişti. Arnavutluk kesiminde mevcut tek mevlevîhânenin İlbasan'da bulunması da durumun açık bir göstergesidir. Burada yetişenler arasında Mevlevî derviş ve şairi Sümman (ö. 1055/1645) sayılabilir.

Diğer Arnavut şehirleri gibi İlbasan da XIX. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine karşı meydana gelen ayaklanmalardan olumsuz yönde etkilendi. 1832'deki olaylar sırasında kalesi tahrip edildi. Şehir uzun süre sakin ve hareketsiz kaldı. Prizren Vilâyeti Salnâmesi'ne göre (1291/1874) burada otuz iki mahalle, yirmi beş cami, iki kilise, altı tekke, 480 dükkân ve iki hamam vardı. Kāmûsü'l-a'lâm'da ise XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehirde 20.000 nüfus (3500'ü hıristiyan, 16.500'ü müslüman) bulunduğu kaydedilir.

1912'de Osmanlı idaresinden çıkan İlbasan II. Dünya Savaşı'nın ardından yeniden gelişmeye başladı ve önemli bir endüstri merkezi oldu. 1967'den sonra Sinan Paşa ve Nâzır camileri hariç diğer bütün camiler yıktırıldı. Eski kale duvarları, içindeki evler ve XVII. yüzyıldan kalma olup 1315'te (1897-98) yenilenen saat kulesi korunması gereken tarihî eserler olarak restore edildi. Komünist idarenin sona ermesiyle birlikte şehirdeki İslâmî hayat yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır.

Osmanlı hâkimiyeti altına girdikten sonra Ohri sancağına bağlanan İlbasan kısa süre içinde müstakil bir sancak ve sancak merkezi haline geldi. Önceleri sancak İlbasan, İşbat (Shpat) ve Çermenika kazalarından oluşuyordu. 1501'den sonra buraya önemli liman şehri olan Draç da bağlandı. Kâtib Çelebi XVII. yüzyılda buranın kazalarını Ustruga (Struga), İstrarova (Starovo / Pogradec), Segin, İşbat, Peklin (Peqın) ve Draç olarak sayar. Tanzimat döneminde önce Prizren vilâyetine, ardından İşkodra'ya ve nihayet Manastır'a bağlandı. Şehrin ve bölgenin ekonomik ve sosyal tarihiyle ilgili birçok kadı sicili ve esnaf defteri bugün Tiran Millî Arşivi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 432; nr. 477, s. 400; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1971, s. 141-145; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 716-730; M. von Šufflay, Städte und Burgen Albaniens,

hauptsächlich während des Mittelalters, Wien-Leipzig 1924, tür.yer.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, II, 207-211; F. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962-66, I, 201-210; II, 51-89; V. Buharaja, “Mbiskrimet Turko-Arabë te vendim tone si deshmi historike”, Konferenca e dyte e Albanologjke, Tirana 1969, II, 81-85; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 288-289; Zija Shkodra, Esnafet Shqiptare (Shek, XV-XX), Tirana 1973, s. 69, 89-219; a.mlf., La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, Tirana 1988, tür.yer.; a.mlf., “Le marché albanaise au XVIIIe siècle”, Studia Albanica, III/1, Tirana 1966, s. 159-172; Machiel Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912, İstanbul 1990, s. 108-137; Ilarion Ruvarac, “Der Stadt Konjuch in den Serbischen Annalen”, Archiv für slavische Philologie, sy. 17 (1895), s. 568 vd.; Ivan Dujcev,

“La conquête turc et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine”, Byzantinoslavica, XIV, Prague 1953, s. 52-53; Selami Pulaha, “Matériaux en langue osmanoturque des archives albanaises concernant l’Albanie du XIe au XIXe siècle”, Studia Albanica, III/1, Tirana 1966, s. 187-198; Hasan Kaleshi - Hans-Jürgen Kornrumpf, “Das Vilajet Prizren im 19. Jahrhundert”, Südost-Forschungen, XXVI, München 1967, s. 220 vd.; Gjerak Karaiskaj, “Kalaja e Elbasanit”, Monumentet, sy. 1, Tirana 1971, s. 61-77; a.mlf., “Të dhëna të reja për datimin e kalasë së Elbasanit”, a.e., sy. 3 (1972), s. 147-157; Valter Shtylla, “Banjat e mesjetës së vonë në Shqipëri”, a.e., sy. 7-8 (1974), s. 119-137.

Machıel Kıel

İLBÎRE

(bk. GIRNATA).

İLBÎRÎ, Ebû İshak

(bk. EBÛ İSHAK el-İLBÎRÎ).

İLCÂ

(bk. TELCİE).

İLDENİZ, Şemseddin

(ö. 571/1175)

İldenizliler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1148-1175).

Eldekez, Eldigüz gibi değişik telaffuzlarla da kullanılmakla birlikte isim Türkçe “il” ve “deniz” kelimelerinden oluştuğu kanaatiyle daha çok İldeniz şeklinde kabul görmektedir. İldeniz’in hayatının ilk yıllarına ait bilgiler, Derbend’de köle pazarından satın alınmış Kıpçak asıllı bir gulâm olduğundan ileriye gitmez. Mîrhând’ın yazdığına göre satıldığı tarihte (tahminen 515/1121) “henüz çelimsiz bir çocuktu” (Ravżatü’ṣ-ṣafâ˒, IV, 599); bu durumda 1110 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Irak Selçuklu Veziri Kemâleddin es-Sümeyremî’ye satılan İldeniz, vezirin 516’da (1122) Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın (1119-1131), onun ölümünün ardından da daha sonra tahtı ele geçirecek olan Mesud Muhammed Tapar’ın hizmetine girdi. Kısa zamanda temayüz ederek ümerâ arasına katıldı ve Sultan Mesud tarafından kardeşi I. Tuğrul’un dul eşi Mümine Hatun ile evlendirildi. Bu evlilikten Nusretüddin Cihan Pehlivan Muhammed ve Muzafferüddin Kızılarslan Osman adlı oğullarıyla bir kızı doğdu. Sultan sülâlesiyle kurulan bu akrabalığın sağladığı imkânlar, İldeniz ve oğullarını Irak Selçuklu Devleti üzerinde etkili bir güç haline getiren İldenizliler hânedanının (Azerbaycan Atabegleri) zeminini hazırlamıştır.

İldeniz’in Azerbaycan valiliğine tayininin ve eşi Mümine Hatun’un I. Tuğrul ile evliliğinden doğan Şehzade Arslanşah’ın atabegliğine getirilmesinin tarihleri kesin biçimde tesbit edilememektedir. Ancak Arrân Valisi Abdurrahman Togayürek ile birlikte Azerbaycan’a giden İldeniz (542/1147) Sultan Mesud’un aynı yıl Hemedan civarında âsi emîr Bozaba ile yaptığı savaşta vali olarak değil Azerbaycan ümerâsının büyüklerinden biri olarak yer almıştı (Râvendî, I, 228-232). Bu duruma ve İbnü’l-Esîr’in (el-Kâmil, XI, 132) İldeniz için 543 (1148) yılında “Gence ve Arrân sahibi” demesine bakarak Azerbaycan valiliğine tayini 1148 olarak kabul edilebilir. Öte yandan Sultan Mesud tarafından 540’ta (1145-46) Tikrît Kalesi’ne

gönderilen Arslanşah'ın 549 (1154) yılında İldeniz'in yanına gitmesine rağmen (a.g.e., I, 270-272; İbnü'l-Esîr, XI, 196) onun bu tarihten sonra dahi Sultan Muhammed'e karşı Mesud'un oğlu Melikşah ve Muhammed Tapar'ın oğlu Süleyman Şah adına saltanat mücadelesine girmesi (Bündârî, s. 214, 222-223, 233, 260; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 98) o günlerde Arslanşah'ın atabegi olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Kesin olan, Sultan Muhammed'in ölümünden sonra Selçuklu ümerâsının Muhammed Tapar'ın hayatta kalan son oğlu Süleyman Şah'ı 556'da (1161) tahta çıkarırken Arslanşah'ı veliaht ilân etmesi, çok geçmeden Süleyman Şah'ı indirip yerine Arslanşah'ı çıkarması sırasında İldeniz'in rol oynaması ve bu tarihten itibaren "atabegi a'zam" unvanıyla anılmasıdır. İldeniz böylece, üvey oğlu adına Irak Selçuklu Devleti'nin tek ve gerçek hâkimi durumuna gelirken öz oğulları Cihan Pehlivan'ı emîr-i hâcib, Kızılarslan'ı da emîr-i silâh tayin etmiştir (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 101).

İldeniz ilk iş olarak Arslanşah'ın saltanatını onaylamayan halifenin de etkisiyle (İbnü'l-Esîr, XI, 268-269), Arslanşah'ın kardeşi Şehzade Muhammed'i tahta geçirmek isteyen Rey hâkimi Hüsâmeddin İnanç Sungur'un başını çektiği Irak ümerâsının isyanını bastırdı. Bu sırada Arslanşah'ın sultanlığını kabul etmeyen Merâga hâkimi Ahmedîlî Arslanapa da (II. Aksungur) isyan etti ve üzerine gönderilen Cihan Pehlivan'ı bozguna uğrattı (556/1161). Birkaç ay sonra İldeniz'in muhalifi emîrler, yine halifenin teşvikiyle bu defa Mahmûd b. Melikşah adına hutbe okutarak ayaklandılar. Fars Atabegi Zengî'nin de çok sayıda askerle desteklediği İnanç'ın kumandasındaki muhalifler, İldeniz ve Azerbaycan askerlerini yöneten küçük oğlu Kızılarslan tarafından Sâve Savaşı'nda yenilgiye uğratıldı (9 Şâban 556 / 3 Ağustos 1161). Bu olaylar sürerken Selçuklular'ın saltanat kavgaları dolayısıyla uğradıkları sarsıntıyı fırsat bilen Gürcü Kralı III. Giorgi, Ani'yi işgal, Gence ve Duvîn'i de (Dvin) tahrip etti. Ancak Azerbaycan'a dönen İldeniz, kumandasına verilen Sultan Arslanşah, Ahlatşah II. Sökmen ve çevredeki emîrlerin de katıldığı büyük bir ordu ile Gürcüler'i Lukri Savaşı'nda (Şâban 558 / Temmuz 1163) mağlûp etti (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 111-114).

Bir süre sonra Hârizmşah İlarslan'ın desteğini alarak yeniden baş kaldıran İnanç, karşısına çıkan Arslanşah ve Pehlivan'ı geri çekilmek zorunda bırakınca Azerbaycan'da bulunan İldeniz harekete geçti; neticede İnanç

öldürüldü ve Rey toprakları sultan tarafından Pehlivan'a iktâ edildi (562/1167). Ertesi yıl da yanında bulunan Muhammed b. Mahmûd'un oğlu Şehzade Dâvud adına bir defa daha isyan eden Merâga hâkimi Arslanapa, İldeniz'in üzerine gönderdiği Pehlivan tarafından yeniden itaat altına alındı (İbnü'l-Esîr, XI, 332).

İldeniz, Musul Atabegi Mevdûd b. İmâdüddin Zengî'den Sultan Arslanşah adına hutbe okutmasını istemiş ve bu husus gerçekleşmişti. Nitekim Mevdûd'un oğlu II. Seyfeddin Gazi, Nûreddin Mahmud'un tehditleri karşısında metbûu sıfatıyla İldeniz'e başvurup yardımını talep etmiş (566/1171), İldeniz de Nûreddin Mahmud'u Selçuklu toprağı olan Musul'a müdahale etmemesi için uyarmıştı (a.g.e., XI, 362). İldeniz ayrıca Kirman Selçukluları arasındaki saltanat kavgalarına da karışmış, Arslanşah adlı şehzadenin tahtı ele geçirmesini ve Irak Selçukluları adına hutbe okutmasını (567/1172) sağlamıştır (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 115).

Hayatının sonlarında İldeniz, Ani'yi yeniden zapteden Gürcüler'e karşı bir sefer

daha düzenledi (571/1175). Sultan Arslanşah'ın hastalığı dolayısıyla katılamadığı savaşta oğulları Pehlivan ve Kızılarslan ile Ahlatşah II. Sökmen hazır bulundular. Gürcü kuvvetleri püskürtülüp Ahılkelek ve yöresi yağma edilmekle birlikte orduda çıkan veba salgını yüzünden büyük kayıplar verildi; İldeniz de seferden döndükten sonra Nahcıvan'da bu hastalıktan öldü (Râvendî, II, 286; Reşîdüddin, s. 175; İbnü'l-Esîr onun 568'de [1173] vefat ettiğini söyler: el-Kâmil, XI, 388) ve Hemedan'da kendi yaptırdığı medresenin yanına gömüldü.

Hıristiyanların dahi övgüyle söz ettikleri İldeniz (Vardan, I [1937], s. 201) büyük bir kumandan ve üstün vasıflara sahip bir devlet adamı idi. Âlim, edip ve şairleri korurdu; Nizâmî-i Gencevî, Hâkānî-i Şirvânî, Felek-i Şirvânî, Genceli Ebü'l-Alâ bunlardandır. İldeniz'in dirayeti sayesinde Irak'ta Selçuklu hâkimiyeti tartışmasız sağlanmış; ayrıca Kirman, Fars, Hûzistan, Musul, Merâga hâkimleri ve Ahlatşahlar Selçuklu tâbiiyeti altında tutulmuştur. Hassa askerlerinin dışında 50.000 kişilik bir ordusu bulunan İldeniz kendi adına para bastırıyor ve hutbede sultanınkinden sonra

onun adı da okunuyordu (İbnü’l-Esîr, XI, 388).

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), bk. İndeks; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Târîḫu devleti Âli Selcûḳ, Beyrut 1400/1980, tür.yer.; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, bk. İndeks; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, IV-VI, tür.yer.; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), I-II, İstanbul 1977, bk. İndeks; Hüseyin Alyarî, Azerbaycan Atabegleri (İldenizoğulları) 1146-1225 (doktora tezi, 1966), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, bk. İndeks; Ziya M. Bünyatov, Azerbaycan Atabegleri Tarihi, Bakü 1985, tür.yer.; a.mlf., “Azerbaycan’da Atabegler Devrinde Kültürel Hayat”, TDA, sy. 101 (1996), s. 47-52; Erdoğan Merçil, “İldenizliler (Azerbaycan Atabegleri)”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 81-110; Azerbaycan Tarihi: Uzak Geçmişten 1870. Yıllara Kadar (haz. Süleyman Alyarli), Bakü 1996; Vardan, “Türk Fütûhâtı Tarihi”, Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 201, 205-206, 208-209; Coşkun Alptekin, “Saltuklu Sikkeleri”, EFAD, sy. 13 (1985), s. 293-294; Mükrimin Halil Yınanç, “Arslan-Şah”, İA, I, 611-615; Mirza Bala, “İl-Deñiz”, a.e., V/2, s. 961-964; a.mlf., “Ildeñiz”, EI² (İng.), III, 1110; C. E. Bosworth, “Ildeñizids or Eldigüzids”, a.e., III, 1110-1113; “Eldekezler Devleti (1136-1225)”, Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, Bakü 1980, IV, 5; Faruk Sümer, “Arslanşah b. Tuğrul”, DİA, III, 404-406; Ebü’l-Fazl Hatîbî, “Atâbegân-ı Âẕerbâycân”, DMBİ, VI, 483-485.

Gülay Öğün Bezer

İLDENİZLİLER

Arrân-Azerbaycan-Cibâl topraklarında hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1148-1225).

Diğer adı Azerbaycan Atabegleri olan hânedanın temelleri, Şemseddin İldeniz'in 543'te (1148) Azerbaycan valiliğine tayiniyle atılmıştır. Daha sonra üvey oğlu Arslanşah b. Tuğrul'un atabegliğine getirilmesiyle de bölgede önemli bir güç haline gelmiştir (555/1160). Kendi adlarına sikke kestirip hutbe okutan atabeglerin ilk üçü, Irak Selçuklu sultanları üzerinde tam bir hâkimiyet kurmuşlar, ancak bu arada şeklen onlara olan bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Buna karşılık sultanlar da atabeglerin verdiği büyük mücadeleler sayesinde halifenin şiddetli muhalefetine rağmen Irak, Cibâl, Kirman, Azerbaycan, Musul, el-Cezîre, Ahlat ve Erzurum'da hüküm sürme imkânı bulmuşlar, Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılması üzerine (552/1157) taşkınlıklarını arttıran Gürcüler'in saldırılarını da onlar sayesinde durdurabilmişlerdir.

İldeniz öldüğü zaman, emîr-i hâcib sıfatıyla Hemedan'da Sultan Arslanşah'ın yanında bulunan büyük oğlu Nusretüddin Cihan Pehlivan Muhammed Nahcıvan'a gelerek babasının yerine geçmek için gereken tedbirleri alıp (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 118-119; Bündârî, s. 275; Reşîdüddin, s. 175) kendisini atabeg ilân etti; arkasından da kardeşi Muzafferüddin Kızılarslan Osman'ı oğlu Ebû Bekir'e atabeg tayin edip Azerbaycan'ın başına getirdi (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 120-121). Pehlivan, babasının sağlığında 556 (1161) ve 563'te (1168) Sultan Arslanşah'a baş kaldıran Merâga hâkimi Ahmedîlî Arslanapa'nın (II. Aksungur) isyanını bastırmakla görevlendirilmiş, ilkinde hezimete uğrarken ikincisinde onu Selçuklu tâbiiyetine almaya muvaffak olmuştu. 556 (1161) yılında kızı İnanç Hatun ile evlendiği Rey hâkimi Hüsâmeddin İnanç Sungur'un üçüncü isyanından (563/1168) sonra öldürülmesi üzerine de Rey ve yöresi sultan tarafından Pehlivan'a iktâ edilmişti.

571'de (1175) babası İldeniz'in Gürcüler'e karşı giriştiği son savaşta da bulunan Pehlivan, Arslanapa'nın ölmesi üzerine Merâga'yı, kardeşi

Kızılarslan da Tebriz'i kuşattı. Sonuçta Pehlivan Tebriz'i barış yoluyla teslim aldı ve kardeşine verdi (İbnü'l-Esîr, XI, 423). Bu arada İldeniz'in ölümünden faydalanarak Nihâvend'i ele geçiren Hûzistan hâkimi Afşar Şümle de (Aydoğdu) Pehlivan tarafından bertaraf edildi. İldeniz'in ölümünden sonra bu yoğun olaylar yaşanırken üvey babası ve atabegi İldeniz'in baskısından bıkmış olan Sultan Arslanşah, Pehlivan'a aynı imkânı vermemek için onunla savaşmak üzere harekete geçti; ancak uzun zamandır devam eden hastalığı dolayısıyla çıktığı seferden geri dönmek ve bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Fakat bundan çok kısa bir süre sonra Receb 572'de (Ocak 1177) öldü; onun üvey kardeşi ve atabegi Pehlivan tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır (Râvendî, II, 324; Bündârî, s. 275; krş. DİA, III, 406).

Pehlivan, Sultan Arslanşah'ın ölümü üzerine onun kendi yanında tuttuğu oğlu Tuğrul'u tahta çıkardı. Bu sırada Arslanşah'ın kardeşi Muhammed de saltanat iddiasıyla harekete geçti; ancak Pehlivan tarafından mağlûp edildi ve sığındığı Atabeg Zengî'nin ülkesi Fars da Selçuklu kuvvetleri tarafından yağmalandı (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 119-120). Nâsır-Lidînillâh hilâfete geldiğinde (1180) Pehlivan'a bir elçi göndermiş ve Selçuklu ülkesinde adına hutbe okutmasını istemişti. Halifelerin siyasî güç sahibi olmalarına karşı çıkan Pehlivan (Râvendî, II, 309) bu teklifi reddetti (İbn Vâsıl, II, 122). Pehlivan Selçuklu hâkimiyeti altında bulunan el-Cezîre, Musul ve Doğu Anadolu bölgelerinde nüfuz mücadelesine girişen Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin rekabeti karşısında Hârizmşah Alâeddin Tekiş ile kurduğu dostluğu devam ettirmeye önem verdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî, birinci Musul kuşatması sırasında (579/1183) Pehlivan'ın kendi tâbileri olması hasebiyle Musul atabegi lehine yaptığı uyarıyı dikkate almadı. Ancak II. Sökmen ölünce aralarında cereyan eden hâkimiyet mücadelesini, Begtemür'ün Ahlatşah tahtına geçirilmesini kendisine tâbi olması kaydıyla onaylayan Pehlivan kazandı (581/1185). Musul Atabegleri'nin, dolayısıyla Selçuklular'ın tâbilerinden Erbil Beyi Zeyneddin Yûsuf Yinaltegin'in Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye bağlılık arzetmesi üzerine, Musul Atabegi II. İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd metbûu sıfatıyla Pehlivan'dan yardım istedi. Bu yardım çağrısına cevaben Kızılarslan'a bağlı 3000 kişilik bir kuvvet gönderildiyse de Azerbaycan askerleri Erbil çevresinde yaptıkları tahribatla büyük tepki topladıkları gibi bir başarı da kazanamadılar (580/1184). Ertesi yıl Selâhaddîn-i Eyyûbî Musul'u ikinci defa kuşattı ve şehri yine ele

geçiremedi; ancak İzzeddin Mes‘ûd’a hâkimiyetini kabul ettirdi. Böylece Musul Atabegliği Selçuklular’ın (gerçekte Pehlivan’ın) tâbii olmaktan çıktı. Pehlivan, bu gelişmenin ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Kazvin ve Bistâm bölgesindeki Bâtınîler’i cezalandırmak için topraklarından geçiş izni istemesini bir istilâ teşebbüsü saydı ve savaş hazırlıklarına başladı. Ancak çok geçmeden hastalandı ve Zilhicce 581’de (Mart 1186) öldü. Irak Selçukluları’nı babasından daha etkili bir şekilde baskı altına alan Pehlivan, yavaş yavaş onların ümerâsını da saf dışı bırakarak yerlerine kendi oğullarını ve yakın adamlarını yerleştirmiş, ancak bu durum zaman içerisinde ülkenin bu emîrler elinde bölünmesine sebep olmuştur.

Ağabeyinin ölümü üzerine yerine geçen Muzafferüddin Kızılarslan Osman, Arslanşah Selçuklu tahtına oturduğunda İldeniz tarafından emîr-i silâh tayin edilmiş, 556 (1161) yılında Emîr İnanç’ın te’dib edildiği savaşa ve babasının son Gürcü seferine katılmış, Pehlivan atabeg olunca da Azerbaycan’ın idaresiyle görevlendirilmişti. Pehlivan’ın ölümünü atabeglerin baskısından kurtulmak için bir fırsat olacağını sanan II. Tuğrul, neticede hiç istemediği halde ümerânın tavsiyesi üzerine Kızılarslan’ı Hemedan’a davete ve eski statüyü sürdürmeye mecbur kaldı. Atabeg ilân edilen Kızılarslan daha başlangıçta bir suikast teşebbüsüne mâruz kalınca endişeye kapılarak gizlice kendini koruma hazırlıklarına girişti (Râvendî, II, 312-314; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 121). Bu arada Pehlivan’ın dul karısı İnanç Hatun, kocasının ölmeden önce oğullarına amcaları Kızılarslan’a itaatte kusur işlememelerini vasiyet etmesine rağmen onların adına bir muhalefet cephesi açtı ve sultanla da iş birliği yaptı. Kızılarslan, uzun bir süre Sultan Tuğrul’la mücadele etti ve aralarında defalarca kanlı çarpışmalar meydana geldi. Halifenin kayıtsız şartsız desteğini ve askerî yardımını sağlayan Kızılarslan bir süre sonra İnanç Hatun ile evlenip yeğenleriyle de barıştı. Bu arada bir hileye başvurarak kendisiyle anlaşmak istediğini bildirdiği Tuğrul’un Şehrizor hâkimi Türkmen beyi Kıpçak oğlu İzzeddin Hasan’ın yolladığı Türkmen askerlerini geri göndermesini sağladı; sonra da âniden saldırıp onu mağlûp etti. Önce İzzeddin Hasan’a ait bir kaleye sığınan Tuğrul daha sonra Hemedan’a döndü ve hükümdarlıktan vazgeçerek dedelerine ait bir türbede inzivâya çekildi. Fakat Kızılarslan, onu türbeden çıkararak oğluyla birlikte Azerbaycan’da bir kaleye kapattı (Şevval 586 / Kasım 1190) ve daha önce bir Selçuklu şehzadesini sultan ilân etmeyi düşünürken halifenin teşvikiyle tahta kendisi çıktı.

Kızılarslan'ın çok sert bir siyaset izlemesi, Tuğrul'a ihanet etmiş olan emîrleri yeni sultanın kendilerine güvenmeyip cezalandıracağı endişesine düşürdü. Bunun üzerine emîrler, kendi oğulları Kutluğ İnanç ve Emîr-i Emîrân Ömer yerine Pehlivan'ın bir câriyeden doğan diğer oğlu Ebû Bekir'i ön plana çıkarmasını çekemeyerek Kızılarslan'dan kurtulmaya karar veren İnanç Hatun ile iş birliği yapıp Şâban 587'de (Eylül 1191) onu bir gece çadırında uyurken öldürttüler (İbnü'l-Esîr, XII, 75). Pehlivan zamanında en parlak dönemini yaşayan Azerbaycan Atabegliği, Kızılarslan'ın saltanatı ele geçirmesiyle hayal edilebilecek son merhaleye ulaşmış, ancak yine bu hadise sebebiyle kısa sürede çökmüştür.

Kızılarslan'ın öldürülmesinden hemen sonra hiç oğlu olmadığı için yeğeni Ebû Bekir kendisini amcasının mirasçısı gibi görerek onun hazinesine el koydu ve Azerbaycan'da atabegliğini ilân etti. Fakat İnanç Hatun'un oğulları Kutluğ İnanç ile Emîr-i Emîrân Ömer onu tanımadılar ve ayrı ayrı ordularla üzerine geldiler. Kutluğ İnanç yenilerek Irak'a döndü; Emîr-i Emîrân Ömer ise büyük bir ihtirasla mücadeleye devam ederek Şirvanşahlar'dan ve Gürcüler'den aldığı yardımlarla Ebû Bekir'i yenilgiye uğratıp Gence'yi ele geçirdi. Ancak Genceliler, Gürcüler'in çekilmesinden sonra bu ihanetinden dolayı Emîr-i Emîrân Ömer'i öldürdüler. Bu arada yine Türkmenler'in yardımıyla hapisten kaçmayı başaran II. Tuğrul, tahtına yeniden kavuşabilmek için harekete geçti ve önce Ebû Bekir'i, sonra da Kutluğ İnanç'ı mağlûp etti (588/1192). Arkasından İnanç Hatun'un teklifi üzerine kendisiyle evlendi; fakat muhtemelen Kızılarslan'ın âkıbetine uğramamak için onu boğdurdu. Bu sırada sultana tâbi olmayı düşünen Kutluğ İnanç, bundan vazgeçerek atabeglik iddiasını sürdürüp Hârizmşah Alâeddin Tekiş'i yardıma çağırdı. Bu davet üzerine Selçuklu topraklarına giren Tekiş Rey'e kadar ilerledi ve Taberek Kalesi'ni ele geçirerek bölgeye hâkim oldu; ancak akabinde kardeşi Sultanşah'ın Hârizm üzerine yürüdüğünü duyunca ülkesine döndü. Tekiş'in çekilmesinden sonra Sultan Tuğrul, Taberek Kalesi'ni ve bölge topraklarını geri aldı; ayrıca Bistâm ve Damgan üzerine yürüyüp Hârizmşah kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Fakat başarıları uzun sürmedi ve Kutluğ İnanç'ın yeniden davet ettiği, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın da Sultan Tuğrul'un topraklarını Hârizmşahlar'a verdiğine dair menşur gönderdiği Tekiş tekrar Irâk-ı Acem'e yöneldi ve onun öncü kuvvetlerine kumanda eden Kutluğ İnanç, Tuğrul'u yenip başını kestirerek Irak Selçuklu hânedanına son verdi (Cemâziyelâhir 590 / Haziran

1194). Sultan Tuğrul'un bertaraf edilmesinden sonra Irâk-ı Arab'ın da tamamen Hârizmşahlar'ın eline geçeceğini anlayan Kutluğ İnanç ile Halife Nâsır-Lidînillâh kuvvetlerini birleştirerek Tekiş'i bölgeden çıkarmaya çalıştılarsa da Kutluğ İnanç öldürüldü (591/1195). Böylece üç yıl kadar adına sikke kestirip hutbe okutturan Kutluğ İnanç'ın atabeglik dönemi kapandı.

Kutluğ İnanç'ın II. Tuğrul, Halife Nâsır-Lidînillâh ve Alâeddin Tekiş ile zaman zaman saf değiştirerek sürdürdüğü mücadeleyi hiç karışmadan izleyen Ebû Bekir, onun ölümünden sonra İldenizli ümerâsını çevresine topladı ve bir ara Ahmedîlî topraklarının bir kısmını dahi ele geçirdi; ancak ülke kendisinden kurtulmaya çalışan, onun sefih yaşantısından bıkmış bazı emîrlerin, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın, Hârizmşahlar'ın ve Gürcüler'in mücadele alanına döndü. Sonuçta özellikle Gürcüler karşısında âciz kalan Ebû Bekir çareyi bir Gürcü prensesiyle evlenmekte bulduysa da aynı yıl içerisinde öldü (607/1210).

Ebû Bekir'in yerine kardeşi Özbek geçti. Özbek, Arrân-Azerbaycan tahtına çıkınca tâbi emîrlerden Mengli isyan etti. Özbek, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın gönderdiği ordunun yardımıyla galip geldi ve Mengli'nin topraklarını halife ile paylaştı. Fakat kendi payına düşen yerlerin başına getirdiği Emîr Ağlamış, bir süre sonra buralarda Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in adına hutbe okuttu. Ağlamış, 614 (1217) yılında bir rivayete göre Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından Bâtınî fedailerine öldürtüldü. Bunun üzerine Özbek, müttefiki Fars Atabegi Sa'd ile birlikte hareket ederek İsfahan'ı ele geçirdi. Ancak üzerlerine gelen Hârizmşah Alâeddin'e mağlûp oldu ve onun adına sikke kestirip hutbe okutmak şartıyla Azerbaycan'a dönebildi.

617 (1220) ve 618 (1221) yıllarında birçok şehrini Moğol tahribatından kurtaramayan Özbek Nahcıvan'a kaçtı. Tebriz'e geri döndüğünde ise ağabeyi Ebû Bekir

gibi o da içki ve eğlenceden vazgeçmedi ve komşularının saldırılarına karşı gereken önlemleri almadı. Bununla birlikte Lü'lü' ile anlaşmazlığa düşen Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin Özbek'e sığınmasından İldenizliler'in o günlerde hâlâ güç ve itibar sahibi oldukları anlaşılmaktadır (İbnü'l-Esîr, XII, 411; İbn Vâsıl, IV, 115). Özbek, 621'de (1224) İran'ı istilâ eden Cengiz

Han’dan kaçan Hârizmliler’i önce himayesine aldı; fakat sonra Moğollar’ın baskısı üzerine onları teslime mecbur kaldı. Ertesi yıl Gürcüler’in Azerbaycan’ı istilâ girişimi henüz yeni savuşturulmuşken Hârizmşahlar tehlikesi baş gösterdi. Özbek, korkusundan Tebriz’in idaresini karısı Melike Hatun’a bırakarak Gence’ye kaçtı. Celâleddin Hârizmşah şehri ele geçirip devletinin merkezi yaptı ve -bazı rivayetlere göre kocasından boş düştüğünü var sayarak-II. Tuğrul’un kızı olan Melike Hatun ile evlendi. Özbek ise bu onur kırıcı durum karşısında sığındığı Alıncak Kalesi’nde üzüntüsünden öldü (Nesevî, s. 118-119; İbnü’l-Esîr, XII, 436). Özbek’in yerine Celâleddin Hârizmşah’ın onayı ile, sağır ve dilsiz olduğu için “Hâmûş” lakabıyla anılan tek oğlu II. Kızılarslan geçmişse de (Nesevî, s. 129-130) hânedan Özbek’in ölümüyle fiilen tarihe karışmıştır.

Gürcü saldırılarına karşı müslümanların müdafaasını üstlenmiş olan İldenizliler Azerbaycan’ın iktisadî, içtimaî, siyasî ve medenî hayatında önemli rol oynamışlar, ticaret, sanat, ilim ve medeniyetin yükselmesine uygun bir ortam hazırlamışlardır. Atabegler (özellikle İldeniz) âlim, edip ve şairleri himaye etmişler, Nahcıvan, Tebriz ve Hemedan gibi şehirleri mimari eserlerle süsleyip önemli birer ilim, sanat ve medeniyet merkezi haline getirmişlerdir. İldenizli sarayının büyük şairlerinden bazıları şunlardır: Esîrüddin Ahsîkesî, Mücîrüddîn-i Beylekānî, Zahîr-i Fâryâbî, Nizâmî-i Gencevî, Kıvâmî, Mutarrizî, Yûsuf Fuzûlî, İmâdüddin Gaznevî ve Şefrûh İsfahânî. Dönemin mimarisine örnek oluşturan en görkemli eser Nahcıvan’daki Mümine Hatun Türbesi’dir.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), bk. İndeks; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; Nesevî, Sîretü’s-Sultân Celâleddîn Mengübirtî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 15-17, 118-119, 129-130; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI-XII, tür.yer.; Bündârî, Târîḫu devleti Âli Selcûḳ, Beyrut 1400/1980, tür.yer.; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, II, 92, 122, 220, 225; IV, 47-48, 110-115, 132-135, 147-151, 207, 208, 317; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, bk. İndeks; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî),

bk. İndeks; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâ', IV-VI, tür.yer.; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), I-II, İstanbul 1977, bk. İndeks; Hüseyin Alyarî, Azerbaycan Atabegleri (İldenizoğulları) 1146-1225 (doktora tezi, 1966), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", CHIr., V, 167-171; a.mlf., İslâm Devletleri Tarihi, s. 155-156; a.mlf., "Ildeñizids or Eldigüzids", EI² (İng.), III, 1110-1113; a.mlf., "Özbeg", a.e., VIII, 234-235; Zambaur, Manuel, s. 231; Ziya M. Bünyatov, Azerbaycan Atabegleri Tarihi, Bakü 1985, tür.yer.; a.mlf., "Azerbaycan'da Atabegler Devrinde Kültürel Hayat", TDA, sy. 101 (1996), s. 47-52; Erdoğan Merçil, "İldenizliler (Azerbaycan Atabegleri)", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 81-110; Vardan, "Türk Fütûhâtı Tarihi", Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 201, 205-206, 208-209; Mükrimin Halil Yınanç, "Arslan-Şah", İA, I, 610-615; Mirza Bala, "İl-Deniz", a.e., V/2, s. 961-964; a.mlf., "Ildeñiz", EI² (İng.), III, 1110; Faruk Sümer, "Kızıl Arslan", İA, VI, 787-789; a.mlf., "Pehlivan", a.e., IX, 545-548; a.mlf., "Arslanşah b. Tuğrul", DİA, III, 404-406; V. Minorsky, "Özbek", İA, IX, 488-490; İbrahim Kafesoğlu, "Tekiş", a.e., XII/1, s. 136-138; Mehmet Altay Köymen, "Tuğrul II.", a.e., XII/2, s. 19-25; "Eldekezler Devleti (1136-1225)", Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, Bakü 1980, IV, 5-6; Abdülkerim Özaydın, "Ahmedîlîler", DİA, II, 168-169; Faruk Sümer, "Arslanşah b. Tuğrul", a.g.e., III, 40b; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Atâbegân-ı Âẕerbâycân", DMBİ, VI, 483-490.

Gülay Öğün Bezer

İLEK

(bk. İLİG).

İLELÜ’l-HADÎS

(علل الحديث)

Hadislerin sıhhatini zedeleyici mahiyetteki gizli sebepleri inceleyen ilim.

Sözlükte illet (çoğulu ilel) kelimesi “bir şeye dışarıdan girerek onun özelliklerini değiştiren geçici zayıflık, hastalık ve özür” mânalarına gelir. Hadis terimi olarak “sağlam bir haberin sıhhatine zarar verebilecek gizli sebep” demektir. İllet görünüşte sağlam ve râvileri güvenilir haberlerde bulunur. Sika râviler tarafından nakledilen ve senedinde bir kopukluk görülmeyen haberler sahih kabul edilmekle beraber bazan râviler sahih haberlerde de hemen farkedilemeyen hatalar yapabilirler. Hadislerin rivayeti sırasında ortaya çıkan ve önemsiz gibi görünen bu hatalar hadisin sıhhatini ortadan kaldırabileceği gibi râvinin güvenilirliğinde şüphe etmeyen talebeleri tarafından diğer sahih hadisleriyle birlikte nakledilebilir ve hocasının yaptığı hatayı farkedemeyen sika râvi onun rivayetini naklettiği için hata kendisine nisbet edilir. Hadislerdeki illetlerin en önemli sebebi râvinin vehmi olduğu için ilel ilminin vehimden kaynaklanan rivayetleri konu edindiği söylenmiş, ileri derecede zayıf olmayan bazı râviler de yanılarak hata ettiklerinden ilel kitaplarında inceleme konusu yapılmıştır. Dikkatli bir araştırma sonucunda gizli bir kusuru tesbit edilen haberler ma‘lûl veya muallel diye adlandırılmış, bir cerh kusuruyla tenkit edilen râvilerin naklettiği haberlerle zayıf olduğu kolayca anlaşılan rivayetler ise muallel sayılmamıştır. Hadis âlimlerinin çoğu usul konularında farklı görüşlere sahip olduğu gibi illet diye ileriye sürülen sebeplerde de ittifak edememiştir. Meselâ Dârekutnî Ṣaḥîḥayn’deki 110 hadisin illetli olduğunu söylerken bu illetleri inceleyen İbn Hacer el-Askalânî onların hadisin sıhhatini giderecek kadar etkili olmadığını ileri sürmüştür.

Asr-ı saâdet’ten itibaren âdil ve sika râvilerin hataları tenkit edilmiş, sahâbîlerin yanlış rivayetleri düzeltilmiş, eksik bırakılan bölümler tamamlanmış ve bu işe “istidrâk” adı verilmiştir. İlletler ilk bakışta anlaşılamayacak kadar gizli kusurlar olduğu için istidrâklerden az da olsa

farklıdır. Başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere ileri gelen sahâbîler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin dikkatsiz bir şekilde rivayet edilmemesi için bazı tedbirler almışlarsa da yine de çeşitli sebeplerle bir kısım hatalar meydana gelmiştir. Ayrıca fitnelerin ortaya çıkması, yalancılığın yayılması ve uydurma (mevzû) rivayetlerin görülmesi üzerine isnadlar araştırılıp hadis râvilerinin tenkidine başlanmıştır. İbn Abbas, Hz. Ali'den nakledilen haberleri inceleyerek hatalı bulduklarını reddetmiş, bazan onun böyle bir şey söylemeyeceğini belirterek haberi incelemeye bile gerek duymamıştır. İlk ilel müelliflerinden Ali b. Medînî (ö. 234/849), ashap döneminden itibaren hocatalebe ilişkisini dikkate alarak muhaddislerin tabakalarını incelemiş, derecelerini göstermiştir.

Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), sened tenkidini ve ricâl ilmini sistemleştirerek ilelin bir ilim haline gelmesine vesile olmuş, talebesi Yahyâ b. Saîd el-Kattân ilele dair ilk eseri kaleme almış, Yahyâ b. Maîn et-Târîḫ ve'l-ʿilel, Ali b. Medînî ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl, Ahmed b. Hanbel Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl adlı kitaplarıyla ilel ilminin temel konularını düzenlemişlerdir. İlel yanında ricâl ve tarihle ilgili bilgilerin bir arada incelendiği bu eserler, talebelerin hocalarına sorup aldıkları cevapları bir araya getirmeleriyle ortaya çıktığından belirli bir sistematiğe ve konu bütünlüğüne sahip değildir. Müsned tertibindeki ilk ilel kitabını Ya'kūb b. Şeybe (ö. 262/875) telif etmiş, Ebû Îsâ et-Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ilel konusunu müstakil bir bölümde ele almış, bu bölümü şerheden İbn Receb'in çalışması ilelin dirâyet açısından incelendiği tek eser olmuştur (aş. bk.). İbn Ebû Hâtim'in sünen kitapları tertibindeki ʿİlelü'l-ḥadîs̱'i, İbn Adî'nin tenkide uğrayan râvileri alfabetik olarak sıraladığı, sonra da onların illetli rivayetlerinden örnekler verdiği el-Kâmil'i bu türün önemli eserleridir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Zühlî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî ilel konusunun önde gelen âlimleri olup bu konuda klasik dönemin son halkası Dârekutnî'dir.

Râvi güvenilir de olsa zaman zaman yanılmasının temel sebepleri hâfızası ve dikkatinin mükemmel olmaması, unutması, eksik ezberlemesi veya gördüğü olayları her zaman gerçeğe uygun şekilde tesbit edememesidir. Bundan dolayı güvenilir râvilerin zaman zaman düştüğü hatalar dikkatle takip edilmiş, Ali b. Medînî'nin ʿİlelü ḥadîs̱i İbn ʿUyeyne'sinde olduğu gibi bir araya getirilmiştir. Muhaddisin akıl ve şuurunda geçici veya kalıcı bir

zayıflığın ortaya çıkması ise “ihtilât” türündeki çalışmalara konu olmuştur. İleri derecedeki ihtilât, râvinin bu halinin ortaya çıkmasından sonraki rivayetlerinin terkine sebep teşkil etmiş, geçici ve az miktardaki ihtilât ise bunların hangi rivayetlerde olduğunun bilinmesi şartıyla terkedilmemiştir. Râvinin bazı dış tesirlerle yanıldığı ve zabtının zayıfladığı da olmuştur. Kitabından rivayet eden bir râvinin kitabını kaybetmesi onun rivayetlerinin kabul edilmemesi için yeterlidir. Nitekim Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin hayatının son yıllarında gözlerini kaybetmesi sebebiyle kitaplarını okuyamaması hata etmesine ve bazı telkinleri benimsemesine yol açmıştır. Talebenin hocası ile uzun süre beraber olamaması, ilmî ehliyeti bulunmayan ve dil kurallarını bilmeyen bir râvinin hadisleri mâna ile rivayete kalkışması da yanılma ihtimalini arttıran başlıca sebeplerdendir.

İllet hadisin isnadında ve metninde bulunabilir. İsnaddaki illet, hadisin sağlamlık derecesini etkilemekle beraber münkatı‘ olarak rivayet edilen bir hadisin mevsul bir rivayetinin bulunması gibi durumlarda bu olumsuz etki ortadan kalkar. İsnadda çok görülen kusurlardan biri gizli inkıtâ yani seneddeki bir tür kopukluktur. Mevsul sanılan bir isnadın gizli bir inkıtâının tesbit edilmesi hadisi illetli hale getirir. İsnadın ibdâli de önemli bir kusurdur. Yanılarak senedin değiştirilmesi haberin illetli olmasına, garîb hadis rivayet etmek maksadıyla isnadın bilerek değiştirilmesi ise haberin mevzû sayılmasına yol açar. Bir sahâbîden geldiği bilinen (mahfûz) bir hadisin yanlışlıkla başka bir sahâbîden veya bir tâbiîden nakledilmesi gibi haller de o hadisi illetli kılar. Mevkuf bir haberin merfû, mürsel bir hadisin müsned, münkatı‘ bir hadisin mevsul olarak rivayet edilmesi hadisin sıhhatini zedeleyen sebeplerdendir.

Hadisin metninde de illet bulunabilir. Bunların incelenip tenkit edilmesi fakihlerin, kelâmcıların ve müfessirlerin de ilgi alanına girer. Hadis metinlerindeki teâruz bir tür illettir. Birbirine zıt gibi görünen ve genellikle biri mâna ile rivayet edilen iki hadis metni arasında tercih yapılamadığı zaman bu metinler muztarib sayılır. Sahih haberlerle bilinen tarihî bir olaya muhalif olarak rivayet edilen sahih bir rivayet de illetli kabul edilir. Râvinin genellikle hadisin son kısmına açıklama mahiyetinde eklediği sözün (idrâc) hadis zannedilmesi o rivayetin illetli sayılmasına sebep olduğu gibi noktalama, okuma ve harf hatası (tahrif ve tashif) sonucunda hadis metinlerinin anlamlarının değişmesi de hadisi illetli hale getirir. Fıkıhçıların

hadislerdeki illetleri kendi açılarından değerlendirdikleri ve muhaddislerin kabul ettiği bazı illetleri dikkate almadıkları olmuş, buna karşılık onların illet saydığı bazı hususları da muhaddisler kabul etmemiştir. Özellikle Hanefî usulcüleri illet terimi yerine "mânevî inkıtâ" veya "bâtınî inkıtâ" tabirlerini kullanmışlardır.

İlletlerin tesbit edilebilmesi kolay bir iş olmayıp hadis alanında ciddi bir bilgi birikimine ve uzmanlaşmaya ihtiyaç gösterir. Öncelikle hadis ekollerinin özelliklerinin, hangi bölgelerde geliştiklerinin, kültür çevreleriyle fıkıh ve akîde açısından kimliklerinin bilinmesi zorunludur. Ayrıca isnadların kendilerine dayandığı hadis imamları tanınmalı, rivayetlerinin özellikleri, ad, künye ve lakapları, varsa ihtilâflı nisbeleri, ölüm, doğum tarihleri bilinmeli, onlardan rivayette bulunanların yaşları ve güvenilirlik durumları tesbit edilmeli, müdellisler, ihtilâta uğrayanlar, irsâl yapanlar tesbit edilmelidir.

Hadisin bütün tariklerinin incelenmesi ayrı bir önemi haiz olup bilinen rivayetlerinin karşılaştırılması, hatalı ve eksik tariklerin belirlenmesine ve varsa illetinin tesbit edilmesine yardımcı olur. Böylece râvinin hâfıza gücünü, zabt ve dikkat derecesini anlamak mümkün olduğu gibi rivayetler arasındaki eksiklik ve fazlalıklar da ortaya çıkar. Böyle bir mukayese sonunda bir hadisi sadece bir râvinin rivayet ettiğinin görülmesi illetin tesbiti açısından ilk basamak sayılır. İkinci aşamada bu rivayete muhalif başka bir tarikin bulunması, illet konusunda uzman olan âlimin vereceği hükmü kolaylaştırır. Bir hadisin bütün rivayetlerinin bir araya getirilmesi de sika veya zayıf bir râvinin bütün rivayetlerinin toplanmasına imkân verebilir. İlletlerin tesbitine yardımcı olan diğer bir husus da hadis âlimlerinin müzakeresi olup bunlar, illetli olduğu sanılan rivayetleri bildikleri mahfuz hadislerle karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışırlar.

İlel ilmi cerh ve taʿdîlden ayrı bir ilim kabul edilmiş, III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda bu alanda birçok eser yazılmıştır. Yahyâ b. Maîn'in et-Târîḫ ve'l-ʿilel'i, illet ve ricâl konularında kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların talebesi Abbas b. Muhammed ed-Dûrî tarafından bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan bir çalışmadır. Eser, Ahmed Muhammed Nûrseyf tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve et-Târîḫ dirâse ve tertîb ve taḥlîl adıyla yayımlanmıştır (I-IV, Mekke 1979). Ali b.

Medînî’nin ʿİlelü’l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü’r-ricâl adındaki risâlesi, sahâbeden itibaren isnadların dayandığı muhaddisler ve hadis ekolleri hakkında bilgi vermektedir (nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Beyrut 1972 [el-ʿİlel adıyla]; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Halep 1400/1980). Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’l-ʿİlel ve maʿrifetü’r-ricâl’i (el-Câmiʿ fi’l-ʿilel ve maʿrifeti’r-ricâl) oğlu Abdullah tarafından soru-cevap metoduyla tedvin edilmiştir (nşr. Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987; nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-III, Beyrut-Riyad

1408/1988; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Riyad 1988; nşr. Muhammed Hüsâm Beyzûn, I-II, Beyrut 1990). Muhaddislerin metin tenkidiyle ilgili çalışmalarının örneklerini ihtiva eden Müslim b. Haccâc’ın Kitâbü’t-Temyîz’inin yayımlanan bölümünde 106 rivayet incelenmiş (Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Riyad 1982), eserin diğer bölümleri ele geçmemiştir. Ya‘kūb b. Şeybe’nin el-Müsnedü’l-kebîrü’l-muʿallel’i tamamlanmamış bir çalışma olup günümüze yalnızca onuncu cüzü (Müsnedü Emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb) ulaşabilmiştir (nşr. Sâmî el-Haddâd, Beyrut 1940; Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). Ebû Îsâ et-Tirmizî’nin orijinal şekli bilinmeyen el-ʿİlelü’l-kebîr’inin (el-ʿİlelü’l-müfred, ʿİlelü’t-Tirmiẕî el-kebîr) Ebû Tâlib el-Kādî tarafından fıkıh bablarına göre tertip edilen şekli yayımlanmıştır (nşr. Hamza Dîb Mustafa, I-II, Amman 1406; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî v.dğr., Beyrut 1409/1989). Müellifin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in sonunda yer alan “Kitâbü’l-ʿİlel” bölümü el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġīr adıyla anılmıştır (aş. bk.). Bezzâr’ın el-Müsnedü’l-kebîrü’l-muʿallel’inde bazı hadislerin illetleri gösterilmiştir (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 572; Köprülü Ktp., nr. 426). Ebü’l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Herevî ʿİlelü’l-eḥâdîs̱ fî kitâbi’ṣ-Ṣaḥîḥ li-Müslim b. el-Ḥaccâc adlı eserinde Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki otuz kadar hadisin illetini göstermiştir (nşr. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, Riyad 1412/1991). İbn Ebû Hâtim er-Râzî ʿİlelü’l-ḥadîs̱’inde, babası Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Zür‘a er-Râzî’ye illetli hadisler hakkında sorular sorup aldığı cevapları bir araya getirmiş, kitapta 2840 rivayet incelenmiştir (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, I-II, Kahire 1343; Beyrut 1985). İbn Adî el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi’r-ricâl’in mukaddimesinde hadis rivayeti ve tenkidiyle ilgili konuları ele almış, ashap döneminden itibaren münekkitlerin tabakalarını tanıtmış, tenkide uğrayan râvileri alfabetik olarak incelemiş ve rivayetlerinden örnekler vermiştir. Dârekutnî, 1818 hadisin illetini incelediği müsned tertibindeki el-ʿİlelü’l-

vâride fi’l-eḥâdîs̱i’n-nebeviyye’sinde bazan bir hadisin illetini araştırırken otuz kadar farklı rivayeti nakletmektedir (nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefî, I-X, Riyad 1405-1415/1985-1994). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, sünen kitapları tertibindeki el-ʿİlelü’l-mütenâhiye fi’l-eḥâdîs̱i’l-vâhiye adlı eserinde üzerinde duracağı haberlerin önce bütün tariklerini ele almakta, ardından bunları daha çok muhaddislerin hadisler ve râviler hakkındaki görüşlerine dayanarak tenkit etmektedir (nşr. D. Halîl el-Meys, Beyrut 1983). İlelin bir ilim disiplini olarak ele alındığı ilk çalışma İbn Receb’in Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî’sidir. Eser, Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine müellifin yazdığı yirmi ciltlik Şerḥu Câmiʿi’t-Tirmiẕî’nin günümüze ulaşan son bölümünden ibarettir. Bu bölüm, Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin elli birinci kitabı mahiyetindeki el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġīr’in şerhidir. İbn Receb bu çalışmasında Tirmizî’nin metinlerini zikretmemiş, onları ilâvelerle genişleterek ve eksiklerini tamamlayarak şerh ve tenkit etmiş, eserin sonunda ilel ilmiyle ilgili bazı bilgilere ve kurallara bir bölüm ayırmıştır (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdad 1396/1976; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Zerkā 1987). Hemmâm Abdürrahîm Saîd, İbn Receb’in bu şerhi üzerinde el-ʿİlel fi’l-ḥadîs̱ adlı bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda adı geçen başka ilel kitapları da bulunmakta, bu konudaki en son çalışmanın, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî’nin (ö. 1205/1791) Dârekutnî’nin el-ʿİlel’inden seçtiği Refʿu’l-kelel ʿani’l-ʿilel adlı kırk hadis mecmuası olduğu anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Kettânî, I, 408).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣalât”, 30, 81; Müslim, “Muḳaddime”, 4, “Ḥac”, 388-395; a.mlf., Kitâbü’t-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî), Riyad 1402/1982, s. 186; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-119; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 364-370; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 42-44; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 538-540; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî (Hatîb), II, 100-137; Tecrid Tercemesi, I, 76, 176-189; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1993, I, 243-256; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî,

Beyrut 1979, I, 251-261; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr, Kahire 1366, II, 25-34; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 264-289; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṣü’l-ḥaṡîṡ, Beyrut 1408, s. 52-56; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 90, 150-156; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîṡ, Dımaşk 1399/1979, s. 447-454; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi’l-ḥadîṡ dirâse menheciyye fî ḍavʾi Şerḥi ʿİleli’t-Tirmiẕî li’bn Receb el-Ḥanbelî, Amman 1400/1980, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 408; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddiṡîn, Cidde 1405/1985, II, 413-423; Muhammed Accâc el-Hatîb, el-Vecîz fî ʿulûmi’l-ḥadîṡ, Dımaşk 1988, s. 260-266; Ayhan Tekineş, İlelü’l-Hadis İlmi (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayhan Tekineş

İLERİ

(ایلری)

1919-1924 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan günlük siyasî gazete.

Celâl Nuri'nin (İleri), 1 Kânunusâni 1334'te (1 Ocak 1918) İstanbul'da çıkarmaya başladığı Âtî gazetesi, 10 Şubat 1335 (1919) tarihli 393. sayısında yayımlanan "Matbuata Kelepçe Vuruluyor" başlıklı imzasız bir yazı ve Celâl Nuri'nin Sadrazam Ahmed Paşa kabinesini tenkit eden başyazısı sebebiyle aynı gün süresiz olarak kapatılmışsa da ertesi günden itibaren İleri adıyla çıkmaya başlamıştır. İleri 10 Mart 1336 (1920) tarihinde kapatılınca Ahvâl adıyla yayımını sürdürmüş, İstanbul'un İtilâf devletlerince işgali günlerinde yayımı durdurulunca da tekrar İleri adıyla yayımına devam etmiştir. İleri gazetesinde yer alan fikir yazılarının daha çok I. Dünya Savaşı, Rus İnkılâbı, Mütareke, Millî Mücadele, I. Büyük Millet Meclisi, saltanatın kaldırılması, Lozan Antlaşması, Cumhuriyet'in ilânı ve hilâfetin kaldırılması konularında yoğunlaştığı görülmektedir.

Mondros Mütarekesi'ni takip eden aylarda Celâl Nuri, Batılı bir devletin mandasını kabul etme fikrini şiddetle reddederek bu konuda hazırladığı lâyihada tarafsız devletlerden Türkiye'nin sınırlarını çizmelerini istemiş, kanun teklif etme hakkına sahip bir Meclisi A'yân kurulmasını, bu meclisin bir kısım üyelerinin memleketin seçkin şahsiyetlerinden, diğer bir kısmının da düvel-i muazzamanın tavsiye edeceği yabancı devletlerden seçilip padişah tarafından tayin edilmesini teklif etmiştir (İleri, 1 Ağustos 1335).

Kuvâ-yi Milliye karşısındaki tavrı başlangıçta açık olmayan gazetede Celâl Nuri'nin "Sivas Kongresi Hey'et-i Temsîliyyesi Reisi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri'ne" (İleri, 12 Teşrînievvel 1335) başlıklı yazısından itibaren Kuvâ-yi Milliye desteklenmeye başlanır. Bununla beraber Kuvâ-yi Milliye'nin görevinin muvakkat olduğu da vurgulanır. İstanbul'un işgal edilmesi (16 Mart 1920) ve Celâl Nuri'nin tutuklanıp Malta'ya sürülmesinden sonra İleri bazan kapanarak, bazan da ismini değiştirerek yayımını sürdürmeye çalışır. 3 Kasım 1921'de sürgünden dönen Celâl Nuri

Ankara’ya geçer ve Gelibolu mebusu sıfatıyla I. Büyük Millet Meclisi’ne katılır. Bu tarihten itibaren de İleri Millî Mücadele’nin âdeta sözcüsü olur.

Celâl Nuri’nin Kānûn-ı Esâsî Encümeni reisi olmasıyla gazetenin bundan sonraki yayın döneminde I. Büyük Millet Meclisi’nin çalışmalarına geniş şekilde yer verilerek meclisteki bazı şahsiyetler daha yakından tanıtılır ve Ankara’nın o günlerdeki havası anlatılır.

Saltanatın kaldırılması üzerine İleri gazetesi mecliste yapılan konuşmaları, verilen takrirleri, alınan kararı ve bunun mecliste ve Ankara sokaklarındaki ilk tepkilerini hemen o gece yazmıştır. Gazetenin bu andan itibaren Osmanlı tarihine karşı olumsuz bir tavır takındığı ve yeni siyasî otoritenin yerleşebilmesi için büyük çaba harcadığı görülmektedir. Gazete Suphi Nuri’yi Lozan’a göndermek suretiyle barış görüşmelerinin bütün safhalarını okuyucularına aktarmış, antlaşmayı büyük bir başarı olarak takdim etmiş ve Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde tasdik edilmesi yönünde yayım yapmıştır.

İleri gazetesinde Eylül 1923’ten itibaren Cumhuriyet’le ilgili haber ve yorumlar görülmeye başlar. Celâl Nuri’nin bu sırada Kānûn-ı Esâsî Encümeni’nde mazbata muharriri olması, Cumhuriyet’in ilânıyla ilgili ilk haberleri asıl kaynağından alma ve yayımlama konusunda gazeteyi avantajlı duruma getirir. 26 Eylül 1339 (1923) tarihinde yayımlanan “Cumhûriyyeti Seniyye” adlı başmakalesiyle Cumhuriyet’in lehine bir kamuoyu oluşturma çabası içine giren Celâl Nuri, daha sonraki bazı yazılarında Cumhuriyet’in bizim için yeni bir idare tarzı olmadığı ve “şer‘-i şerîfe” aykırı düşmediği görüşü üzerinde durmuştur. Cumhuriyet’in ilânından sonra gazetede yayımlanan yazılar, bir yandan bu yeni rejimin yumuşatılıp bünyemize nasıl uydurulacağı, bir yandan da muhaliflerin nasıl susturulacağına dair teklif ve görüşleri ihtiva etmektedir.

Hilâfetin kaldırılmasından önce İleri gazetesinde halife ve hilâfetle ilgili yazılarda genellikle saygılı bir üslûp kullanılmış, ancak bu tavır “Hilâfet ve Âlem-i İslâm” başlığını taşıyan imzasız yazıyla (26 Şubat 1340) değişmeye başlamıştır. Bu yazıda bütün İslâm âlemine ait bir makam olan hilâfetin tahsisatının yalnız Türk’ün zayıf omuzlarına yükletilmesinin ne dereceye kadar doğru olduğu sorulmaktadır. “İleri!” başlığını taşıyan ertesi günkü

yazıda Celâl Nuri millî hükümetin, hareketine engel olması muhtemel bütün "mâzi süprüntüleri"ni ortadan kaldıracağını söylemektedir. İleri'nin 28 Şubat 1340 (1924) tarihli sayısında "Hilâfet Makamı'nın İlgası" haberi, teklifin sahibi olan mebusların halife ve hilâfeti küçük düşürücü cümleleriyle verilmiştir. Bu dönemde hükümetin resmî yayın organı gibi hareket eden gazete bu açıdan Cumhuriyet'in ilk yılları konusunda önemli bir kaynak teşkil eder.

İleri gazetesinin kapanması da olaylı olmuştur. 9 Eylül zaferi üzerine İstanbul'dan kaçan Rum ve Ermeniler'in Lozan Antlaşması'ndan sonra kanunsuz yollarla tekrar yurda dönmelerine kolaylık sağlayan birtakım devlet memurlarının, bu arada bazı mebusların suçlu bulunmasının yanında Yunus Nadi ve Kılıç Ali Bey'in dahil olduğu bir iş komitesi teşkil edilmek istenmiştir. Komitenin maksadı imtiyaz almak, İstanbul ve Ankara'daki resmî dairelerde iş takibi yapmak ve bu yolla toplanacak parayı bölüşmektir (İleri, 24 Temmuz 1340). Celâl Nuri, "Mebûsların Masuniyeti" adlı makalesinde bu meseleyi ele almış ve mebusların dokunulmazlıklarının kaldırılmasını meclisten talep etmelerini ve mahkeme huzurunda temize çıkmalarını istemiştir. Bu neşriyat üzerine Kılıç Ali, arkadaşı Rauf Bey'le (Orbay) birlikte İleri gazetesine giderek tabancasının kabzasıyla Celâl Nuri'yi başından yaralamış, gazete, ertesi gün olayı Celâl Nuri'nin başı sargılı bir fotoğrafıyla manşetten vermiştir (31 Temmuz 1340). Bu tarihten itibaren İleri gazetesiyle Cumhuriyet gazetesi arasında dönemin dikkate değer basın kavgalarından biri yaşanmıştır. Bu kavgada İleri Cumhuriyet'in sahtekârlık değil fazilet, dürüstlük ve açıklık rejimi olduğunu savunur. Ancak bütün önemli mevkiler Celâl Nuri'nin muhalifleri tarafından tutulmuş olduğu için yapılan tahkikat neticesinde yaralama hadisesinin bir "cünha" mahiyetinde olduğu kabul edilir (İleri, 18 Ağustos 1924) ve gazete 1 Kânunuevvel 1340 (1924) tarihinde kapanır.

İleri gazetesinde dil ve edebiyat üzerine bilhassa edebî şahsiyet ve eserler hakkında tenkit mahiyetinde yazılar yayımlanmış, hikâye ve roman tefrikaları ile şiirlere de yer verilmiştir. Gazetenin dili Arapça, Farsça kelime ve terkiplerle doludur ve gününe göre oldukça ağır sayılır.

İleri'nin yazar kadrosunda Celâl Nuri ve Suphi Nuri'nin yanı sıra başlıca şu isimler bulunmaktadır: Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Abdülhak Hâmid

(Tarhan), Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Faik Âli (Ozansoy), Süleyman Nazif, Sâmipaşazâde Sezâi, Ali Emîrî, Mehmed Zeki, Rauf Yektâ, Mehmed Atâ, Hüseyin Dâniş (Pedram), Sedat Simavi, Kılıçzâde Hakkı, Fatma Aliye, Ercümend Ekrem (Talu), Aka Gündüz, Selim Nüzhet (Gerçek), Sâlih Zeki, Yahya Kemal (Beyatlı), Rûşen Eşref (Ünaydın), Bahâeddin Tevfik, Ahmed Mazhar Müfit (Kansu), Feridun Fikri (Düşünsel), Abdülhak Şinasi (Hisar), İbnürrefik Ahmed Nuri (Sekizinci), Cenab Şahabeddin, Halil Lutfi (Dördüncü), Ziya Gökalp, Mahmud Esad (Bozkurt).

BİBLİYOGRAFYA

Yücel Özkaya, Millî Mücadele’de Atatürk ve Basın (1919-1922), Ankara 1989, s. 36-37, 38; İzzet Öztoprak, Kurtuluş Savaşında Türk Basını, Ankara 1981, s. 5-6, 27, 112, 113, 207; Recep Duymaz, Celâl Nuri İleri ve Âti Gazetesi (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; “Âti”, TDEA, I, 225; a.mlf., “Celâl Nuri İleri”, DİA, VII, 242-245; Suphi Nuri İleri, “Gazetecilik Hâtıralarım”, Yeni Adam, sy. 364-406, İstanbul 18 İlkkânun 1941-18 İlkteşrin 1942; Michael Ursinus, “Klassisches Altertum und Europäisches Mittelalter im Urteil Spätosmanischer Geschichtsschreiber”, Zeitschrift für Türkeistudien, II, Leverkusen 1989, s. 76; Necati Aksanyar, “Dönemin Aydınlarından Celâl Nuri’nin Mütareke ve Millî Mücadele’ye Bakışı”, TKA, XXXI/1-2 (1993), s. 23-47.

Recep Duymaz

İLERİ, Celâl Nuri

(bk. CELÂL NURİ İLERİ).

İLERİ, Tevfik

(1911-1961)

Türk devlet adamı.

Rize'nin Hemşin kazasında doğdu. Babası Hâfız Celâl Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da dedesinin yanında tamamladı. Yüksek Mühendis Mektebi'nden (İstanbul Teknik Üniversitesi) 1933'te mezun oldu. Bu okuldaki son yılında Millî Türk Talebe Birliği başkanlığına seçildi ve Türkçülük hareketlerinde etkili oldu. Razgrad'daki Türk mezarlığını tahrip eden Bulgar gençlerini protesto etmek, Türkçe'nin yaygın olarak kullanımını sağlamak ve yerli malını teşvik etmek için mitingler ve kampanyalar düzenlenmesinde öncülük etti.

Erzurum'da karayolları kontrol mühendisi (1933-1937), Çanakkale'de nâfıa müdürü (1937-1942) ve Samsun'da nâfıa müdürü ve yedinci bölge müdürü (1942-1950) olarak görev yapan Tevfik İleri, 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Samsun milletvekili seçildi. On yıl boyunca Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin faal bir üyesi sıfatıyla Ulaştırma bakanlığı (Mayıs-Ağustos 1950), Millî Eğitim bakanlığı (Ağustos 1950-Nisan 1953), meclis reis vekilliği (Kasım 1953-Ekim 1955), tekrar Millî Eğitim bakanlığı (Nisan-Kasım 1957), Devlet bakanlığı ve başbakan yardımcılığı (Kasım 1957-Ocak 1958), son olarak da Bayındırlık bakanlığı ve Millî Eğitim bakan vekilliği (Ocak 1958-Mayıs 1960) görevlerinde bulundu.

Bakanlıkları döneminde önemli icraatlar gerçekleştirdi. Din derslerinin ilkokulların müfredat programına alınması (1950), Türk Sanat Tarihi Enstitüsü'nün kurulması (1951), Türk kültür eserlerinin yayımının başlatılması (1951), yirmi yıl aradan sonra İmam-Hatip okullarının yeniden açılması (1951-1952), İstanbul'da Yüksek İslâm Enstitüsü'nün kurulması (1959-1960) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmakta olan İnönü Ansiklopedisi'ni Türk Ansiklopedisi adıyla yeni bir yayın kurulu oluşturarak devam ettirdi (1952). Yine tek parti döneminde propaganda vasıtası olarak kullanıldığını düşündüğü Köy enstitülerini, köy

çocuğuşehir çocuğu ayırımını önlemek ve yapısında düzenlemeler yapmak için öğretmen okullarıyla birleştirdi (1952-1953).

1960 İhtilâli'nden sonra tutuklanarak Yassıada'ya götürüldü. Vatan cephesi kurmak, muhalefetin faaliyetini kısıtlayıp diktatörlük tesis etmek, meclisi çalıştırmamak, anayasayı ihlâl gibi suçlarla yargılandığı Yassıada mahkemesinde müebbet hapse mahkûm edildi. Fakat bir süre sonra hastalandı ve kaldırıldığı Ankara Hastahanesi'nde 1961 yılının son günü kanserden öldü. İyi bir hatip olan, idealist ve aktif bir mizacı bulunan Tevfik İleri, gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce yapısına sahip olup çevresinde daha çok milliyetçi fikirleriyle tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necip Fazıl Kısakürek, Benim Gözümde Menderes, İstanbul 1970, s. 224-229; Cahide [İleri] Aksoy, Babam Tevfik İleri, Ankara 1977, I; H. Rıdvan Çongur, Büyük Türk Milliyetçisi Tevfik İleri, Ankara 1987; Ahmet Kabaklı, "Bir Rahmet Borcu", Tercüman, İstanbul 7 Ocak 1962; Osman Turan, "Bir İdealist Gitti", Yeni İstanbul, İstanbul 23 Ocak 1962; Kadircan Kaflı, "Merhum Tevfik İleri", Kudret, 6 Ocak 1962; Ercüment Kuran, "Tevfik İleri'nin Türk Millî Eğitimine Hizmetleri", TY, XV/89 (1995), s. 53-55; "İleri, Tevfik", TA, XX, 74.

Şaban Sitembölükbaşı

İLETMİŞ

(bk. İLTUTMIŞ).

İLGAZİ, Necmeddin

(نجم الدين ايلغازي)

Necmüddîn İlgāzî b. Artuk b. Eksük et-Türkmânî (ö. 516/1122)

Mardin Artuklu Beyliği'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1106-1122).

Selçuklular'ın Kudüs valisi Artuk b. Eksük'ün oğludur. İlgazi kardeşi Sökmen ile birlikte, babasının ölümünden (484/1091) sonra kayınbiraderi Suriye Selçuklu Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş'un kendisine iktâ olarak verdiği Kudüs'e gitti. Tutuş'un Berkyaruk ile giriştiği saltanat mücadelesinde 488'de (1095) mağlûp oluşu ve ölümü üzerine Tutuş'un oğlu, Dımaşk Selçuklu Meliki Şemsülmülûk Dukak'ın hizmetine girdi. Sökmen ise Tutuş'un diğer oğlu Halep Selçuklu Meliki Fahrülmülûk Rıdvan'ın yanında yer aldı. Bu sırada Fâtımîler, Rıdvan ile Dukak arasındaki mücadelelerden istifade ederek Kudüs'ü ele geçirmek için harekete geçtiler. Emîrü'l-cüyûş Efdal b. Bedr el-Cemâlî kumandasındaki Fâtımî ordusu Şâban 491'de (Temmuz 1098) Kudüs üzerine yürüdü. İlgazi ve Sökmen şehrin müstahkem surlarına ve Türkmenler'in gücüne güvendiklerinden Efdal'in şehrin mukavemet edilmeden teslimi için yaptığı teklifi reddettiler. Ancak şehir halkı Efdal ile anlaşarak kapıları açınca Kudüs Fâtımîler'in eline geçti. Efdal, İlgazi ve Sökmen'e çok iyi davranıp kendilerini serbest bıraktı. Onlar da 10 Şevval 491'de (10 Eylül 1098) Dımaşk'a gitmek üzere Kudüs'ten ayrıldılar. İlgazi bir süre Dımaşk'ta kaldıktan sonra Bağdat'a gitti ve maiyetindeki bütün Türkmen kuvvetleriyle, ağabeyi Sultan Berkyaruk'la saltanat mücadelesi yapmakta olan Muhammed Tapar'ın hizmetine girdi (492/1099). Muhammed Tapar, babası Artuk'un eski iktâı olan Hulvân'ı İlgazi'ye iktâ etti. O da Bağdat şahnesi Cevherâyin, Kürboğa ve diğer büyük emîrlerle görüşüp Muhammed Tapar'ı Bağdat'a gelmesi için teşvik etti. Fakat Muhammed Tapar geç kaldığında emîrler Sultan Berkyaruk tarafına geçtiler. İlgazi bir süre sonra tekrar Muhammed Tapar'ın saflarında yer aldı. Muhammed Tapar Bağdat'a gelince İlgazi'yi Bağdat şahnesi tayin etti (Rebîülevvel 495 / Ocak 1102). İlgazi bu görevi yürütürken Sultan Berkyaruk Bağdat'a hâkim oldu ve

Gümüştegin el-Kaysârî'yi 496 yılı başında (Ekim 1102) Bağdat şahneliğine getirdi. Gümüştegin, 15 Rebîülevvel 496'da (27 Aralık 1102) görevine başlayınca İlgazi şehri terketmek zorunda kaldı. Ancak 12 Rebîülâhir 496'da (23 Ocak 1103) Muhammed Tapar Bağdat'ta yönetime hâkim oldu ve bu defa Gümüştegin şehirden ayrıldı. Muhammed Tapar ile Berkyaruk arasındaki saltanat mücadelelerinin sona ermesi ve Berkyaruk'un Bağdat'ta hâkim olması üzerine İlgazi önce Berkyaruk, onun 498'de (1104) ölümünden sonra da oğlu Melikşah adına hutbe okuttu ve şahnelik görevini sürdürdü. Ancak Muhammed Tapar Bağdat'ta duruma yeniden hâkim olunca kendisine sadakatsizlik gösteren İlgazi'yi şahnelikten azlederek yerine Emîr Kasîmüddevle Aksungur el-Porsukī'yi getirdi (Şâban 498 / Mayıs 1105). Bunun üzerine Diyarbekir tarafına giden İlgazi bir süre sonra Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'un hizmetine girdi. Rıdvân'ın müttefikleri olan Fars emîrlerinden İspehbed Sabâve ve Sincar hâkimi Alpı b. Arslantaş ile Haçlılar'a karşı savaşmak için anlaşan İlgazi, önce Musul ve çevresine hâkim olan Çökürmüş'ün üzerine gidilmesini teklif etti. İlgazi'nin teklifi uygun görülerek Çökürmüş idaresindeki Nusaybin kuşatıldı (Ramazan 499 / Mayıs 1106); fakat bir müddet sonra İlgazi Çökürmüş'ün gayretleri neticesinde Rıdvan tarafından tutuklanıp Nusaybin Kalesi'ne hapsedildi. Ancak kendisine bağlı Türkmenler'in Rıdvan'a karşı harekete geçmeleri üzerine hapisten kurtuldu. Bu olayın ardından maiyetindeki Türkmenler'le birlikte kardeşi Sökmen'in oğlu İbrâhim'in hâkimiyetinde bulunan Mardin'e gidip idareyi ele alan İlgazi, burada Selçuklu devletine tâbi olarak Artuklular'ın "Tabaka-i İlgāziyye" denilen Mardin kolunu kurdu (500/1106).

Bu yıllarda Sultan Muhammed Tapar'ın Haçlılar'la mücadele için Musul ve civarına vali olarak tayin ettiği Emîr Çavlı, Vali Çökürmüş'ü bertaraf ederek Musul'a hâkim olunca Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan davet üzerine harekete geçerek Musul'u zaptetti. Rıdvan'ı da ittifakına alan Emîr Çavlı ile birlikte Habur suyu yörelerinde I. Kılıcarslan ile yapılan savaşa (500/1107) katılan İlgazi savaştan hemen sonra Mardin'e geldi. Ardından müttefiki Çavlı ile arası açılınca onun elinde bulunan Nusaybin'i işgal etti (501/1107). Bu sırada Muhammed Tapar, Çavlı'yı Musul valiliğinden azledip yerine Emîr Mevdûd b. Altuntegin'i getirdi. Bunun üzerine Çavlı, İlgazi'ye sultana karşı ittifak teklif etti. Ancak İlgazi bu teklifi kabul etmedi. İlgazi'nin red cevabı Emîr Mevdûd'u memnun etti ve Harran'ın

idaresini ona verdi (502/1108). Bununla beraber İlgazi, Sultan Muhammed Tapar'a kırgınlığı sebebiyle onun emriyle Haçlılar'a karşı teşkil edilen Selçuklu ordusuna bizzat katılmayıp bir miktar kuvvetle oğlu Ayaz'ı gönderdi (504/1111). Emîr Mevdûd Bâtınîler tarafından öldürülünce (507/1113) Musul bölgesi valiliğine tayin edilen Emîr Aksungur el-Porsukī'nin Ayaz'ı hapsetmesi ve hâkimiyeti altında olan Mardin yörelerine akınlarda bulunması üzerine İlgazi, yeğenleri Belek b. Behrâm ve Dâvud ile birlikte harekete geçerek Aksungur'u ağır bir yenilgiye uğrattı ve Muhammed Tapar'ın oğlu Mesud'u esir aldı (508/1115). Bundan sonra Sultan Muhammed Tapar'ın kendisini cezalandıracağını bildiği için Suriye'ye gidip Mevdûd'un katlinden dolayı sultanla arası açık bulunan Dımaşk hâkimi Atabeg Tuğtegin'le anlaştı. Antakya Haçlı prensi Roger ile de bir ittifak yaparak asker toplamak maksadıyla Mardin'e giderken Humus Emîri Hayır Han (Kırhan) b. Karaca tarafından bir baskınla yakalanıp hapse atıldı (Şâban 508 / Ocak 1115); fakat daha sonra bazı şartlarla anlaşmaya varılması üzerine serbest bırakıldı.

Beylik merkezi Mardin'e dönen İlgazi, Haçlılar karşısında güç duruma düşen Halep ileri gelenlerinin daveti üzerine şehre gidip idareyi ele aldı. Böylece Halep Selçuklu Melikliği de fiilen sona ermiş oldu (Muharrem 511 / Mayıs 1117). İlgazi, bu olayın ardından Haçlılar'la mücadele için Tuğtegin'le bir antlaşma yaptıktan sonra asker toplamak üzere Mardin'e gitti. Buradan topladığı kuvvetlerle oldukça büyük bir ordu hazırlayarak beraberinde Dilmaçoğulları Emîri Togan Arslan ve Münkızî ailesinden Üsâme b. Mübârek olduğu halde Halep bölgesine geldi. Tel İfrîn vadisinde, diğer Haçlı reislerinden de yardım alan eski müttefiki Antakya Prinkepsi Roger de Salerne ile yaptığı, kaynaklarda "Kanlı Meydan Savaşı" (Ager Sanguinis = Ma'reketü sâhati'd-dem) olarak geçen savaşta Haçlı ordusunu âdeta imha etti (17 Rebîülevvel 513 / 28 Haziran 1119). Ölüler arasında Roger de bulunuyordu. İlgazi'nin bu zaferi İslâm âleminde ve bilhassa Suriye'de büyük sevinçle karşılandı.

Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh, İlgazi'ye hil'at ve değerli hediyeler gönderdi. Şairler de onu öven şiirler söylediler. Bu zaferden sonra İlgazi, Doğu Akdeniz'e kadar olan Kuzey Suriye'yi kontrolü altına aldı; Tuğtegin'le birlikte Haçlılar'ın elinde bulunan İm ve Zerdenâ kalelerini fethetti. Aynı yıl Tuğtegin ve Togan Arslan'la beraber Halep bölgesindeki

Tel Dânis'te Kudüs Kralı II. Baudouin ve diğer Haçlı prenslerinin kumandasındaki büyük bir Haçlı ordusuna ağır kayıplar verdirip geri çekilmek zorunda bıraktı (Rebîülâhir 509 / Eylül 1115). Bu savaşı takip eden günlerde, Haçlılar'a kesin bir darbe indirmek maksadıyla Türkmenler'in yoğun bir şekilde yerleştiği Güneydoğu Anadolu bölgesinden topladığı kuvvetlerle Fırat'ı geçip Tel Bâşir'den Keysûn'a kadar olan Haçlı topraklarını istilâ etti. Azâz Kalesi'ni kuşatıp kendisine katılan Tuğtegin ile birlikte Kudüs Kralı II. Baudouin ve Urfa Kontu Joscelin de Courtenay'a karşı başarılı mücadelelerde bulundu (Rebîülevvel 514 / Haziran 1120). Daha sonra Halep'e gelen İlgazi, Haçlılar'la yeniden mücadele için asker toplamak üzere yerine oğlu Şemsüddevle Süleyman'ı nâib olarak bırakıp Mardin'e gitti. Süleyman babasının tâlimatı üzerine, Halep'i sıkıştırmakta olan Joscelin'le Halep'e bağlı bazı yerleri vermek şartıyla barış yaptı.

Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar, Gürcü Kralı II. David'in ağır baskı ve takibatına mâruz kalan Tiflis ve yöresindeki müslüman halkın yardım talebi üzerine Türk emîrlerinin katıldığı bir ordu oluşturulmasını emretti; İlgazi'yi de bu orduya başkumandan tayin etti (515/1121). İlgazi hemen harekete geçip henüz yardımcı kuvvetler kendisine erişmeden Tiflis'e yöneldi. Ancak Kıpçaklar'dan da destek alan Gürcüler'in âni baskınına uğradı (Cemâziyelâhir 515 / Ağustos 1121). Büyük bir bozgun yaşayan İlgazi yenilgiden sonra Mardin'e döndü. Oğlu Süleyman'ın kendisine isyan ederek idaresini ele geçirdiği Halep'e gidip yeğeni Bedrüddevle Süleyman'ı şehrin yöneticiliğine tayin etti. Daha sonra Haçlılar'la mücadele için tekrar asker toplamak amacıyla Mardin'e döndü. İbnü'l-Esîr onun, 515'te (1121) Sultan Mahmud tarafından kendisine iktâ edilen Meyyâfârikīn'e hâkim olduğunu kaydeder (el-Kâmil, X, 592). İbnü'l-Ezrak el-Fârikī ise İlgazi'nin Meyyâfârikīn'e 14 Cemâziyelâhir 512'den (2 Ekim 1118) itibaren hâkim olduğunu ve halka çok iyi davrandığını belirtir (Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid, s. 149).

İlgazi, yeğeni Belek b. Behrâm ile Güneydoğu Anadolu'dan sağladığı kuvvetlerle yeniden Suriye'ye yöneldi. Kendisine katılan Tuğtegin'le birlikte Haçlı işgaline uğrayan Zerdenâ Kalesi'ni kuşattı (20 Cemâziyelevvel 516 / 27 Temmuz 1122). Bu sırada hastalandı. Halep'e gidip tedavi olduktan sonra Mardin'e döndü. Oradan Meyyâfârikīn'e

giderken 17 Ramazan 516'da (19 Kasım 1122) yolda vefat etti (İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, s. 155). Naaşı geçici olarak Meyyâfârikīn'de Sindeli denilen yere gömüldü. Bir süre sonra Mescidü'l-emîr'de Kubbetü's-Sultân'ın kuzey tarafındaki türbesine nakledildi.

Artuklular'ın Mardin şubesinin kurucusu olan Necmeddin İlgazi, Ortadoğu İslâm âlemini ciddi tehlikelere mâruz bırakan Haçlılar'a Musul ve Suriye Atabegi İmâdüddin Zengî'den ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'den önce ağır darbeler indirmiştir. Onun ölümüyle Halep Haçlılar karşısında savunmasız kalmıştır.

İlgazi özellikle Irak Türkmenleri üzerinde büyük bir nüfuza sahipti. Çok karışık bir dönemde Bağdat'ta dört yıla yakın bir süre şahnelik yapması, Haçlı saldırıları karşısında bunalmış olan Halep halkına rahat bir nefes aldırması, onun iyi bir asker olduğu kadar dirayetli bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Sultan Muhammed Tapar'a karşı Tuğtegin ve Haçlılar'la iş birliği yapması aşırı derece ihtiraslı olmasıyla izah edilebilir. Halife Müsterşid-Billâh ile Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un, kendisine sığınan Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'nın teslim edilmesini istemelerine rağmen himayeye devam etmesi ne derece kararlı ve cüretli bir insan olduğunun delilidir. Tel İfrîn zaferinin arkasından Antakya'ya kadar yayılan kuvvetleriyle Haçlı ordularını Akdeniz'e dökmesi mümkün iken bunu başaramamış olmasından dolayı tenkitlere uğramıştır. Kaynaklarda para bastırdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Mardin'de bir medrese kuran İlgazi'nin vefatından sonra Mardin Artuklu Beyliği'nin idaresi oğlu Hüsâmeddin Timurtaş'a geçmiş, diğer oğlu Süleyman Meyyâfârikīn'de hüküm sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (ed. ve trc. C. Hillenbrand, A Muslim Principality in Crusader Times, The Early Artuqid State içinde), İstanbul 1990, s. 148-157; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 592; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-

Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb, s. 139, 198, 226-227, 232, 246, 360, 369; a.mlf., Zübdetü’l-ḥaleb, II, 124-127, 137, 148; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 435-436; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, bk. İndeks; İbrahim Artuk, Mardin Artuk Oğulları Tarihi, İstanbul 1944, s. 21-62; A History of the Crusades (ed. K. M. Setton), London 1969, I, 114-116, 171-174, 403-405, 412-418, 450-452, 457; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 22, 77-78; İmâdüddin Halîl, el-İmârâtü’l-Artuḳiyye fi’l-Cezîre ve’ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 65-104; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; G. Väth, Die Geschichte der artuqudischen Fürstentümer in Syrien und der Ğazīra’l-Furātīya (496-812/1002-1409), Berlin 1987, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, bk. İndeks; Remzi Ataoğlu, “Selçuklu-Artuklu Münasebetlerine Toplu Bir Bakış”, Prof.Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 145-167; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 87-88; Ali Sevim, “Artuk Oğlu İlgazi”, TTK Belleten, XXVI/104 (1962), s. 649-691; Carole Hillenbrand, “The Career of Najm al-Dīn Il-Ghāzī”, Isl., LVIII (1981), s. 250-292; a.mlf., “The Establishment of Artuqid Power in Diyār Bakr in the Twelfth Century”, St.I, LIV (1981), s. 129-137; M. Fuad Köprülü, “Artukoğulları”, İA, I, 617 vd.; K. Süssheim, “İl-Gazi”, a.e., V/2, s. 964-966; a.mlf., “Ilg̲h̲āzī”, EI² (İng.), III, 1118-1119; Cl. Cahen, “Artuḳids”, a.e., I, 662 vd.

Ali Sevim

İLHÂD

(الإلحاد)

Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek" gibi anlamlara gelen ilhâd kelâm terimi olarak "Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye mülhid denir. Kur'ân-ı Kerîm'de fiil ve masdar halinde geçtiği dört âyette, "Allah'ın isimlerini tahrif ve tağyir ederek O'nu inkâra kalkışmak, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine inanmamak ve onu başka birine nisbet etmek, haktan sapmak, âyetleri yalanlamak, sapıkça te'vil ve tahrif etmek" şeklinde özetlenebilecek bir mânada kullanılmıştır (el-Hac 22/25). Bu âyetlerin birinde zulümle birlikte ve onunla eş anlamlı olarak zikredilen ilhâd böylece Câhiliye ahlâkının ve tavrının karakteristik özelliği şeklinde zikredilir. Zira Kur'an'a karşı cahilce

inat etme (hamiyyetü'l-câhiliyye), Allah'ın âyetlerine bir türlü teslim olmama, onları inkâr etme Câhiliye tavrının belirgin niteliğini yansıtır.

DİNLER TARİHİ. İlhâd anlayışına farklı şekillerde de olsa her dinde rastlamak mümkündür. Hinduizm'de ferdin şimdiki hayatını öncekinin, gelecek hayatını da şimdikinin şekillendireceği tarzındaki sebepsonuç prensibine dayalı ilâhî adalet (karma) ve tenâsüh (samsara: yeniden doğuş) anlayışı üzerine temellendirilmiş olan kurtuluş doktrini (mokşa) bulunmaktadır. Bu doktrin gereği fertler, kendi varlık kategorileri için belirlenmiş kurallara uymadıkları sürece yeniden doğuş döngüsüne mahkûm olacak, mutlak tanrı Brahma ile aynîleşmeyi ve ondan bir parça haline gelmeyi hedefleyen kurtuluşa (Nirvana) eremeyeceklerdir.

Budizm'de Pali metinlerinde geçen ve "triratna" (üç cevher) olarak

adlandırılan “Buda’ya sığınırım, dhammaya (doktrin) sığınırım, Sangha’ya sığınırım” şeklindeki iman ikrarına inananların Nirvana’ya ulaşmaya aday oldukları, bu esaslara inanmayan ve dinin temel öğretilerine riayet etmeyen kimselerin ise samsarada bir üst varlık kategorisine geçemeyecekleri kabul edilmektedir.

Kurtuluşun doğru bilgi, doğru iman ve doğru davranış, yani dinin temel öğretilerini doğru bilmek, bunlara iman etmek ve uygulamak şeklindeki imanın üç cevheriyle mümkün olduğu belirtilen Jainizm’de bu esaslara riayet etmeyenler, ruhlarını doğumla ölüm arasında cereyan eden bağdan kurtarıp ebedî kurtuluşa eremeyeceklerdir. Sih dininde de karma ve tenâsüh anlayışlarının neticelendirdiği kurtuluşa ermenin yolu, Nanak tarafından tesbit edilen her gün Tanrı’nın ismi üzerine tefekküre dalmak, geçinmek için dürüstçe çalışmak, zenginlik ve mutluluğu diğerleriyle paylaşmak şeklindeki üç temel prensibe riayet etmektir.

İlâhî dinlerden Yahudiliğin gerek kutsal metinlerinde gerekse geleneğine ait literatürde ilhâd konusu genellikle “ahdi bozmak” şeklinde ele alınmakta, bu arada çeşitli sebeplerle dinlerini terkedenlerden bahsedilmekte ve onlar hakkındaki dinî hükümler aktarılmaktadır. Tevrat’ta İsrâiloğulları’nın dinlerine bağlılıkları, Rab Yahova ile aralarında gerçekleşen ahde sadakatleriyle özdeşleştirilmiştir. İsrâiloğulları Yahova’nın sözünü dinleyip onunla yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde bütün kavimlerden daha üstün tutulacaklar ve Tanrı’nın kâhinler melekûtu ve mukaddes milleti olacaklardır (Çıkış, 19/5-6). Ahdin gereği olarak İsrâiloğulları’na düşen, başta on emir (Tesniye, 4/13) olmak üzere Hz. Mûsâ’nın Rab Yahova’dan getirdiği esaslara uymaktır. Ahd-i Atîk’te İsrâiloğulları ahde bağlı kalmaları hususunda devamlı uyarılmış (Tesniye, 7/9-12; 29/9); içlerinden bazılarının başka tanrılara, güneşe, aya (Tesniye, 17/2-3; Hâkimler, 2/19-20), putlara (Yeremya, 34/18) tapınmaları ve secde etmeleri ahdi bozmak, Yahova’ya (Hoşea, 6/7) ve onun şeriatına (Hoşea, 8/1) karşı hainlik yapmak şeklinde nitelendirilmiştir. Ayrıca Ahd-i Atîk’te, başka tanrılara kulluk etmek suretiyle Tanrı’nın emirlerine aykırı davranarak ahdi bozan kişilere (Tesniye, 13/6-11, 17/2-7) veya topluluklara (Tesniye, 13/12-18) uygulanacak cezaî müeyyidelerden de söz edilmiştir.

İsrâiloğulları’nın bazı dönemlerde yaygın bir şekilde mâbedlerinde Rab

Yahova'dan başka tanrılara taptıkları (Hezekiel, 8/5-6), bazan da Yahova'nın yanında Ken'anlılar'ın tanrılarına meylettikleri (Hâkimler, 2/11-15; Birinci Krallar, 16/31) belirtilmektedir. Öte yandan Antiochos Epephanes'in (m.ö. 175-164) Filistin'e hâkim olduğu dönemde şiddetli zulüm altında kalan bazı yahudilerin zorla Yunan kültürünün asimilasyonuna tâbi tutuldukları, kısmen gönüllü olarak (İkinci Makkabîler, 4/13-15, 18-19) Yunan tanrılarına tapındıkları rivayet edilmektedir (Birinci Makkabîler, 1/34, 43; 2/24). Yine bir kısım İskenderiyeli yahudinin dinî telakkilerinde Yunan felsefesinin, özellikle de Epiküros felsefesinin etkisinde kaldıkları (Vaiz, 2/1-11), bunların Talmud geleneğinde Rab Yahova ile ahidlerini terkettiklerine hükmedildiği bilinmektedir (Nezikin, Sanhedrin, 38b).

Ahd-i Atîk'teki ifadelerden İsrâiloğulları'nın zaman zaman ahdi bozdukları (Tesniye, 29/25; Birinci Krallar, 19/10; İkinci Tarihler, 12/1; Yeremya, 22/9; Daniel, 2/30) ve bu yüzden cezalandırıldıkları (Tesniye, 17/2; Yeşû, 7/11; Mezmurlar, 132/12) anlaşılmaktadır. Tanrı'nın, ahidlerini bozan İsrâiloğulları'nı önceleri himaye etmediği (Yeremya, 32/37), fakat daha sonra onlara acıyarak kendileriyle ahdini tazelediği (Yeremya, 31/31-34, 32/37-41; Malaki, 4/8) görülmektedir.

Yahudi geleneğinde dinlerini terkedenler için "mumar" (yahudi şeriatına açıkça karşı çıkan), "kofer" (inkâr eden) ve "meşummad" (inancı terkeden) gibi İbrânîce kelimeler kullanılmıştır; ayrıca Yunan filozofu Epiküros'un düşüncelerini benimseyenlere Epikoros ismi verilmiştir (Nezikin, Sanhedrin, 27a, 38b). Ancak yahudi bir anneden doğan veya gerekli protokollere uyarak Yahudiliği benimseyen ve sonradan dinini terkeden yahut bir başka dini tercih eden kimse yahudi şeriatına göre günahkâr olmasına rağmen yine yahudi sayılmaktadır (Nezikin, Sanhedrin, 44a). Çünkü annesi yahudi olan kişi için Yahudilik'te kalıp kalmamak bir tercih meselesi değildir. Daha sonra Yahudiliği benimseyen kimse de yahudi bir anneden doğanla aynı statüye sahip olmaktadır. Yahudilik'te ilk ciddi âmentü çalışmasını gerçekleştiren Saadiah Gaon'un (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî), temel iman ilkelerini terkedenleri Tanrı'dan başka bir beşere, güneşe veya aya tapanlar (Çıkış, 20/3), ne Tanrı'ya ne de bir başka şeye tapınanlar (Eyub, 21/14), inançlarında şüphe içinde bulunanlar (Mezmurlar, 78/36-37) şeklinde üç gruba ayırması ve bunların hepsini pişman olup tövbe

ettikleri takdirde her iki dünyada da affedilecek günahkârlar olarak göstermesi (The Book of Beliefs and Opinions, s. 219-220), yahudi şeriatının bir yahudiyi inancını kaybetse de ölmeden önce tekrar tövbe etmesi mümkün olan bir günahkâr saymasıyla paralellik arzetmektedir.

Bu görüş günümüzde de geçerlidir. Yahudi anneden doğmayan veya daha sonra bu dine girmeyen bir kimse inancının gereklerini yerine getirse de yahudi sayılmazken yahudi anneden doğan bir kişi mülhid bile olsa en katı Ortodoks mezheplerce dahi yahudi olarak görülmektedir. Ancak mezhepler arasında genel prensiplerle ilgili görüş birliği bulunmasına rağmen bazı ihtilâflar da söz konusudur. Bir yahudi baba ile hıristiyan anneden doğan çocuk yahudi geleneğine göre yetiştirilmişse reformist mezheplere göre yahudi sayılır, fakat Ortodokslar bunu yahudi kabul etmez. Öte yandan hıristiyan baba ile yahudi annenin çocuğu Ortodokslar'a göre yahudi sayılırken reformistlere göre sayılmamaktadır. Yahudiliği terkeden kişi bu dinden sayılsa da tövbe edip tekrar dinini yaşamaya başlamadığı sürece yahudi toplumunun sahip bulunduğu imtiyazlardan mahrum kılınır, şahitliği geçersiz sayılır, yahudi mezarlığına defnedilmesine ve yasının tutulmasına izin verilmez; ancak bu kişinin şer'î evliliği geçerli kabul edilir.

Hıristiyanlığın temel öğretisini Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı, kurtuluşa erebilmek için

Îsâ'ya, öğretilerine ve yeryüzünde onun bedenini temsil eden kiliseye intisap etmenin zorunluluğu oluşturur. Kilise babaları bu inancı, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklindeki ifadeyle dogma haline getirmişlerdir. Dolayısıyla bu dindeki ilhâdı "Hz. Îsâ ve kilisenin öğretilerini terketmek veya bunlara karşı çıkmak" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ahd-i Cedîd'de "ilhâd" anlamına gelebilecek çeşitli kelimeler kullanılmış olup "terketmek, vazgeçmek, isyan etmek" mânasındaki Grekçe apostasia (apostasis) bunlardandır. Bu kelime bir yerde Mûsâ şeriatını terketmek (Resullerin İşleri, 21/21), bir başka yerde Tanrı'ya karşı isyan (Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/3) şeklinde geçmektedir. Daha sonra aynı kelime Batı dillerinde (İng. apostasy, Fr. apostasie) "dinden dönme, irtidad" anlamında kullanılmıştır. Ahd-i Cedîd'de Hz. Îsâ'ya ve öğretilerine inananlar itaatsizliğe (İbrânîler'e Mektup, 2/3) ve itaatsizlik sebebiyle

kurtuluşu kaybetmeye (İbrânîler'e Mektup, 4/11-12) karşı uyarılmışlardır. "Bir kez nurlandırılmış, semavî vergiden tatmış, Rûhulkudüs'e hissedar edilmiş ve Allah'ın iyi sözünü ve gelecek âlemin kudretlerini tatmış oldukları halde yoldan sapanları yine tövbe için yeniletmek imkânsızdır" (İbrânîler'e Mektup, 6/4-6) şeklindeki cümlelerle ilhâda düşenlerin durumu anlatılmış; "Çünkü hakikat bilgisine nâil olduktan sonra kasten günah işlersek artık günahlar için kurban kalmaz, fakat hükmün dehşetli bir intizarı ve hasımları yiyip bitirecek olan şiddetli ateş kalır" (İbrânîler'e Mektup, 10/26-27; ayrıca bk. 6/7-8) ifadeleriyle de nihaî kurtuluş açısından onların âkıbetine işaret edilmiştir.

Bizzat Hz. Îsâ kiliseyi tesis etmiş ve kurtuluşun yegâne yolu olarak ona bağlanmayı emretmiş, kendi öğretilerini ve vaftizi tebliğ etmek üzere havârilerini görevlendirmiştir (Matta, 10/40; 18/17; 29/19; Markos, 16/15; Luka, 10/16). Havârilerin akîdelerinde de Petrus'un, "Başka hiçbirinde kurtuluş yoktur" (Resullerin İşleri, 4/12) ifadesiyle Îsâ Mesîh ve öğretilerine imanın gereği olarak kurtuluş için kilisenin zorunluluğuna vurgu yapılmıştır. Kilise babalarından Origen'e göre de kilise dışında kimse kurtuluşa erdirilmeyecektir. Kiliseye tâbiiyet, Tanrı'nın krallığına girmenin ve kurtuluşun vazgeçilmez şartı olan vaftiz olmak (Yuhanna, 3/5; Markos, 16/16), inanç esaslarını kabul etmek ve kilisenin kutsal birliğine girmek anlamlarına gelmektedir. Bu sebeple Aziz Cyprian kutsal birlikten ayrılan sapkın grupları kilisenin dışında kabul etmiştir. Dolayısıyla vaftiz edilmeyenler, kilisenin öğretilerini inkâr ederek ilhâda düşenler, sapkınlar ve kilisenin otoritesini kabul etmeyenler kilisenin üyesi olmaktan çıkmaktadırlar. Ancak Katolik öğretisine göre hiç vaftiz edilmeyenlerle sonradan inkâra düşenlerin kiliseyle ilişkileri farklı statülere tâbidir.

Öte yandan hıristiyanların II. yüzyılın ortalarına kadar yahudi şeriatını uyguladıkları (Galatyalılar'a Mektup, 2/11-14), hatta bazı hıristiyanların pagan mâbedlerine gittikleri (Korintoslular'a Birinci Mektup, 8/10) ifade edilmekle birlikte yahudi-hıristiyanlardan (judeo-chretien) ve diğer gnostik unsurlardan müstakil olarak ilk dönem hıristiyan kilisesinin tesisi tamamlandığında kiliseden ayrılıp ilhâda düşmenin daha belirgin bir nitelik kazandığı bilinmektedir. Yeni Eflâtuncu felsefe okulunun kurucusu Ammanius Saccas Hıristiyanlığı terketmiş, Roma İmparatoru Julian da sonradan pagan dinini benimsemiştir. III. yüzyıldan itibaren hıristiyan

geleneğinde ilhâd genelde pagan dinini tercih şeklinde olmuştur. Kilise babalarından Hermas'ın, vaftiz edildikten sonra gerçekleşen ilhâdın affedilmesinin imkânsız olduğu şeklindeki görüşü ilk dönem kilisenin bu konuyla ilgili müeyyidesini teşkil etmiş, nihayet Roma İmparatoru Constantinus zamanında ilhâd artık imparatorluk tarafından cezalandırılan bir sivil suç haline gelmiştir. Ancak İznik Konsili'nden sonra mülhidlerin tövbe ederek kutsal birliğe (komünyon) girmelerine izin verilmiştir.

Kilisenin yargılama yetkisi açısından güçlü olduğu Ortaçağ'da ilhâd suçu ağır bir şekilde cezalandırılmış, reform hareketlerinden sonra da Katolik kilisesi, Ortodoks ve Protestan kiliselerine rağmen kendisini kurtuluşun yegâne yolu görmeye devam etmiştir. Hatta XIX. yüzyılın ikinci yarısında Papa IX. Pius, Katolik kilisesinin dışında kurtuluşa erişilemeyeceğini, fakat üstesinden gelinemez bir cehaletle Hıristiyanlığı öğrenemeyenlerin Tanrı katında suçlu sayılmayacağını ilân etmiştir. Ancak II. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra kilise yine kurtuluşun evrensel aracı olarak görülmekle birlikte diğer din ve mezheplerin varlığı da kabul edilmiş, bunların bazı olumlu değerler taşıdıklarından ve insanların kurtuluşuna yardımcı olduklarından söz edilmiştir. Artık ilhâd hukukî keyfiyet taşıyan sivil bir suç olmaktan çıkmış, sadece nihaî kurtuluş açısından fertle kilise arasındaki ilişkiyi belirleyen bir nitelik kazanmıştır.

Günah işleyen veya Hz. Îsâ'nın öğretilerini ve kiliseyi terkederek ilhâda düşenlerin pişmanlık duyarak tövbe etmeleri halinde tekrar kilisenin kutsal birliğine dahil olmaları mümkün görülmüştür. Ahd-i Cedîd'in, "Göklerin melekûtu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağışlayacağın her şey göklerde bağışlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur" (Matta, 16/19) şeklindeki sözleriyle Hz. Îsâ adına havârilere verilen bağışlama yetkisi kilise tarafından üstlenilmiş, Lateran Konsili'nde (1215) şahsî tövbenin yılda hiç olmazsa bir defa yapılması gerektiği, Trent Konsili'nde de (1545-1563) vaftiz sonrasında işlenen günahların affı için tövbe sakramentinin zorunlu olduğu kararına varılmıştır. Kilise hukukuna göre vaftiz olarak Hıristiyanlığı kabul edip daha sonra Hıristiyanlık'tan ayrılan kişi aforoz edilir. Böyle bir kişiyle evlenilmez, eğer evli iken ilhâda düşmüşse bu durum boşanma sebebi sayılır. Bunlar hıristiyan mezarlığına defnedilmez.

BİBLİYOGRAFYA

S. Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology, New York 1910, s. 219-263; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Nezikin, Sanhedrin, 27a, 38b, 44a; Doctrine in the Church of England, London 1938, s. 56-71; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 16-24, 73-88, 90-99; E. Molland, Christendom, the Christian Churches, their Doctrines, Constutional Forms and Ways of Worship, London 1961, s. 24-28, 59-78; M. Lamm, The Jewish Way in Death and Mourning, New York 1969, s. 83; Early Christian Fathers (ed. ve trc. H. Bettenson), New York 1969, s. 252-253, 263, 271; L. Ott, Fundamentals of Catholic Dogma (trc. P. Lynch), Illinois 1974, s. 304-313, 416-440; S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblatt), London 1976, s. 219-220; M. Maimonides, The Code of Maimonides: Mishneh Torah (trc. A. M. Hersman), London 1977, XIV, 107, 143, 165; Alexandra David-Neel, Buddhism: Its Doctrines and Its Methods, London 1977, s. 22-26, 56-170; Douglas Davies, “Religion of the Gurus: The Sikh Faith”, The World’s Religions (ed. R. P. Beaver v.dğr), Herts 1988, s. 197-206; M. Langley, “Respect for All Life: Jainism”, a.e., s. 207-216; R. Hammer, “Hindu Worship and the Festivals”, a.e., s. 193-195; W. Metz, “The Enlightened One: Buddhism”, a.e., s. 222-244; G. Chapman, Catechism of the Catholic Church, Avon 1994, s. 188-190, 217-218, 223-224, 453-455; “Apostasy, In Jewish Law”, EJd., III, 211-214; F. J. Foakes-Jackson, “Apostasy (Jewish and Christian)”, ERE, I, 623-625; M. Stevenson, “Worship (Jain)”, a.e., XII, 799-802; H. G. Kippenberg, “Apostasy”, ER, I, 354-355.

Mustafa Sinanoğlu

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

Arap Câhiliye toplumu âlemin yaratılışı (mebde) fikriyle ilgilenmemiş, belli belirsiz bir yaratıcı tanrı fikrine sahip olmakla birlikte öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânsız olduğunu düşünmeleri onları karamsarlığa ve menfi bir kadercilik anlayışına sevketmiştir. Esas olarak yaratan-yaratılan arasında bir süreklilik fikri taşımadıkları için Tanrı'nın bu dünyadaki hâkimiyetine de inanmamışlardır. Onlara göre yeryüzündeki hadiseler "dehr" (mutlak zaman) adı verilen bir başka âmilin etkisi altındadır (el-Câsiye 45/24). Bütün hayat, tabiatın büyüme ve çürüme kanunlarıyla yönetilen bir felâketler yığınından ibarettir (el-En'âm 6/29; ayrıca bk. Izutsu, s. 85-87, 117-118, 122). Dolayısıyla etkisiz bir tanrı inancının yanı sıra irili ufaklı aracı tanrılara inancın oluşturduğu Arap politeizmi dünyevî bir ahlâk anlayışına yol açmış, bu da âhireti ve uhrevî sorumluluğu ön plana çıkaran İslâm'a karşı diretme, inkâr, zulüm ve ilhâdın sebebi olmuştur. İslâm tarihi boyunca mülhid ve dehrî nitelemeleri daima sapık inanışlar veya inkâra sapan insanlar için kullanılmıştır. Câhiliye toplumundaki bu tür inanışların hâricî sebeplerinden de söz edilmektedir. Özellikle gnostisizm denilen bâtınî eğilimli akımlarla ilişki içinde bulunan Kinde gibi bazı Arap kabileleri komşu oldukları Fars ülkesinin senevî (iki tanrıcı) inançlarına açık olmuş ve muhtemelen bu durum İslâm tarihindeki ilhâd akımlarının yeşermesine zemin hazırlamıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 212-213). İslâm'dan önce Fars hâkimiyetinde bulunan Hîre (Lahmî) Emirliği bu kültürün Araplar'a intikalinde köprü işlevi görmüş, zındıklık akımı bu kanalla Kureyş'e kadar ulaşmıştır (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 76-77, 88-89).

Müseylimetülkezzâb hareketi gibi sapıklıklar bir yana İslâm tarihinde ilhâd akımlarının başlangıcı Emevîler'in son dönemine kadar uzanır. Başta kaderîlik ve cebrîlik olmak üzere bazı kelâmî akımların da ilhâd kavramı içinde yorumlandığı müşahede edilmektedir. Nitekim özellikle Ca'd b. Dirhem ve daha sonra Cehm b. Safvân gibi isimlerin yaygınlaştırmaya çalıştığı, Allah'ın kelâm sıfatının ve dolayısıyla ilâhî ilmin hâdis olduğu inancı ezelî sıfatların inkârı şeklinde bir ilhâd akımı olarak tanımlanmış, hem Selefî hadis ekolü hem de Eş'arî kelâmcıları tarafından mahkûm edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in son Emevî halifesi Mervân ile oğluna hocalık yaparak onları da zındıklığa iten kişi olarak kaydedilmesi ilginçtir (İbnü'n-Nedîm, s. 401). Buhârî'nin Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd ve Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa adlı eserleri, hadisçi ekolün ilhâd ve zındıklık diye nitelediği akımlara karşı geleneksel aleyhtarlığın ilk

örneklerindendir. Cehm b. Safvân'ın sistemleştirdiği şekliyle "ircâ" (kulların dinî durumu hakkındaki nihaî hükmün ancak âhirette Allah tarafından verileceği), "cebir" ve "sıfatların inkârı" başlıklarıyla özetlenen görüşlerin, Emevî rejimine ve resmî felsefesine karşı yürütülen siyasî muhalefetin bir yansıması olduğunu ileri süren modern yaklaşımlar (meselâ bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 318-322), Cehm'i mevâlî unsurunun ideolojik sözcüsü olarak mâzur gösterme eğilimindedir. Ayrıca Cehm'in, o dönemde aşırıya varan teşbih ve tecsim görüşlerine karşı ezelî sıfatları inkâr etmesi de yine siyasî muhalefetle ilgilidir. Buna göre ezelî ilim "ezelî takdir" anlamına geldiği, bu da hâlihazır olumsuzluklara veya haksızlıklara mazeret olarak kullanıldığı ve böylece onları meşrûlaştırdığı için ilim vb. sıfatlar Cehm tarafından hâdis şeklinde yorumlanmıştır.

Muhafazakâr âlimler bu fikirleri küfür ve zındıklık olarak nitelemiştir. Meselâ Dârimî bu fikirlerin senevî (Maniheist) telakkiler arasında yer aldığını, Cehmiyye'nin ehl-i kıbleden sayılamayacağını, zındıkların en kötüsünün Cehmiyye olduğunu, dininden dönen bu insanların öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 6, 93-94, 99-101). Malatî ise Cehm'in inkâr ettiği dinî akîdelerin uzun bir dökümünü yapmış ve onun Horasan Sümenîleri'nin etkisinde kalan bir zındık olduğunu kaydetmiştir (et-Tenbîh ve'r-red, s. 99-145). Bu literatürün öncülerinden olan Ahmed b. Hanbel de Cehm b. Safvân'ın Sümenîler'le yaptığı tartışmalara ve onlardan etkilenmesine önemle vurgu yapmaktadır (Kitâbü'r-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa, s. 221). Ancak başta mezhepler arası mücadelelere katılan ve ayrıca muhafazakâr eğilimler taşıyanlar olmak üzere genellikle siyasî etkilerden uzak kalamayan itikadî fırka mensuplarının birbirlerine yönelik ithamlarının ihtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde ilhâd akımlarının sistemli ve örgütlü bir yapı kazanması Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh dönemine rastlar. "Zenâdıka" adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisine daima dikkat çekilmiştir. Zındıklık hareketi, İslâm medeniyetinin gelişme çağındaki en ciddi ve tehlikeli ilhâd akımı olarak kabul edilmektedir. Esas itibariyle Maniheist ve Mazdekçi itikadlara sahip bulunan ve etnik menşei Fars unsuruna dayanan entelektüellerin gizli veya açık şekilde bir Arap dini olarak algıladıkları İslâm'ı fikren zayıflatmak,

buna karşılık Fars kültürünün kadîm ve üstün olduğuna inanılan özelliklerini vurgulayan eserler yazmak veya mevcut literatürü tercüme ederek yaymak faaliyetine zenâdıka hareketi denmektedir (bk. ZINDIK).

Bilhassa Abbâsîler döneminde Hint ve Fars kültürüne ilginin artmasıyla birlikte bu kültürlerden beslenen tenâsüh ve hulûl inancı İslâmî ibadet şekillerinin tezyif veya inkârı, mal ve kadında ortaklık fikri gibi bir yönüyle ilhâd ifade eden telakkiler gizli veya açık şekilde dile getirilmekteydi. Söz konusu hareketlerden doğmuş olan Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi ilhâd fırkaları, İslâm'ın temel inançlarını savunan düşünür ve bilginler tarafından titizlikle incelenmiş ve reddedilmiştir. Bu tür akımların, farklı gerekçelere dayalı da olsa yine bir muhalefet hareketi olan Şiîler'i destekleyip onların içine sızmak ve giderek onlarla özdeş görünmek suretiyle Bâtıniyye kimliğine büründüğü ve Karmatiyye, Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhâd akımının doğmasına yol açtığı bilinmektedir (bk. BÂTINİYYE). Ancak adı daima Bâtıniyye ile birlikte anılan İsmâiliyye'nin gnostik eğilimler taşımasına rağmen senevî akîdelere sahip olmadığı, hatta onlarla mücadele ettiği belirtilmelidir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 230-232).

Zındıklık ve Bâtınîliğin öğretileri içinde dehrîlik ve tabiatçılık gibi felsefî kozmolojilerle şer kavramının yanlış tahlilinden doğan senevî inançların ve nihayet ilâhî faaliyeti ezelî sıfatların bir tezahürü olarak görmeyip bu sıfatları Allah'ı inkâra varacak şekilde reddetme tavrının bir arada yaşayabildiği görülmektedir. Bütün bu ateist veya deist telakkilerin neticesi olarak şer'î yükümlülükleri inkâr edip dinin yasakladıklarını mubah gören (ibâhî) bir tavır geliştirilmiş olması tabiidir. Sonuç itibariyle genel olarak Maniheist, Mazdekçi ve Mecûsî inançlarına gizli açık bir şekilde sahip olan zındık tipi inançsız, dinin emirleri karşısında kayıtsız ve alaycı nitelikleriyle ilhâd kapsamı içinde değerlendirilmiştir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 108-113).

Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, dönemin kelâmcılarını mülhidlere reddiyeler yazmakla görevlendirmiş, ayrıca onları takip

ve yargılama hususunda "sâhibü'z-zenâdıka" diye anılan yetkililer tayin etmiş ve görüşlerinden dönmeyen senevîleri öldürtmüştür. Mu'tezile âlimi Kādî Abdülcebbâr'ın da bu yetkililerden biri olduğu kaydedilmektedir. Mehdî-Billâh'ın, oğlu Hâdî-İlelhakk'a aynı sert politikayı uygulama

yolundaki vasiyeti Hârûnürreşîd, Emîn, Me’mûn ve Mu‘tasım tarafından da takip edilmiştir (Ahmed Emîn, I, 139-144). Ancak Hârûnürreşîd zamanında zındıklara karşı nisbî bir müsamahanın gösterilmiş olmasını Fars asıllı Bermekî ailesinin vezârette bulunmasına bağlayan, ayrıca Bermekîler’in zındıklığından kuşkulanan yaklaşımlar da söz konusudur. Meselâ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İslâm dünyasında ilhâdın doğuşunu Bermekîler’e bağlama eğilimindedir. Ona göre bu ailenin tıp ve felsefeyle ilgili çalışmaları bâtıl itikadların yayılmasına, zındıklığın gelişmesine, bu fikirleri işleyen edip ve filozofların zuhur etmesine yol açmıştır (el-ʿAvâṣım, s. 94-99).

İslâmiyet’i benimsemeden önce Mecûsî veya Maniheist olduğu rivayet edilen İbnü’l-Mukaffa‘ zındıklıkla itham edilmiştir. Onun başta Kitâbü Mazdek olmak üzere senevî kültürün başlıca klasiklerini Arapça’ya tercüme etmesi daima gizli bir ilhâd niyetine bağlanmıştır. Buna karşılık çağdaşı Câhiz’e göre İbnü’l-Mukaffa‘, Fars kültür ve inançlarını iyi tasvir etmişse de tenkit gerektiren noktaları vurgulamamış, belki de bu yüzden yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 184-185). Bu durum, gerçek mülhidlerle rakipleri tarafından saf dışı bırakılmak için ilhâd suçuyla itham edilmiş olanlar arasında bir ayırım yapmanın önemli olduğunu göstermektedir. Bir devlet sekreteri olarak siyasetin riskli zemininde görev yapmış olan İbnü’l-Mukaffa‘ın tartışmalı durumuna karşılık Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdülkuddûs gibi şairlerin ilhâdı o kadar tartışmalı değildir. Şüpheci, inkârcı ve bazan ateşperest bir zındık olarak tasvir edilen Beşşâr’a ait şiirlerin Mu‘tezile kelâmcısı Vâsıl b. Atâ tarafından, “Bu kör mülhidin kelimeleri şeytanın en saptırıcı ve aldatıcı ipleridir” şeklinde nitelendirildiği kaydedilmektedir (a.g.e., s. 178-179). Şair Ebû Nüvâs’ın, Beşşâr’a ait şiirlerin Maniheistler’in törenlerinde ibadet kastıyla okunduğunu aktarması ilginçtir (Ahmed Emîn, I, 151; Abdurrahman Bedevî, s. 38). Sâlih b. Abdülkuddûs, açıkça ilhâd propagandası yaptığı için Halife Mehdî-Billâh tarafından idam ettirilmiş, ölüm cezasına çarptırılması istenen Beşşâr ise içkiden dolayı had cezası uygulanırken ölmüştür. Onun mülhidliğinin daha ziyade mutlak bir septisizmle ilgili olduğu, yine Mu‘tezile kelâmcısı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile yaptığı tartışmalardan anlaşılmaktadır (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 181). Şair ve edipler arasında şeriatı hafife alıp ibâhî bir tavır ortaya koydukları için zındıklıkla itham edilenler de vardır. Ebû Nüvâs, Ebü’l-Atâhiye ve Ebü’l-Alâ el-Maarrî bu ithamdan nasiplerini alan ediplerdir; ancak onların yer yer hazcı, yer yer şüpheci sözlerinde mutlak bir ilhâdın

izlerini aramak yerine karamsar bir dünya görüşünün tereddütlerini görmek daha uygun olur. Meselâ Maarrî, Ebü'l-Atâhiye'nin haksız yere zındıklıkla itham edildiğini söylerken Ebû Nüvâs'ı zındıklar arasında saymış, ayrıca kendi zındıklar listesine Hallâc-ı Mansûr'u da dahil etmiştir. Bu durum söz konusu ithamların izâfîliği hususunda yeterli fikir vermektedir. Kendisi de zındıklıkla itham edilen Maarrî'ye göre zındıkların öteki adı dehrîdir; onlar nübüvvete ve kitaplara inanmazlar (Ahmed Emîn, I, 155). İlhâdın gelişmesinde en etkili ismin şair ve kâtip Ebân b. Abdülhamîd olduğu kaydedilmektedir. Ebân gözle görülmeyen cin, melek gibi varlıklara inanmıyordu (Abdurrahman Bedevî, s. 36). Kelâmcı mülhid ve zındıkların en meşhurları ise İbn Tâlût ve Nu'mân'dır. Bunlar mülhidliğe nisbet edilen İbnü'r-Râvendî'nin hocaları olmuşlardır. Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ'nın adı da aynı grupta anılırken onun binlerce hadis uydurduğu belirtilir (a.g.e., s. 38). Diğer bir mülhid olan Ebû Îsâ el-Verrâk cisimlerin ezelîliğine inanan Maniheist bir kelâmcıydı. Hem senevî inançları hem dehrî felsefeyi benimseyen Verrâk'ın da İbnü'r-Râvendî'ye hocalık yaptığı kaydedilmektedir (Hayyât, s. 111).

İslâm dünyasında İbnü'r-Râvendî kadar mülhid nitelemesinin kendisiyle özdeşleştiği bir başka isim yoktur. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile arasından kovulmasının hıncıyla bu ekole cephe almış ve yalan yanlış fikirler isnat etmek suretiyle Faḍîḥatü'l-Muʿtezile adlı bir kitap kaleme almıştır. Esas itibariyle bu eser, Câhiz'in Mu'tezile'yi övüp Şîa'yı yeren Fażîletü'l-Muʿtezile'sine karşı yazılmış, Hayyât'ın el-İntiṣâr'ından anlaşıldığı kadarıyla kitapta Şîa'ya yöneltilen sapıklık ithamlarının aynen, hatta fazlasıyla Mu'tezile için de geçerli olduğu iddia edilmiştir. Mu'tezile çevrelerinde derin yankılar uyandırdığı anlaşılan bu eser, Hayyât'ın Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿalâ İbni'r-Râvendî el-mülḥid adlı kitabını kaleme almasına yol açmıştır. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî, çeşitli eserlerindeki görüşleriyle ilhâda boğulmuş bir sapıktır (a.g.e., s. 11-12). Onun dehrîlik yakıştırmasında bulunduğu Mu'tezile öncüleri ise tam aksine dehriyye ve seneviyyeden olan çeşitli mülhid gruplara karşı reddiyeler yazmışlardır (a.g.e., s. 21). İbnü'r-Râvendî'nin iniş ve çıkışlarla dolu fikir grafiğini doğru tesbit edip yorumlamak çeşitli güçlükler taşımaktadır. Meselâ Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde (s. 193-200), peygamberliği eleştiren ve mûcizelere inancı tabii güçler hakkındaki bilgisizliğe bağlayan Maniheist Ebû Îsâ el-Verrâk'a karşı öğrencisi İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat için ileri

sürdüğü deliller uzun iktibaslar halinde zikredilmektedir. Buna rağmen İbnü'r-Râvendî İslâm dünyasında tanrıtanımaz, materyalist, aklı tek evrensel ölçü kabul eden, bu yüzden peygamberliği gereksiz gören, Kur'an'da çelişkiler olduğunu ileri süren, ilâhî hikmeti ve adaleti inkâr eden bir mülhid, kararlı bir dehrî olarak tanınmaktadır.

İslâm mezhepler tarihinde Berâhime ile peygamberliği inkâr tavrı âdeta özdeşleşmiştir. Meselâ Bâkıllânî, Berâhime'nin temel inançlarını zikrederken onların nübüvveti ilâhî hikmete aykırı bulup inkâr ettiklerini, hac ve oruç gibi ibadetleri gereksiz saydıklarını, aklı yegâne kılavuz gördüklerini belirtmekte, Mu'tezile'nin de benzeri akılcı tavırlara sahip olduğunu söylemektedir (et-Temhîd, s. 96-109).

Eflâtuncu eğilimleriyle şöhret bulan filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin de mülhid olarak tanındığı bilinmektedir. Özellikle onun beş ezelî ilke ile (yaratıcı Tanrı, evrensel ruh, ilk madde, zaman, mekân) açıkladığı metafizik düşünceleri tevhide aykırı görülmüş, ayrıca kendisine nisbet edilen ve içinde nübüvvetin inkâr edildiği fikirler bulunan kitaplar yüzünden mülhid olarak damgalanmıştır. Nitekim peygamberlikle ilgili görüşlerine Aʿlâmü'n-nübüvve adıyla bir reddiye yazan İsmâilî kelâmcısı Ebû Hâtim er-Râzî ismini zikretmeksizin onu ısrarla mülhid olarak anmıştır. Ancak İbnü'r-Râvendî gibi Râzî'nin de inkârcılık ve kaba materyalizm anlamıyla dehrîliğe nisbet edilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir. Buna rağmen gerek Râzî'nin felsefesi, gerekse âlemin ezelîliği veya Tanrı'nın zâtından başka ezelî ilkeler bulunduğu düşüncesi tevhide aykırı görüldüğü için bu düşünceden hareket eden yahut bu fikre ulaşan bütün felsefî kozmolojiler

ilhâd olarak değerlendirilmiştir.

İbn Hazm, İslâm dinine temelden aykırı bulduğu çoğu kozmolojik görüşleri altı kısma ayırmıştır: Bilginin imkânını inkâr etmek; âlemin ezelî olduğunu, yaratanı ve yöneteni bulunmadığını iddia etmek; âlemin ezelî olduğunu ve ezelî bir yöneteni bulunduğunu ileri sürmek; âlemin ezelî veya muhdes olduğu konusunda farklı düşünmekle birlikte yöneticisinin ezelî ve birden çok olduğunda birleşmek; âlemin ezelî olmadığını, tek bir ezelî yaratıcının varlığını kabul edip peygamberliği inkâr etmek; âlemin yaratılmış olduğunu, ezelî ve tek bir yaratıcısı bulunduğunu, peygamberliğin hak

olduğunu kabul ederken bazı peygamberleri inkâr etmek (el-Faṣl, I, 36-37). İbn Hazm'ın bu sıralaması, İslâm kelâmında sapıklık olarak görülen inanç ve telakkilerin derli toplu bir özetidir. Fırkalar ve ekoller açısından ele alındığında bu temel iddiaların İbn Hazm tarafından sırasıyla sofistlere (sûfestâiyye), ateist materyalistlere (dehriyye), Aristocu filozoflara (Meşşâiyye), çeşitli Mecûsî, Maniheist ve Mazdekçi akımlara ve onlarla birlikte Hermetik ve Sâbiî inançlara nisbet edildiği görülmektedir. İbn Hazm, bu fırkaların İslâm dünyasındaki çeşitli uzantılarının toptan tekfir edilmesi ve bu mülhidlerin Kur'an'dan kendilerine göre anlamlar çıkarmasına itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (a.g.e., I, 166-167). Abdülkāhir el-Bağdâdî aynı temel görüşleri on beş grup halinde sıralamaktadır (Uṣûlü'd-dîn, s. 319-322, 329-337). Bu düşünce geleneği içinde âlemi ezelî bir ilk illetin ma'lûlü, yani ezelî bir varlık verme faaliyetinin eseri olarak tanımlayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının tekfir edilmesi de beklenen bir durumdu. Yeni Eflâtuncu İslâm filozoflarının ortaya koyduğu kozmolojik doktrinlerin bâtınî akımlarla benzerlik taşıdığı ve onlarla münasebet içinde bulunduğu düşüncesi, muhtemelen bu filozoflara ait fikirlerin mülhidce ve zararlı bulunmasında rol oynamıştır. Daha sonraki dönemde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'dan çıkardığı ve yer yer felsefî bir dille ifade ettiği bâtınî anlamlar da onun tekfir edilmesine sebep olmuştur. Buna karşılık Bâtıniyye fırkası konusunda hassas olan Sünnî âlemde ve özellikle Türk dünyasında ciddi bir İbnü'l-Arabî ekolünün meydana geldiği de bir gerçektir.

Felsefe konusundaki menfi kanaatlerin esaslı fikirler haline gelmesinden sonra felsefî ilimlerin tahsilini bizzat İslâm'ın emrettiğini ileri süren fakih-filozof İbn Rüşd'ün çabası felsefeye vurulan damganın silinmesinde etkili olmamıştır. Ancak felsefî faaliyetin bir ilhâd ifadesi olmak şöyle dursun dinin bir emri olduğunu savunan Cemâleddîn-i Efgānî'nin başlattığı yeni çığır (Keddie, s. 114), İbn Rüşd'ün sonuçsuz kalmış fikirlerini modern müslümanlar için bir ilham kaynağı haline getirmiştir. Hindistan'ın Aligarh Üniversitesi'nde tabiatçı (natüralist) bir felsefe cereyanını hâkim kılmak isteyen Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarına karşı Arapça'ya tercüme edildiği adıyla er-Red ʿale'd-dehriyyîn başlıklı bir eser kaleme alan Efgānî, natüralist olarak andığı ve eski Yunan materyalizmine dayandırdığı fikirlerin tanrıtanımaz karakteri üzerinde ısrarla durmuştur. Efgānî'ye göre bu fikirlerin modern çağdaki temsilcilerinin özellikle Darwin'in etkisiyle

söz konusu Hintli yazarlar maddeci, tabiatçı ve dehrî olarak adlandırılan tanrıtanımazlara benzemişlerdir (a.g.e., s. 132-139). Bunların, eski İslâm çağında Mısır'da Bâtıniyye adıyla ortaya çıkan ve Kur'ân-ı Kerîm'i te'vil eden tabiatçılardan bir farkı yoktur. Efgānî'ye göre İran'da zuhur eden Bâbîler de Alamut tabiatçılarının bir devamıdır. Osmanlı Devleti, önde gelen bazı ilim ve devlet adamlarının tabiatçılara ait bozuk fikirlere kapılması yüzünden bugünkü kötü duruma düşmüştür. Modern sosyalist, komünist ve nihilistlerin de aynı tabiatçı yolu izledikleri bilinmektedir, bunların idealleri Mazdekçi ideallerle tıpatıp aynıdır (a.g.e., s. 156-160).

Daha sonra Beşir Fuad, Bahâ Tevfik, Abdullah Cevdet gibi Osmanlı yazarlarının materyalist zihniyetine karşı Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî Ertuğrul gibi fikir adamları felsefî mahiyette cevaplar vermişlerdir (bk. BATILILAŞMA [Felsefî Düşünce]). Ancak Türk-İslâm kültür tarihinin Batılılaşma diye nitelenen bu safhası ile Türk ilhâd tarihinin eski safhaları arasında belirgin bir ilişki yoktur. Eskiden Maniheist inançlara mensup olup bunun izlerini devam ettiren Türk topluluklarına Osmanlı literatüründe genel olarak zındık denmiştir. Bunların tabiata, güneşe ve aya taptıkları kaydedilmekte, bu kültürlerin Maniheizm'in kalıntıları olduğu düşünülmektedir. Meselâ II. Bayezid zamanında (1481-1512) Rumeli'de takibata uğrayan Kalenderî dervişleri "ehl-i ilhâd, ferîk-ı zındık ışık tâifesi, râfizî, mülhid" gibi nitelemelerle anılmaktadır. Kendilerini Bektaşîliğe nisbet eden zındık ve mülhidlerden de bahsedilmektedir. Dolayısıyla mülhid, zındık ve râfizî kelimeleri Türk-İslâm kültür tarihindeki sapık inançların ortak adı olmaktadır (Ocak, sy. 12 [1982], s. 509-516).

İlhâda yönelik fikrî eğilimlerin çağdaş Mısır'daki görünümüyle ilgili olarak Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin Kur'an'ın çağdaş yorumuna sokulan "ilhâdî renk" hususunda yaptığı değerlendirmeler ilgi çekicidir (et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, III, 188-189, 198). Zehebî bazan bilim ve modernizm adına, bazan da sapık akımların etkisinde kalınarak yapılan bu te'villerin esas itibariyle dinin temel akîdelerini inkâra vardığına dikkat çekerek Ezher Üniversitesi'nde toplanan bir komisyonun bu tür tefsirler hakkında "dinde ilhâd ve Allah'ın kelâmını tahrif" hükmünü verdiğini kaydetmektedir (ilhâda düşmenin sebepleri hakkında bk. TEKFİR).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "lḥd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "lḥd" md.; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, "Athéisme" md.; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa (nşr. Abdurrahman Umeyre, Edvâʾü'ş-şerîʿa içinde), VIII, Riyad 1397, s. 206-226; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 6, 93-94, 99-101; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 11-21, 57-58, 77-78, 81, 111; Ebû Mutî' en-Nesefî, er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'ḍ-ḍâlleti'l-muḍılle (nşr. Marie Bernand, AIsl. içinde), XVI, Kahire 1980, s. 61, 84-88, 92, 100, 105; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 14, 20-21; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), I, 279; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 141-153, 186-187, 193-200; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 91-145; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 400-411; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 96-113, 148-149; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 319-337; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 36-50, 86-91, 137-141, 165-167; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 94-99; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 235; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 76-77, 88-89, 97-98, 101-103, 108-119, 125-130, 147-151, 157-167, 177-186; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, III, 188-189, 198; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 212-264, 380-402; T. Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 85-87, 117-118, 122, 191-192, 198, 201; Abdülemîr el-A'sem, Târîḫu İbni'r-Rîvendî el-mülḥid, Beyrut 1395/1975, s. 7-10; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 138-161, 240-242; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Beyrut 1980, s. 28-39; N. R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Dīn "al-Afghani", Berkeley 1983, s. 114, 132-139, 156-160; Sâbir Tuayme, el-ʿAḳāʾidü'l-Bâṭıniyye, Beyrut 1406/1986, s. 49-55, 92-98, 242-249;

Muhammed Âbid el-Câbirî, el-ʿAḳlü's-siyâsiyyü'l-ʿArabî, Beyrut 1990, s. 318-322; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındīk',

‘Hâricî’, ‘Râfızî’, ‘Mülhid’ ve ‘Ehl-i Bid’at’ Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, TED, sy. 12, İstanbul 1982, s. 507-520; İsmail Cerrahoğlu, “İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri”, İslâmî Araştırmalar, sy. 5, Ankara 1987, s. 5-8.

İlhan Kutluer

BATI DÜŞÜNCESİ.

İlhâd terimi, son dönem müslüman yazarları tarafından İslâm kültüründeki kavranış şekilleri yanında ateizm karşılığında da kullanılmaktadır. Eski Yunanca’daki theostan türetilmiş olan ateizm (atheism) teorik anlamda Tanrı’nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise sanki Tanrı yokmuş gibi davranmaya götüren görüş olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı kelime Batı’da genellikle “dinsizlik, Allahsızlık” karşılığında kullanılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin çok belirgin bir tanımı, belli bir yaşanış biçimi yoktur. Ateizm, dinî alana ilişkin bir kavramı ifade etmek ve daha çok iman psikolojisiyle ilgili bir durumu konu edinmekle beraber temelde felsefî bir terim olup Batı felsefesi tarihi içinde belli bir yere sahiptir. İslâmî literatürde ise ateizm kavramını tam olarak karşılayan bir kelime bulunmamaktadır. Son zamanlarda kullanılan ilhâd ve dehrî kelimelerinin tarihî anlamları dikkate alındığında içeriklerinin ateizmle tam olarak uyuşmadığı görülür. Türkçe’de teklif edilen tanrıtanımazlık kelimesi de onu oluşturan tanıma kavramı sebebiyle kişiyi yanılgıya sürükleyebilir.

İçinde geliştiği entelektüel ortam, karşı koyduğu dinî inanç veya reddettiği Tanrı fikri dikkate alınarak ateizme farklı anlamlar yüklenebilir. Bazı durumlarda kalıplaşmış düşünme alışkanlıkları, dolayısıyla kavramlarda ve değerlerde mâruz kalınan yozlaşmalar bir kısım düşünürlerin, hatta ahlâk ve iman kahramanlarının ateistlikle suçlanmasına imkân hazırlamıştır. Sokrat’ın halk inançlarında yaşayan tanrılar fikrine karşı çıkarak tek Tanrı düşüncesine yönelmesi ve doğru değerlere sahip bir ahlâkî yaşayışı savunması, Spinoza’nın daha bütünlüklü bir tanrı kavramını ortaya koyması onların ateist olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

Diğer taraftan ateizmi tecrübî verinin ötesinde kalan sahada, özellikle Tanrı

konusunda tam bir bilinemezciliği ifade eden agnostisizmden ayırmak gerekir. Agnostisizme göre metafizik alana ilişkin tezleri ne kabul ne reddetmek durumundayız, Tanrı veya tanrısallık konusunda hiçbir kanıt ileri sürülemez. Aralarında bazı durumlarda sebepsonuç ilişkisi bulunmakla birlikte ateizm nihilizmden de farklıdır. Nihilizm, kendi başına var olabilen hiçbir gerçeklik alanı kabul etmemekte, her türlü ahlâkî normları ve ferdin üzerindeki toplumsal yaptırımları reddetmektedir. Ancak bütün bunlar mutlaka Tanrı'nın yokluğu fikrine dayandırılmayabilir. Vahye dayalı Tanrı inancını mümkün görmeyen, bu yüzden belirlenmiş dinî inanç sistemine itiraz eden deizm de tam anlamıyla ateizm değildir. Zira deizm kelimesinin etimolojik temelinden (Lat. Deus: Tanrı) anlaşılacağı gibi bu doktrinde akla ve insanın tabii melekelerine dayalı olarak bir yüce Tanrı fikri ifade edilebilmektedir. Şu halde ateizm -âdeta karşıt bir iman şeklinde-Tanrı'nın yokluğuna inanan veya akla ve akıl yürütmelere dayanarak Tanrı'nın olmadığına karar veren ve ona göre davranan insanın savunduğu bir görüştür.

Her ne kadar inanç ve inançsızlık konusu kavramlar ve akıl yürütmelerle inşa edilen felsefî bilgiyi aşsa da zaman zaman inançların ifade edilmesinde felsefî bir söyleme ihtiyaç duyulmuştur. Bu da felsefî anlamda temellendirmeler yapmak ihtiyacında olan ateistlerin işine yaramış, onların aynı yapıda karşıt deliller ileri sürmelerine zemin hazırlamıştır. Buna göre evrendeki sebepsonuç ilişkisini, var olmak için kendinden başka bir sebebe ihtiyacı olmayan bir ilk temel sebebe kadar çıkarıp orada durduran, onun da Tanrı olduğunu ileri süren kozmolojik delile karşı sebepler zincirini bu ilk sebepte durdurmayı mânasız bulan, onun da kendisinin dışında bir sebebi bulunması gerektiğini ileri süren görüşlerin ortaya çıkmış olmasını felsefî anlamda olağan karşılamak gerekir. Ayrıca bazı düşünürler, evrenin yaratılmadığını maddenin ezelîliği fikriyle anlatmaya çalışırken de bu kendi kendisine yeten temel sebep delilinden istifade etmişlerdir. Hatta Aristo, evrendeki hareketi açıklamak ve Tanrı fikrini ispat etmek için "ilk muharrik" delilini kullanmıştır; ancak sükûnet kadar hareketin de tabii bir yapıya sahip olduğunu savunan Galileo sonrası bilimsel kozmolojiler için bu görüş anlamını yitirmiştir.

Aslında bu temellendirmelerin üzerinde yer aldığı zemin felsefîdir. Halbuki bu zeminde delillerin ve karşıt delillerin metodolojik karakterleri mahiyet

itibariyle epistemolojik bir sınırın aşılmasına izin vermez. Buradan hareketle ulaşılacak sonuç, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil O'nu ifade eden delillerin geçerliliği ya da geçersizliğidir. Ayrıca insan aklının veri ve imkânlarının mutlak varlık alanı üzerine metafizik bir söylem oluşturmada ne kadar sınırlı bir başarıya sahip olduğu İslâm felsefesinde Gazzâlî'den, Batı felsefesinde Kant'tan beri bilinmektedir. Bu yüzden sadece bilginin sınırları ve ileri sürülen delillerin geçerliliği seviyesinde kalan Tanrı karşıtı eleştirilerin ateizm lehine tezler ileri sürmeye imkân vermeyeceği açıktır. Ayrıca olaylar ve olgular alanıyla kayıtlanan bilim mahiyeti gereği bu tarz bir maceraya atılamaz. Şu halde salt bilimsel alanda kalındığı sürece bu konuda agnostisizmden ileri gitmek ve sonuçta bilimsel bir ateizmden söz etmek imkânsızdır. Ateizmin bütün çeşitlerinde bilimin objektiflik ve mutlaklığı değil süjenin şahsî tutumu belirleyici olmaktadır.

Önemli bir ateizm tezi de "kötülük problemi" dolayısıyla ileri sürülenidir. Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken Tanrı-evren ilişkisi konusunda yapılan değerlendirmelerde Tanrı'nın evrendeki düzenin kaynağı, âhenkli zorunluluğun temeli olduğu fikri üzerinde durulur. Teizme göre yaratılan her şey mutlak hikmet ve adalet sahibi olan ilâhî bir zekânın ürünüdür ve her şey olması gerektiği gibidir. Ateistin bu durumu alt üst edebileceğini düşündüğü karşıt görüşü ise şu soru ile ifade edilir: Tanrı sadece iyilik kaynağı ise dünyadaki bu kötülük nereden gelmektedir? Özellikle David Hume ile birlikte bu sorunun şöyle bir ikileme yol açtığı söylenir: Ya Tanrı mutlak bir güce sahiptir ama kötülüğü ortadan kaldırmak istememiştir, yani O kötü niyetlidir, ya da Tanrı kötülüğün farkındadır ama onu önleyememiştir; bu durumda O'nun gücü sınırlıdır. Ateistler tarafından sıkça gündeme getirilen bu görüşün evrende tesadüfe yer olmadığını, aksine âhenkli bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü savunanlara karşı kullanıldığı da görülür.

Ateistlerin kötülük problemi dolayısıyla ileri sürdükleri çelişki iddiası konuyu belli bir seviye çerçevesinde görmekle ilgilidir. Halbuki başka bir seviyeden bakılıp zorunluluk anlayışı zıtların arkasındaki birlik ve bütünlük açısından değerlendirildiğinde bu çelişki ortadan kalkar. Nitekim kötülüklerle savaşarak uygarlık alanında ilerleyen insanın ve kötülüklere rağmen iyiye yönelip erdemlileşme tekâmülünü tamamlamaya çalışan

ahlâkî kişiliğin durumu ancak böyle anlaşılabilecektir. Buna göre söz konusu çelişkinin,

dinin hedef aldığı ahlâkî hayatın mümkün kılınması bakımından da bir gerekliliği bulunmaktadır. Nitekim dünyada kötülüklerin bulunması, büyük ahlâk ve iman kahramanları açısından nihaî bir inanç buhranına asla yol açmamış, aksine pekiştirici rol oynamıştır.

Ateizmin değerlendirmeleri, çoğunlukla Tanrı'nın varlığına dair akıl yürütmelere bağlı delillendirmelerin geçerliliğini çürütme yönünde gelişmekle birlikte, bazan insanın Tanrı'ya olan inancının onun psikososyolojik yapısının ön gördüğü bir ihtiyaç veya bir teselli olduğu belirtilerek bu inancın bizzat kendisinin bir değer taşımadığı da ileri sürülmüş, böylece psikolojizme dayalı bir şüphecilik ortaya konmak istenmiştir. Meselâ ateizmin öncülerinden Ludwig Feuerbach, dinî hayatı onu yaşayan insan açısından ele alarak teolojinin sırrını antropolojiye indirgemiştir. Buna göre adalet, hikmet ve aşk insan bilincinden kaynaklanan yüklemler olup yine insana ilişkin ideali oluştururlar. Fakat bu nitelikler yeryüzünde bir türlü gerçekleşmediği için "fantastik" denebilecek bir biçimde tanrısallığa yansıtılır. Bu ise insanın hayalî bir varlık adına kendi kendisine yabancılaşması demektir. Şu halde Tanrı'nın reddi insanın kendi kendisine sahip çıkışı olacaktır. Sonuç olarak ateizm gerçek bir hümanizmdir. Karl Marx, Feuerbach'ın görüşlerini benimseyerek insanın insan tarafından sömürülmesi sonucu insanî değerlerin ayaklar altına alındığını, bu değerlerin dinî hurafeler halinde gökyüzüne yansıtıldığını ileri sürmüş, dini halkın afyonu olarak damgalamıştır. Marx Tanrı inancını insanın kendine yabancılaşması olarak görür. Bu yabancılaşmadan kurtulmak için Tanrı'yı inkâr etmek yetmez; yapılması gereken tanrılaştırılan insanın hâkimiyetini sağlamaktır. O halde insan "praxis" içinde kendisinin sebebi olarak yine kendini tanıyacak, emeği sayesinde tabiatı insansallaştırarak özgürlüğünü elde edecektir. Her türlü aşkınlık reddedilmiştir. Tek referans alanı beşerî aklın nüfuz edebileceği tarihtir. Marksizm'in felsefeyi eylem için bir araç düzeyine indirmesi sebebiyle felsefe tarihine haksız yere girdiğini, gerçekte onun bir felsefe olmadığını savunan Étienne Gilson'a göre bu akımın ruhlardan Tanrı kavramını çıkarıp atma çabasında başarısız kalması, Tanrı fikrinin sürekliliğini ve onu yıkmaya çalışan güçlere karşı gösterdiği büyük direnci doğrulamaktadır

(Ateizmin Çıkmazı, s. 40, 50).

Sigmund Freud'un Tanrı inancını iyi, âdil ve güçlü olan babanın himayesindeki çocukluğa nostaljik bir geri dönüş sayan yansıtma teorisi ateizmin başka bir ifadesidir. Aynı şekilde Emile Durkheim de her şeyi sosyolojinin sınırları ve metotları içinde izah ederken yeni bir yansıtma örneği sunar. Durkheim'e göre Tanrı fikri, ferdi aşan toplumun yaptırım gücünü ve işlevini gösteren sembolden başka bir şey değildir. Şu halde korku ve ümidi bize telkin eden aşkınlık Tanrı değil toplumdur.

Aslında bu tip yansıtma teorileriyle Tanrı inancına dair ileri sürülen iddiaların değeri üzerinde fazla durulmaması gerekir. Çünkü söz konusu olan, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine konuşmak değil dindar bir kişinin veya Tanrı fikrini benimsemiş bir toplumun bu inanca veya fikre hangi yolla sahip olduğunun açıklanmasıdır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla ateizme sağlam bir kanıt oluşturma çabası bilimsel açıdan sonuçsuz kalacaktır. Bununla beraber asıl dikkat edilmesi gereken şey, düşünce tarihinde insanı temele alan yaklaşımların yavaş yavaş bu insanı Tanrı fikrinden arındırarak anlamaya çalışmasıdır. Bunlara göre eğer bütün değerlerin temeli ve doğrulayıcısı olarak bir Tanrı'nın varlığı kabul edilirse özgür bir insan tasavvur edilemeyecek, aksine eğer insan özgür ve kendi kendinin efendisi konumuna getirilecek olursa Tanrı fikrinin ortadan kaldırılması gerekecektir. Şu halde hümanizmin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için oluşturulması gereken şey ateizmdir. İşte Friedrich Wilhelm Nietzsche bu tarz bir ateizmin tam merkezinde durmaktadır. Ona göre Tanrı'nın reddedilmesi geri dönülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu suretle bütün klasik değerler doğruluk ve hakikat anlamlarını yitirecek, insan yeni değerler üretmek zorunda kalacak, artık özgürlüğünü bir "üst insan" idealinde ortaya koyabilecek, insanı kendi kendine unutturan din ve metafiziğin yerini bir değer yaratma dinamizmi alacaktır. Zayıflıktan ve onu konu edinen merhametten nefret eden bir ahlâk anlayışının ortaya konduğu bu felsefede üst insan, tam anlamıyla özgür olması yanında sahip olduğu kudretle başkaları için değer koyucu konumunda olan bir efendi veya bir zorba olabilir.

Nietzsche'nin ateist hümanizmine aşırı derecede abartılan bir kibir ve gurur hâkim olmuştur. Bu felsefede üst insan, güç iradesiyle bulduğu ve yarattığı

her şeyi yüceltmekte ve âdeta kendi kendine hamdetmektedir. Bu anlayışın en sonunda merhameti, eşitliği, fedakârlığı ve bütün insanları bir ortak özün kazandırdığı değer bütünlüğü çerçevesinde görmeyi ortadan kaldırarak kuvvete dayalı, kötü bir aristokrasi ortaya koyması veya zorbalıkla gerçekleştiren kaba bir faşizme dönüşmesi kaçınılmazdır. Nitekim bazı düşünürler, Alman tarihinin Hitlerci macerasının bu felsefeden etkilenmiş olabileceği görüşündedir.

Étienne Gilson'a göre özü itibariyle Nietzsche'nin gerçekleştirmek istediği reform, hıristiyan alçak gönüllülük ve uysallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güçleri hürriyet içinde ve en etkili bir şekilde değiştirmektir. Şu halde gerçekten ölmüş olan şey geleneksel hıristiyan ahlâkının tanrısıdır. Yoksa Nietzsche'nin inkârı ne alenen, belki ne de zımnen dünyanın ve insanın yaratıcısını hedef alıyor (a.g.e., s. 14-15).

Jean Paul Sartre'ın ateizminin Nietzsche'ninkinden çok ayrı bir noktada olduğu söylenemez. Şu kadar ki Sartre felsefesi daha tutarlı bir hümanizm sergileme çabası taşımakta, konunun ontoloji ve ahlâk boyutları daha sistematik bir belirginlik arzetmektedir. Sartre için de önemli olan, bağımsız ferdin tam anlamıyla kendini gerçekleştirebilmesi ve mutlak özgürlüğe ulaşabilmesidir. Buna göre insan var oluşu, tanrısal bir zihinde daha önceden tasavvur edilmişlik anlamında herhangi bir genel özün tezahürü olmamalıdır; tam aksine o kendi kendini gerçekleştirmeli, inşa etmeli, özü itibariyle yine kendi kendini meydana getirebilmelidir. Bir başka deyişle bu felsefede öz var oluştan sonra gelmeli, insan özgür projeleri çerçevesinde kendini nasıl yapıyor ise öyle olmalıdır. Bunun için de Tanrı olmamalıdır. Şu halde Sartre için ateizm bir sonuç değil postulattır.

Sartre, inkârını âdeta bir iman kararlılığı içinde felsefesine temel yapmıştır. Varlığın genel yapısı açısından bakıldığında onun temelinde mutlak varlık olan Tanrı'yı görmemek, hem varlığı sebepsiz ve saçma ilân etmek hem de mutlak sayılabilecek değerlerin bulunmadığını söylemek demektir. Bu da insanı temelsiz bir özgürlüğün içine terkeder. Yaratılmamış olan, hiçbir sebebe dayandırılamayan, gereksiz olan bir varlık alanıyla karşılaşma insanda Sartre'ın "bunaltı" adını verdiği bir irkilme ve tiksinme vücuda getirir. Tanrı'nın olmadığı kanaati

sadece büyük bir temelsizlik yaratmamakta, fakat insan davranışlarında bir başı boşluk da oluşturmaktadır. Değerin kendisine bağlı olarak ele alındığı özgürlük haklı kılınmış olmaktan uzaktır. Bu ise Sartre felsefesini bir “sıkıntı felsefesi” haline getirecektir. Sartre’ın Tanrı’sız insanı, tam bir boşluk ve terkedilmişlik içerisinde mutlak bir özgürlükle zincirlendiğini görecektir; buna göre de gerek yaşamakta olduğu dünyaya, gerekse kendine ait her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissedecek; suç, günah, pişmanlık, tövbe, af ve rızânın söz konusu olamayacağı Tanrı’sız bir özgürlük içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğa duçar olacaktır.

Sonuç olarak ateistlerin yaptığı şey, genellikle Tanrı’nın yokluğunu kanıtlamak değil Tanrı’nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu göstermeye çalışmaktır. Halbuki genellikle insanların Tanrı’ya inanmaları her türlü ispattan önce gelir. İnanç ispatın sonucu değil sebebidir (a.g.e., s. 56). Üstelik bugün de pek çok inançlı fizikçi, biyolog vb. bilim adamının bulunması, en azından ilmî zihniyetin Tanrı fikriyle pekâlâ uyuşabildiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. P. Sartre, L’être et le néant, Paris 1943; a.mlf., L’existentialisme [S1] est un humanisme, Paris 1970; Friedrich W. Nietzsche, Le gai savoir, Paris 1950; a.mlf., Ainsi parlait Zarathoustra (trc. Marthe Robert), Paris 1958; R. Verneaux, Histoire de la philosophie contemporaine, Paris 1960; I. Lepp, Psychanalyse de l’athéisme moderne, Paris 1966; P. Foulquié, Dictionnaire de la langue philisophique, Paris 1969; H. Arvon, L’athéisme, Paris 1979; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 162-183; Kenan Gürsoy, Jean Paul Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler, Ankara 1987; Etienne Gilson, Ateizmin Çıkmazı (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1992; “Athéisme”, Encyclopédie philosophique universelle, Paris 1990, I, 178-181.

Kenan Gürsoy

İLHAM

(الإلهام)

Feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi.

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. Hads, keşif, tecellî, vârid ilhama yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir. Sadece bir âyette geçen ilham kavramıyla Allah’ın insan benliğine hem mânevî zaaflarını hem de güçlerini yerleştirdiği belirtilir (eş-Şems 91/8). Müfessirler, Hz. Mûsâ’nın annesine yapılan vahyin doğrudan Allah tarafından kalbine ulaştırılan ilham anlamına geldiğini genellikle kabul ederler. İlham kavramı hadislerde de yer alır. Hz. Peygamber Husayn adındaki sahâbîye öğrettiği duada, “Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et” ifadesi mevcuttur (Tirmizî, “Daʿavât”, 69). Yine Resûl-i Ekrem, Allah’ın kendisine ilham ettiği övgülerle O’na hamdettiğini açıklamış (Buhârî, “Tevḥîd”, 36; Müslim, “Îmân”, 326, 327), “Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunuyorsa o Ömer’dir” demiştir (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, “Enbiyâʾ”, 54; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 23).

İlk defa Şîa’nın aşırı gruplarına mensup Mugīre b. Saîd el-İclî’nin “ism-i a‘zam” sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilham, bazı Şiî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür (Hayyât, s. 110-111; Eş‘arî, s. 50-51). Bundan yaklaşık bir asır sonra Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfîler ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir (Hâris el-Muhâsibî, s. 78; Serrâc, s. 170-

171). İlk devir sûfîleri, Kur'an ve Sünnet'e başvurarak değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhamı sadece itikadî konularda dikkate alırken daha sonra yetişen sûfîlerce ilham, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcıları içinde "ashâbü'l-ilhâm" (ashâbü'l-maârif) adı verilen bir grup, aklî bilginin tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 96). Nitekim Câhiz'in Kitâbü'l-İlhâm adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (Hayyât, s. 123). Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının teşekkül etmeye başlamasından itibaren kelâm literatüründe ilhamın mevcudiyeti ve ifade ettiği bilginin değeri konusuna yer verilmiştir. Bilindiği kadarıyla ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, insana ait bilginin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhamî bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eden çeşitli grupların bulunduğuna dikkat çekmiş ve görüşlerini eleştirmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 6). İbn Fûrek'in ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ve dinî bir delil teşkil etmeyeceğini kabul etmesine karşılık (Şerḥu'l-ʿ Âlim ve'l-müteʿ allim, vr. 10b, 61a) Abdülkāhir el-Bağdâdî, bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini savunmuştur (Uṣûlü'd-dîn, s. 14). Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ilhamî bilgiye büyük önem vermesinden sonra her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcıları onun kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerse de Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir (Şevkânî, s. 415-416).

Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır. Bu hususta en katı tavrı ortaya koyan Mu'tezile âlimleri bile düşünme eylemine geçmesini sağlamak amacıyla Allah'ın insana bazı fikirleri ilham ettiğini, ayrıca O'nun başarıya ulaşmaları için müminlerin kalbine cesaret, yenik düşmeleri için kâfirlerin kalplerine de korku bıraktığını kabul ederler (Eş'arî, s. 264). Âlimlerin önem verdiği husus, velîlere veya müttaki kullara verilen özel anlamdaki ilhamın varlığı ile bunun kesin bilgi kaynağı olup olamayacağıdır. İbn Sînâ, temiz nefislerin

faal akılla ilişki kurabileceğini ve bunun vuku bulması halinde başkalarına gelmeyen bilgilerin bu nefislere feyiz yoluyla akacağını belirterek bunun velîlere gelen ilham olduğunu söyler (Şehristânî, II, 201, 230).

Sûfîlerin yanı sıra Gazzâlî, İbn Haldûn ve Zebîdî gibi âlimler kalbin biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü bulunduğunu kabul ederler. Beş duyu ile dış dünyayı idrak eden insan iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan

bilgiler alabilmesi için her türlü kötülükten arınması ve büyük bir mücâhedeye girişmesi gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allah'tan veya meleklerden bilgiler gelir (İḥyâʾ, III, 143-146, 159; Şifâʾü's-sâʾil, s. 30-31; İtḥâfü's-sâde, VII, 245-246, 263).

İslâm âlimlerinin, gerek herkese verilen umumi gerekse velîlerde ortaya çıktığı kabul edilen hususi ilhamın dinî konularda kesin bilgi kaynağı teşkil etmesi ve delil olarak kullanılmasına ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. 1. İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfîler olmak üzere İbn Sînâ, Abdülkādir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî ve Haydar el-Âmülî gibi âlimler bu görüştedir. Dayandıkları deliller ise şöylece özetlenebilir: a) Allah takvâ sahiplerine bilmediklerini öğreteceğini belirtmektedir. Nitekim bazı âyetlerde, "Allah'tan korkarsanız size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir" (el-Enfâl 8/29); "Allah'tan korkan kimseye O bir çıkış yolu gösterir" (et-Talâk 65/2) buyurmuştur (ayrıca bk. el-Bakara 2/194; el-Ankebût 29/69; el-Hadîd 57/28). b) Hz. Peygamber Allah'tan ilham talep etmiş, ashabına da bunu öğütlemiş, ilmiyle amel edenlere Allah'tan bilgiler geleceğini haber vermiş, şeytanın insana kötülüğe yönelik vesveseler telkin etmesine karşılık meleğin iyiliği ilham ettiğini açıklamış ve ilham meleğinin müminin kalbinde Allah adına nasihat verdiğini bildirmiştir (Zebîdî, VII, 259-260; Reşîd Rızâ, I, 267; VII, 318). c) Ashap ve tâbiîn nesline mensup müttakilere pek çok ilhamın gelmesi bu tür bilginin varlığına ve doğruluğuna bir delil oluşturur. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in doğacak çocuğunun kız olacağını söylediği nakledilmektedir ki bunu ilhamdan başka bir yolla bilmesi mümkün değildir (Zebîdî, VII, 260-261). d) Sâlih kimselere sâdık rüyalar

yoluyla bazı bilgilerin ilham edildiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem sâdık rüyaları nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve vahyin kesilmesinden sonra geride bu yolun kaldığını söylemiştir. Bu ise ilhamın vukuuna ilişkin tecrübeye dayanan bir delildir ve rüyada gelen ilhamî bilginin uyanıklık halinde de gerçekleşmesi mümkündür (İbn Haldûn, s. 22-23; Zebîdî, VII, 262-263). e) Dinin aslı vahye dayandığına göre onun anlaşılabilmesi için Allah'tan gelen bilgilere ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber'le birlikte vahiy kapısı kapandığından geride sadece ilham yolu kalmıştır (Haydar el-Âmülî, s. 458). f) İlâhî emirlere uyan herkes ilhamî bilgilere tecrübe yoluyla ulaşabilir. İlhamî bilgiler ferdî tecrübelere konu teşkil ettiğinden bunları reddetmek isabetli olmaz (Zebîdî, VII, 257). İlhamî bilgileri alan sâlih insanların dünyevî arzulardan yüz çevirip Allah'a yönelmeleri de bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir. 2. İnsan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. Sûfiyye ile onlara tâbi olanların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Delilleri ise şöylece özetlenebilir: a) Kur'an'da insanın doğru bilgiye ulaşmak için başvurması gereken kaynaklar duyular, akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç noktada toplanır. Yine Kur'an'da canlı cansız bütün varlıkları gözlem altına alıp incelemeyi ve akıl yürüterek onların menşei hakkında bilgi üretmeyi emreden, daha sonra da üretilen bilgilerin vahyi teyit ettiğini açıklayan 700'den fazla âyetin mevcudiyetine karşılık ilhamî bilgilerin elde edilmesiyle ilgili açık anlamlı beyanların bulunmayışı bu yöntemin kesin bilgi kaynağı olmadığını gösterir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 313; Zerkeşî, VI, 16). b) Hz. Peygamber'in Allah'tan rüşdünü ilham etmesini istemesi özel anlamda değil genel anlamda bir ilham niteliği taşır. c) İlham kesin bilgi kaynağı olsaydı bu yöntemle elde edilen bilgiler arasında çelişki bulunmaz, farklı din ve mezhepler teşekkül etmezdi (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 61; İbn Fûrek, vr. 10b, 61a). d) İlhamî bilgiler kontrolü mümkün olmayan sübjektif bir nitelik taşır. Bu sebeple ilhamın bilgi kaynağı olduğunu iddia etmek kadar olamayacağını söylemek de mümkündür (İbn Hazm, II, 272; IV, 171; Nesefî, I, 22-23).

İlhamın dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunan görüş nasların yanı sıra akıl ilkelerine daha uygun görünmektedir. İlham

taraftarlarının dayandığı âyetlerde, müttaki ve sâlih kullara dinî hükümlere kaynak teşkil edebilecek bilgi verildiğine dair açık bir beyan mevcut değildir. Bu âyetlerde ilâhî emirlere uyanların Allah yolunda başarılı kılınacakları, nefislerine karşı verdikleri mücadelede yardıma mazhar olacakları ve izledikleri yolun isabetli olduğuna dair müjdelerin işaretlerini bu dünyada alacakları anlatılır. İmâm-ı Rabbânî ile Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî ilhamın hiçbir şekilde helâl, haram, farz, vâcip gibi dinî bir hükme mesnet teşkil edemeyeceğini belirtmişlerdir (Âlûsî, XVI, 17-18). İlhama dair hadislere gelince bunların bir kısmının uydurma olduğu tesbit edilmiştir; "Bildiğiyle amel eden kimseye Allah yeni bilgiler verir" anlamına gelen rivayet bunlardan biridir (Hâris el-Muhâsibî, s. 100). Konuya dair bazı hadisler de isabetsiz şekilde yorumlanmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in özel olarak ilâhî ilhamlara mazhar kılınmış (muhaddes) bir kimse olduğunu belirten rivayet bunlardan biridir. İbn Kuteybe, bu hadiste geçen "muhaddes" kelimesinin "sanki kendisine önceden bildirilmiş gibi, bir şeyi söylediği zaman sezgisinde ve zannında isabet eden kimse" anlamına geldiğini belirtir (Ġarîbü'l-ḥadîs̱, I, 97-98). Nübüvvet müessesesi sona erdiğinden sâlih kullarda ortaya çıktığı kabul edilen ilhamî bilgiyi onların başkasına tebliğ etmekle yükümlü olmadıkları dikkate alınırsa bu tür bilgilerin ferdî dinî tecrübenin ötesinde bir anlam taşımadığı anlaşılır. Şu halde başkasına aktarılamayan, duyu verileri ve rasyonel bilgilerle de kontrol edilemeyen bu tür tecrübelerin genel geçerliliğinin bulunmaması gerekir. Ayrıca ilhamî bilgiyi öne çıkarıp bütün gayretini buna ulaşmak için harcamak, akıl ilkelerinin yanı sıra duyu verilerine dayanan bilgileri ihmal etmek gibi bir sonuç doğurur. Gerçeğe ilhamî bilgiyle ulaşılabileceğini savunanların akıl ve duyu verilerine güvenmedikleri, hatta böyle bir çabayı terketmeyi tavsiye ettikleri bilinmektedir. Kur'an ise insanı objektif bilgi kriterleri olan duyu verilerine ve rasyonel bilgilere yöneltmektedir. Allah'ın her insana iyiliği ve kötülüğü tanımasını sağlayıcı duygular ilham ettiği ise tartışmasız kabul edilmesi gereken bir husustur.

İlhamı konu edinen çeşitli eserler yazılmış olup bazıları şunlardır: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-İʿlâm bi-işâreti ehli'l-ilhâm (Haydarâbâd 1362); Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-İlhâmü'ṣ-ṣâdır ʿani'l-inʿâmi'l-vâfir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 973); Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî, Ḥaddü'l-ḥüsâm fî ʿunuḳı men eṭlaḳa îcâbe'l-ʿamel bi'l-ilhâm (Âlûsî, XVI, 17); Hasan Kâmil Maltavî, eṣ-Ṣûfiyye fi'l-ilhâm (Kahire

1992); Raûf Ubeyd, Fi’l-ilhâm ve’l-iẖtibâri’ṣ-ṣûfî (Kahire 1986); Ahmet İshak Demir, Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlhâm (1993, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lhm” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 256-257; Müsned, III, 116, 349, 354; Buhârî, “Tevḥîd”, 36, “Feżâˀilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, “Enbiyâˀ”, 54; Müslim, “Îmân”, 324-327, “Cennet”, 18, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 23; Tirmizî, “Daˁavât”, 30, 69; Hâris el-Muhâsibî, Risâletü’l-Müsterşidîn (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1988, s. 78, 100; İbn Kuteybe, Ġarîbü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1988, I, 97-98; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1363 hş., s. 460-461; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 110-111, 123; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîˁa, Necef 1936, s. 89-90; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 50-51, 264, 291-292; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 6, 61; a.mlf., Teˀvîlâtü’l-Ḳurˀân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 204a, 327b, 400b, 444b; Serrâc, el-Lümaˁ, s. 170-171; İbn Fûrek, Şerḥu’l-ˁÂlim ve’l-müteˁallim, Murat Molla Ktp., nr. 1827, vr. 10b, 61a; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 96, 313, 343-347; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ẖamse, s. 671; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 14, 15, 27-28; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 272; IV, 171; V, 38-39; Gazzâlî, İḥyâˀ, III, 143-147, 159; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 22-23; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 201, 230; Haydar el-Âmülî, Câmiˁu’l-esrâr (nşr. Cevâd Tabâtabâî), Tahran 1368 hş., s. 449-458; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 16; İbn Haldûn, Şifâˀü’s-sâˀil, s. 22-31; ayrıca bk. neşredenin girişi, tür.yer.; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), VII, 245-263; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 415-416; Âlûsî, Rûḥu’l-meˁânî, XI, 151-152; XV, 87; XVI, 17-19; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 52, 267; VII, 317-320; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne’t-taṣavvuf ve’t-teşeyyuˁ, Beyrut 1982, I, 410-411; Ca‘fer es-Sübhânî, el-Medẖal ile’l-ˁilm ve’l-

felsefe ve'l-ilâhiyyât: Naẓariyyetü'l-maʿrife (nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî), Kum 1411, s. 186-190.

Yusuf Şevki Yavuz

Diğer Dinlerde İlham.

Dinlerde kutsal olanla insanoğlu arasındaki ilişki farklı şekillerde kurulmuştur. İlkel dinlerde büyücü, kabile tabibi veya şamanın beşerî gayretiyle kutsal varlığa ulaşılmaya çalışılırken ilâhî dinlerde bu ilişki genellikle, Tanrı'nın insanlar arasından seçtiği peygamberlere mesajını vahiy ve ilham yoluyla bildirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak vahiy sadece peygamberlere ait iken ilham diğer insanlar için de söz konusudur. Budizm gibi doğrudan vahiy kavramına sahip bulunmayan dinlerde ise bilge kişilerin kutsal varlığın bir nevi ilhamıyla aydınlandığına inanılır.

Dinler tarihinde ilham kavramı, sıradan insanların duyularının ötesinde iradeleri dışında âni bir ruhî tesir altında kalması hali olarak düşünülür. İlham sürecinde Tanrı'nın veya tabiat üstü bir varlığın ferdin ruhuna etkisi, duyularının tamamen devre dışı bırakılmasına değil yönlendirilmesine sebep olur. Bu özellikleriyle ilham, bazı dinlerde olduğu gibi büyücülerin veya şamanların kendi iradeleriyle vecd haline girerek tabiat üstü varlıklardan bir tür bilgi almayı ve kehanette bulunmayı hedefleyen uygulamalarından farklıdır. Hem fenomenolojik açıdan hem dinî inanışa dayalı bir perspektiften bakıldığında ilham ve vahyin kaynaklarının farklı olmadığı görülür, bu da ilham ve vahiy arasındaki sınırın tesbitini güçleştirmektedir. Bu muğlaklık, çeşitli dinlerde belli formülasyonlara bağlanarak çözülmek istenmiştir. Tanrı ve insan arasındaki ayırımın belirgin olduğu Yahudilik, İslâm ve Zerdüştîlik gibi dinlerde ilhamı vahiyden ayıran temel ölçek görmüş olduğu fonksiyondur. Buna göre vahiy, bütün müminleri bağlayan temel şeriat hükümlerini ulaştırırken ilham, yalnızca yol gösterici birtakım tecrübelerin oluşmasına imkân veren derunî bir bilgi türüdür. Tanrı ve insan arasındaki mesafe-yi azaltan, bir açıdan gnostik, mistik ve panteist eğilimli dinlerde ise vahiy kavramı esasen yoktur. Bu dinlerde Tanrı insanlara mesajını cisimleşerek verdiği için geriye yalnızca müminleri doğru yaşamaya sevkeden ilham bilgisi kalır. Diğer bir ifadeyle bu dinlerde vahiy ve ilham kavramları sadece aynı bilgi türünde bir

derecelenme farkını ima eder.

Birçok dinde din adamlarının, hatta diğer müntesiplerin dinî veya dünyevî konularda aşkın bir varlığın etkisiyle ilhama mazhar oldukları anlayışı kabul edilmektedir. Meselâ kutsal kitapları Şruti (vahye dayalı) ve Smriti (geleneğe dayalı) olmak üzere ikiye ayrılan Hinduizm'de birinci tür kitapların Tanrı tarafından "rişi" adı verilen rahiplere vahyedildiğine inanılmakta, gelenek içerisinde şekillenen Smriti koleksiyonunun ise ilhama dayalı olduğu kabul edilmektedir. Milâttan önce VII veya VI. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen Zerdüşt'e de vahiy ve ilham yoluyla Gâthâlar'ın verildiği ileri sürülmektedir. Budizm'in kurucusu Siddhartha Gotama'ya, şimdiki Gaya'da bir tür incir ağacının altında murakabe halinde iken aydınlanmaya eriştiği için "aydınlanan, uyanan" anlamında Buda (Buddha) denilmiştir. İlham kaynaklı olduğu ileri sürülen Buda'nın öğretileri milâttan önce I. yüzyılda Pali metinleri şeklinde bir araya getirilmiştir. Öte yandan eski Yunan'da bazı insanların tanrılardan ilham aldıkları, özellikle şairlerin bu yolla şiir yazdıkları, eski Ortadoğu'nun Ken'ân dininde de tanrıların ilhamına mazhar olmuş peygamberlerin bulunduğu kaynaklardan öğrenilmektedir.

Yahudilik'te ilham, Tanrı'nın Rûhulkudüs aracılığıyla peygamberlerden muhtelif dinî şahsiyetlere kadar bazı insanlara dinî veya dünyevî konularda mesajını bildirmesi şeklinde anlaşılır. Ahd-i Atîk'te ilham, Tanrı'nın ruhunun (II. Tarihler, 20/14-15) veya yalnızca ruhun (Sayılar, 11/17, 25) ilham edilecek şahısların üzerinde olması, bu ruhun kendileri aracılığıyla konuşması (II. Samuel, 23/2) şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca peygamberlerin Tanrı'nın ruhu sayesinde O'nun irade ve amacını öğrendikleri (Mika, 3/8), bu ruhun sevk ve yardımı ile hareket ettikleri (II. Tarihler, 15/1; İşaya, 42/1) bildirilmiştir. Öte yandan Ahd-i Atîk'teki ifadelerde Tanrı'nın ruhu bir insandan diğerine (I. Samuel, 16/14), bir peygamberden ötekine (Sayılar, 11/25; II. Krallar, 2/9-10) hareket etmektedir. Nitekim ölümünden önce Mûsâ'nın üzerindeki ruh da Yeşu'ya geçmiştir (Tesniye, 34/9).

Rûhulkudüs'ün doğrudan ilâhî ilhamla alâkalandırılması Rabbinik döneme aittir. Yahudi geleneğine göre Tevrat, Tanrı tarafından Mûsâ'ya aracısız vahyedilmişken Ahd-i Atîk'teki diğer kanonik metinler Rûhulkudüs'ün

aracılığıyla ilham edilmiştir. Bir metnin kanonik sayılması Rûhulkudüs'ün yardımıyla kaleme alınması şartına bağlanmış (Song of Songs Rabbah, 1/1, 5; The Tosefta, Yadayim, 2/14), ayrıca kutsal ruhun gücünün her peygambere eşit seviyede verilmediği bildirilmiştir. Haggay, Zekarya ve Malaki gibi son peygamberler öldüğünde Rûhulkudüs'ün İsrâil'den ayrıldığı belirtilerek (Yoma 9b) İsrâiloğulları arasında nebevî ilhamın bittiğine işaret edilmiştir.

Yahudilik'te Rûhulkudüs nübüvvetin gücü olarak tanımlanmakla birlikte hıristiyanların benimsediği mânada kutsal ruh gibi, yani Tanrı'dan ayrı ilâhî mahiyeti bulunan bir kişilik olarak algılanmamıştır. Onunla ilgili ifadeler rabbilerin monoteist düşünceleri içinde değerlendirilmiştir. Nitekim Judah Halevî, Rûhulkudüs'ün Tanrı'dan müstakil bir varlığının bulunmadığını (The Kuzari, s. 87), peygamberlerin vahiy alırken, diğer mistik şahsiyetlerin ise ilhama mazhar olurken Rûhulkudüs tarafından çepeçevre sarıldıklarını (a.g.e., s. 220-222) ifade etmiştir. Mûsâ b. Meymûn, vahyin alınış şekillerine göre nübüvveti on bir mertebeye ayırmış, Rûhulkudüs'ün ilhamıyla gerçekleşen bilgilenmeyi alt seviyelerde göstermiştir.

Ahd-i Atîk'teki Mezmurlar, Süleyman'ın Meselleri, Neşîdeler Neşîdesi, Daniel, Eyub ve Tarihler (Ketubîm diye adlandırılan kitaplar) Rûhulkudüs tarafından ilham edilmiştir. İbn Meymûn, söz konusu ilhamın keyfiyetini de şahsın uyanıklık halinde ve duyuları açıkken kendisini bir gücün etkisi altında hissederek dinî ve dünyevî konularda konuşmaya zorlanması şeklinde açıklamıştır (Delâletü'l-ḥâʾirîn, s. 436-443).

Yahudilik'te ilham sadece peygamberlerle sınırlı kalmamış, Rûhulkudüs diğer insanlara da aracı olmuş, onlar da bu kabiliyetleriyle istikbale dair kehanetlerde bulunmuşlardır (The Babylonian Talmud, Moʿed, ʿErubin, 64b). Bunun da ötesinde Midraş geleneğinde cemaat halinde Tevrat'ı öğretenlere, mitzvah emirlerinden birini yerine getirenlere kutsal ruhun ilhamı vaad edildiği gibi, belli merhaleleri katetmeleri suretiyle mistik kimselerin de ilhama mazhar olabilecekleri ileri sürülmüştür (Song of Songs Rabbah, 1/1, 5). Hatta İsrâiloğulları'nın Rûhulkudüs'ün gücüyle yönlendirildiklerine inanılmıştır. Ayrıca dinî merasimlerde coşku içinde bulunan cemaatin vecd halini yaşarken de Rûhulkudüs'ün etkisinde bulunabileceği kabul edilmiştir.

Hz. Îsâ'nın şahsında gerçekleşen vahyin dışında Hıristiyanlık'taki ilham, Tanrı'nın mesajını kutsal ruh aracılığıyla Kitâb-ı Mukaddes yazarları da dahil olmak üzere dilediği insanlara bildirmesi şeklinde tanımlanabilir. Ahd-i Cedîd'de "nefeslenmek, üflemek" ve "nefes, ruh" anlamlarına gelen Grekçe pneuma kökünün türevi kullanılarak kutsal metinlerin Tanrı tarafından ilham edilmesi teopnevstos terkibiyle bir yerde ifade edilmiş (Timoteos'a İkinci Mektup, 3/16), ilhamda Rûhulkudüs'ün rolü de, "Çünkü peygamberlik asla insanın iradesiyle gelmemiştir, fakat insanlar Rûhulkudüs tarafından sevkolunarak Tanrı'dan söylediler" (Petrus'un İkinci Mektubu, 1/21) şeklinde dile getirilmiştir. Rûhulkudüs'ün ilhamı "Rûhulkudüs'le söylemek" (Markos, 12/36), "Rûhulkudüs'le dolu olmak" (Luka, 1/15-17), "Sizde söyleyen Rûhulkudüs'tür" (Matta, 10/20; Markos, 13/11) diye de ifade edilmiştir.

Hıristiyanlık'ta vahiy anlayışı Hz. Îsâ'ya temellendirilmiştir. Tanrı gizli iradesini Îsâ'da bilinir hale getirmiş (Efesoslular'a İkinci Mektup, 1/9), kelâmı onun bedeninde ete, kemiğe bürünmüş ve insanların arasına inmiştir (Yuhanna, 1/14). Îsâ, çarmıha gerildikten sonra tekrar diriltildiğinde havârilerini Tanrı'yı ve kendisini temsil eden ruhla kendi mesajını tebliğ etmek üzere görevlendirmiştir (Matta, 28/19-20). Dolayısıyla Îsâ'dan sonra havârilere ve kiliseye bağlı faaliyet gösteren ve peygamber olarak adlandırılan kişilere ilhamın getirilmesine kutsal ruh aracılık etmiştir. Kutsal ruhun kiliseyi de kontrolü altında tuttuğuna inanılmaktadır (Yuhanna, 14/26; Resullerin İşleri, 5/32).

Resullerin İşleri kitabında, kutsal ruhun sadece peygamberlere değil diğer insanlara da gelerek tesirde bulunduğu görülmektedir. Petrus'un konuştuğu ikinci Pentikost bayramında Tanrı'nın ruhu orada bulunan herkesin üzerine gelmiştir (Resullerin İşleri, 10/44). Luka, Tanrı'nın ruhunun bu tür faaliyetini insanlar için bir nevi ilâhî mevhibe olarak kabul etmiştir (Resullerin İşleri, 6/3; 8/4-8; 11/24; 15/32).

Pavlus, "Bunları insanî hikmetin öğrettiği sözle değil, ancak ruhanî şeyleri ruhanî sözlerle birleştirerek ruhun öğrettiği sözle söylüyoruz" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 2/13) şeklindeki ifadesiyle peygamberlik için Tanrı'nın ruhunun yardımını gerekli görmüştür. Petrus da kutsal ruhun

nübüvvetteki önemli rolüne dikkat çekmiş (Petrus'un İkinci Mektubu, 1/20-21), kutsal metinlerin yazarlarının yegâne kaynaklarının baba Tanrı ve Îsâ Mesîh'i temsilen gelen kutsal ruh olduğunu belirtmiştir.

Kilise babalarından Romalı Aziz Clement kutsal metinlerin Rûhulkudüs'ün etkisi altında yazıldığını, havârilerin misyonlarını da ondan aldıkları güçle yerine getirdiklerini söylemiştir. Irenaeus, Rûhulkudüs'le kilise arasındaki hayatî ilişkiyi vurgulamış, Origenes Adamantius kutsal metinlerin gerçek yazarının Tanrı olduğunu, yazarlara ilhamı Rûhulkudüs'ün ulaştırdığını, Rûhulkudüs'ün farklı seviyelerde ilhamda bulunabileceğini belirtmiştir.

II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965), Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in tamamen kutsal ruhun ilhamıyla yazıldığı için kutsal ve kanonik kabul edildiği, kutsal ruh tarafından ilham olunarak kiliseye tevdi edilmekle birlikte gerçek yazarının Tanrı olduğu belirtilmiştir. Metinlerin kaleme alınmasında Tanrı beşer yazarları seçmiş, onların kabiliyetlerini kullanarak kutsal ruhun aracılığıyla insanlığın kurtuluşu için kendi mesajını bu metinlere koymuştur. Ancak aynı seviyede ilham olundukları halde yazarların farklı metinler çıkarmaları, onların farklı kültür çevrelerinde değişik edebî üslûba sahip bulunmalarıyla açıklanmıştır. Bu konsilde kutsal metnin Rûhulkudüs tarafından ilham edildiği haliyle anlaşılabilmesi için metnin muhtevasının bütünlüğüne dikkat etmek, onu kilisenin yaşayan geleneği içinde ve hıristiyan inancının hakikatlerine dikkat ederek okumak şeklindeki üç şart ileri sürülmüştür. Metnin anlaşılması için ileri sürülen şartlar ilham hadisesine, metinlerin kanonizasyonuna ve kilise arasındaki ilişkilere açıklık kazandırmaktadır. Çünkü Îsâ'nın yeryüzündeki bedenini temsil eden kiliseye baba Tanrı'yı ve oğul Tanrı'yı (Îsâ) temsilen kutsallık veren Rûhulkudüs'tür. Protestan kiliseleri, kutsal ruhun kutsal metinlerin ilham edilmesi ve kiliseye kutsallık kazandırmasındaki rolünü benimsemekle birlikte Kitâb-ı Mukaddes'teki her metnin yazarının aynı seviyede ilham aldığını kabul etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

The Babylonian Talmud, London 1935-78, Mo‘ed, ‘Erubin, 64b, Yoma 9b; Song of Songs Rabbah, An Analytical Translation (trc. J. Neusner), Atlanta 1989, 1/1, 5; The Tosefta, Sixth Division: Tohorot (trc. J. Neusner), Atlanta 1990, Yadayim, 2/14; İbn Meymûn, Delâletü’l-ḥâ˒irîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 436-443; J. Halevi, The Kuzari (trc. H. Hirschfeld), New York 1964, s. 87, 220-222; Early Christian Fathers (ed. ve trc. H. Bettenson), New York 1969, s. 30-32, 83-87; R. F. Collins, “Inspiration”, The New Jerome Biblical Commentary (ed. R. E. Brown v.dğr.), Avon 1991, s. 1026-1027; G. Chapman, Catechism of the Catholic Church, Avon 1994, s. 30-31, 170-171; Rivka G. Horvitz, “Ruah Ha-Kodesh”, EJd., XIV, 364-368; J. Strahan, “Inspiration (Protestant)”, ERE, VII, 346-350; E. L. van Becelaere, “Inspiration (Roman Catholic)”, a.e., VII, 350-352; A. S. Geden, “Inspiration (Hindu)”, a.e., VII, 352-354; David Carpenter, “Inspiration”, ER, VII, 256-259; Alisdair Heron, “Holy Spirit”, Encyclopedia of Early Christianity, New York 1990, s. 429-431.

Mustafa Sinanoğlu

İLHÂMÎ

(إلهامي)

Osmanlı padişahlarından III. Selim'in şiirlerinde kullandığı mahlas

(bk. SELİM III).

İLHÂMÎ, Abdülvehhâb

(عبد الوهّاب إلهامي)

(1773-1821)

Boşnak asıllı mutasavvıf-şair.

Teşany (Tešanj) kadılığına bağlı Jepçe (Zepče) kasabasında (Bosna-Hersek) doğdu. Asıl adı Abdülvehhâb, mahlası İlhâmî'dir. Babasını ve annesini çok küçük

yaşta kaybetti. Öğrenimini Jepçe ve Teşany kasabalarında tamamladı. Fojnica'ya bağlı Jivçiçi (Zivčići-Vukeljići) köyündeki Nakşibendî Tekkesi şeyhi Hüseyin Baba'ya intisap edip hilâfet aldıktan sonra İstanbul'a giderek bir süre orada ikamet etti. Jepçe'deki Ferhâdiye Camii'nde imam ve hatiplik görevinde bulundu. Yöneticilerin bölgedeki halk ve aydınlara zulmettiğini ve toplumdaki düzensizlikleri dile getirdiği için Bosna Valisi Celâleddin Paşa tarafından Travnik kasabasına çağrılarak kalede idam edildi.

İlhâmî halk tarafından velî olarak kabul edilmiş, kabri üzerinde yaptırılan türbe ziyaretgâh haline gelmiştir. 1959'da bölgede yapılan restorasyon çalışmaları sırasında türbe yıkılmış, naaşı Potur Mahala'da yapılan türbeye nakledilmiştir. Türbenin 1992-1996 Bosna savaşından sonraki durumu hakkında bilgi edinilememiştir.

Eserleri. Arap harfleriyle yazılmış Boşnak edebiyatının (Alhamiyado) kurucularından olan İlhâmî eserlerinin büyük bir kısmını Türkçe, bir kısmını Arapça ve Arap harfleriyle Boşnakça (Alhamijado) yazmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Tuhfetü'l-musallîn ve zübdetü'l-hâşiîn. Dinî ve ahlâkî konulara dair Türkçe bir eser olup üç bölümden meydana gelmektedir. 1216'da (1801) yazılan ve tek nüshası Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 4509) eser hakkında Muhammed Hacıyamakoviç (Ilhamija-Zivot i Djelo, s. 27-33) ve Kasım Dobraça (bk. bibl.) tarafından birer çalışma yapılmıştır. 2. İlmihâl. İbrahim Kemura

tarafından Glasnik Vrhonog Islamskog Starjesinstva dergisinde “Ilmihal Abdul Vehap Ilhamije na Bosanskom jeziku” adıyla neşredilmiştir (XXXVIII/1-2 [Sarajevo 1975], s. 29-43). 3. Divan. Eserin Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde bulunan 1259 (1843) tarihli nüshasında (nr. 3056) dört Arapça, on bir Boşnakça, otuz sekiz Türkçe şiir bulunmaktadır. Eserin aynı kütüphanede iki yazmasının daha mevcut olduğu kaydedilmektedir (nr. 3025; Priv. br. nr. 51). Kasım Dobraça’nın Visoko kasabasındaki tekkede bulduğu bir şiir mecmuasında İlhâmî’nin divanında bulunmayan bazı şiirleri yer almaktadır. Onun bir kısım şiirleri de Aliya Beytiç’in özel kitaplığındaki mecmuada (Orijentalna Zbirka u Biblioteci Ing. Alije Bejtića, Zepcaka, mecmua, nr. 168) yer almaktadır. Bu mecmuaya dayanarak İlhâmî’nin Sarf ve Bosansko-Turski Rjecnik sa Razgovorima (Boşnakça-Türkçe sözlük) adlı iki eserinin daha olduğu belirtilmektedir (İlhâmî’nin eserlerinin yazma nüshaları için bk. Hadžijamaković, Ilhamija-Zivot i Djelo, s. 34-35, 161-162).

İlhâmî’nin bazı Boşnakça şiirleri Mehmed Kapetanoviç ve Seyfeddin Kemura-Vladimir Ćorović (bk. bibl.) tarafından yayımlanmıştır. Türkçe ve Arapça şiirlerinin bir kısmını Muhammed Hacıyamakoviç Boşnakça’ya tercüme etmiş (Anali GHB, XIII-XIV [1987], s. 85-92), daha sonra bunları müstakil bir kitap halinde Ilhamija-Zivot i Djelo (s. 45-160) adıyla yayımlamıştır (bk. bibl.). Reşad Kadiç’in Ilhamijin Put u Smrt (İlhâmî’nin ölüme giden yolu) adlı romanı onun hayatını konu almaktadır (Todorovac, XL/2 [1977], s. 190-199).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak, Istočno Blago, Sarajevo 1897, II, 219-221, 227-228, 230-232, 236-238; Scheich Seifuddin Kemura - Viladimir Ćorović, Serbokroatische Dichtungen Bosnicher Moslims aus dem XVII., XVIII und XIX. Jahrhundert, Sarajevo 1912, XVIII, 38-45; Mehmed Handzić, “Ilhamija Žepčak, Muslimanski Pjesnik iz Bosne na Hrvatskom Jeziku Koncem XVIII. i Početkom XIX. Vijeka”, Narodna Uzdanica-Kalendar za God. 1942, Sarajevo 1941, s. 148-161; Muhamed Hadzijahić,

“Starija Književnost, Muslimanska Tradicija”, Knjizevna Bosansko-Hercegovačka Hrestomatija, Sarajevo 1974, I, 219-312; Muhamed Huković, “Kritički Tonovi Alhamijado Pjesništva”, POF, XXXIX/1990 (1989), s. 201-210; a.mlf., “Ilhamija Abdulvehhab Sejjid”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1988, V, 496-497; Muhamed Hadzijamaković, Ilhamija-Zivot i Djelo, Sarajevo 1991; a.mlf., “Nekoliko Pjesama iz Ilhamijina Divana”, Anali GHB, XIII-XIV (1987), s. 85-92; Mehmed Mujezinović, “Turski Natpisi u Travniku i Njegovoj Okolini”, POF, XVI-XVII (1966-67), s. 213-306; Kasim Dobrača, “Tuhfetul-Musallîn ve Zubdetulhaši’in od Abdul-Vehhaba Žepčevije Ilhamije”, Anali GHB, II-III (1974), s. 41-69; Ibrahim Kemura, “Ilmihal Abdul Vehab Ilhamija na Bosanskom Jeziku”, Glasnik VIS, XXXVIII/1-2 (1975), s. 29-43; Ejub Todorovac, “Od Bašeskije do Ilhamije, Rešad Kadić: Posljednji Bašeskijin Zapis i Ilhamijin Put u Smrt”, a.e., XL/2 (1977), s. 190-199; Muhamed Zdralović, “Abdulvehab Ibni Abdulvehab Žepčevi-Bosnevi (Ilhamija)”, Anali GHB, V-VII (1978), s. 127-144.

Amır Ljubović - Muhammed Aruçi

İLHÂNÎ TAKVİM

(bk. TAKVİM).

İLHANLILAR

(1256-1353)

İran'da kurulan bir Moğol devleti.

Kurucusu Cengiz Han'ın torunu Hülâgû'dur. Moğol Büyük Hanı Mengü (Möngke) 1253 yılında kurultay kararı ile kardeşi Hülâgû'yu İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu'yu ele geçirip buraları kendisine tâbi bir "ilhan" (il+han "bölge hükümdarı") olarak idare etmek üzere görevlendirdi. Bu suretle başşehri Tebriz olmak üzere İran'da kurulan (1256) ve 1295 yılından itibaren tam bağımsız hale gelen devlet, Hülâgû'nun taşıdığı ilhan unvanına nisbeten İlhanlılar adıyla anılmıştır.

Mengü büyük hanlığa seçildiğinde (1251) Moğollar Yakındoğu'ya tam anlamıyla hâkim değildi ve Hülâgû'yu batıya yollarken Mengü öncelikle bunu

gerçekleştirmesini istiyordu. Hülâgû yaklaşık 130.000 kişilik ordusuyla Karakorum'dan yola çıktığında planı, o güne kadar Sultan Melikşah ve Hârizmşah Alâeddin Tekiş dahil birçok hükümdarın alamadığı Alamut Kalesi'ni almak ve arkasından Abbâsî Devleti'ni yıkmaktı. Önce ele geçirdiği şehirlerde Büyük Han Mengü adına para bastırıp (1254, 1255) Moğol hâkimiyetini yaydığını, 1256'da Alamut Kalesi'nin fethinden sonra ise bastırdığı paralara kendi adını da koydurup (resim için bk. DİA, XVIII, 474, 475) ilhanlığını kurduğunu dünyaya duyurdu. 1258'de Bağdat'ı zaptederek Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırdıktan sonra Irak, Azerbaycan ve Suriye'yi ele geçirdi; ayrıca 1243 Kösedağ Savaşı'ndan itibaren Moğol hâkimiyeti altına girmiş olan Anadolu'yu da daha sıkı biçimde baskı altına aldı. Ancak ağabeyi Mengü'nün ölümü münasebetiyle Karakorum'a gittiği sırada Ketboğa Noyan kumandasındaki ordusu Filistin'de vuku bulan Aynicâlût Savaşı'nda Memlük Sultanı Kutuz tarafından bozguna uğratıldı (3 Eylül 1260) ve Fırat kıyılarına kadar çekilmek zorunda kaldı. Böylece görülmemiş zulüm, katliam ve yıkımlarla gerçekleştirilen İslâm dünyasını istilâ hareketi Mısır ve Mağrib'e ulaşamadan sona erdi; Suriye, Filistin ve

Kuzey Irak da tahliye edildi. Hülâgû öldüğü zaman (8 Şubat 1265) İlhanlı Devleti'nin sınırları Amuderya'dan Fırat'a ve Kafkasya'dan Belûcistan'a kadar uzanıyor, Anadolu Selçuklu Sultanlığı ile küçük Ermenistan Krallığı da bağımlı devletlerini oluşturuyordu.

Hülâgû'nun ölümünden sonra yerine İlhanlı Kurultayı tarafından büyük oğlu Abaka seçildi; ancak ilhanlığı Büyük Han Kubilay tarafından onaylanıncaya kadar beş yıl süreyle resmen tahtına oturamadı. Abaka da babası gibi Budist olmakla beraber siyasî amaçlarla hıristiyanlara yaklaştı ve Avrupa ülkeleriyle ilişkilerini geliştirdi; mücadelesini ise doğuda Çağatay, batıda Altın Orda ve müttefiki Memlük devletleriyle sürdürdü. Memlük Sultanı I. Baybars'ın Anadolu'ya girmesi ve Elbistan Savaşı'nda İlhanlı ordusunu yenmesi üzerine (1277) çıktığı Anadolu seferinde, Baybars'ı davet eden Selçuklu ümerâsına olan kızgınlığı sebebiyle binlerce insanı öldürtmüş, büyük dedesi Cengiz ve babası Hülâgû gibi müslümanların hâfızalarında yıllarca silinmeyen bir iz bırakmıştır. Abaka'nın İlhanlı devlet teşkilâtının kurulması ve gelişmesinde hizmeti büyüktür. Hızla yayılan İslâmiyet'e karşı atalarının âdet ve geleneklerini korumaya çalışan Abaka'nın 1282 yılında ölümünden sonra yerine kardeşi Teküder (Tekûdâr) geçti ve ihtidâ ederek Ahmed Teküder adıyla tanındı. Tahta çıkmasından iki yıl sonra, ilk günden beri kendisine karşı saltanat mücadelesi veren Abaka'nın büyük oğlu Argun tarafından tahttan indirilerek öldürüldü. Müsrif bir hükümdar olan Argun Han'ın taleplerini karşılayabilmek maksadıyla veziri Sa'düddevle'nin yeni vergiler koyması ve yakınlarını devlet hizmetine alması huzursuzluklara yol açtı. Argun'un genç yaşta ölümü üzerine toplanan kurultay kardeşi Geyhatu'yu hükümdar seçti (1291). Geyhatu, Anadolu'da İlhanlı yönetimine karşı başlatılan ayaklanmaları bastırmak için yeni kuvvetler gönderdi ve başta Karamanoğulları olmak üzere Türkmenler'e ağır darbeler vurdu. Onun döneminde İlhanlı-Memlük mücadelesi devam etti. Geyhatu'nun eğlence düşkünü ve müsrif olması sebebiyle devletin malî gücü zayıfladı. Bunun üzerine Vezir Sadreddin Ahmed el-Hâlidî, Çin'deki uygulamaları örnek alarak kâğıt para bastırıp madenî paraları yasakladı; ancak bu yenilik, halktan tepki gelmesi ve ekonomik hayatta buhran başlaması sonucu dört ay sonra kaldırıldı (1294). Geyhatu Budist olmasına rağmen müslüman eşinin etkisiyle İslâm'a karşı hoşgörülü idi. 1295 başlarında Geyhatu'nun sefih yaşantısından memnun olmayan bazı devlet adamları, onun Cengiz yasasını

ihlâl ettiği gerekçesiyle Hülâgû'nun torunlarından Baydu'yu tahtı ele geçirmeye kışkırttılar. 24 Mart'ta Geyhatu öldürüldü; ancak yerini alan Baydu da 4 Ekim'de yine bazı devlet adamlarının desteğiyle saltanata gelen Argun'un oğlu Gāzân tarafından öldürtüldü.

Daha önce 100.000 askeriyle birlikte müslüman olduğu için Gāzân Mahmud Han adıyla tahta çıkan Gāzân İslâmiyet'i devletin resmî dini haline getirdi. Fakat buna rağmen Anadolu'da halk daha fazla ezilmiş ve perişan edilmiştir. Çin'deki büyük hanlığa tâbi olmaktan çıkan ve sadece kendi adına hutbe okutup para bastıran Gāzân Han önce maliyeyi ıslahla işe başladı ve bunu askerî alanda aldığı tedbirler izledi. Bu maksatla kumandanlara dirlik (hizmet karşılığında belirli miktarda toprak) verdi. Posta teşkilâtını ıslah için menzilhâneler yaptırarak ulakların buralarda dinlenmelerini ve ihtiyaç gidermelerini sağladı; böylece onların halkı tâciz etmelerini engelledi ve âdeta soygun derecesine ulaşan vergileri düzene koyarak halkın gelir seviyesinin yükseltilmesi için çalıştı. Siyasî bakımdan ise Anadolu valiliği meselesinden kaynaklanan Baltu ve Sülemiş isyanlarını bastırdı. Bu iki isyan, Anadolu'daki Moğol valilerinin bu tarihten itibaren ikballerini gittikçe kuvvetlenen Türkmenler'e bağlamış olduklarını göstermektedir. Gāzân Han, atalarının Memlükler karşısındaki yenilgilerinin intikamını almak için Papa VIII. Boniface'ye mektup yazarak hıristiyan devletlerinin desteğini sağlamaya çalıştıysa da sonuç alamadı ve o da Dımaşk yakınlarında bozguna uğradı (702/1303).

Gāzân Han'ın 1304'te ölümüyle yerini kardeşi Olcaytu aldı. Olcaytu, ağabeyi gibi muktedir bir kişiliğe sahip olmadığı halde onun kurduğu sistem ve siyasetleri takip ettiği için ülkedeki huzur ve güvenin sürmesini sağladı. Memlük düşmanlığının yanında Avrupa'ya yaklaşırken Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin yerini alan Türkmen beyliklerine karşı Bizans'ın yardımına gitti ve II. Andronikos Palaiologos'un kızı ile evlendi. Bu arada Kazvin ile Tebriz arasında Sultâniye adlı bir şehir kurdu ve devlet merkezini buraya nakletti. Gāzân Han zamanında bir dünya tarihi yazmakla görevlendirilmiş olan devlet adamı ve tarihçi Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî eserini tamamlayarak Sultan Olcaytu'ya sunmuştur.

1316 yılında Olcaytu'nun ölümü üzerine tahta henüz çocuk yaştaki oğlu

Ebû Said Bahadır Han çıktı. Hükümdarın tecrübesizliğinden ve onun atabegi Emîr Sevinç'in ölümünden istifade eden Vezir Tâceddin Ali Şah, idareyi eline aldı. Beylerbeyi görevine getirilen Emîr Çoban Anadolu'da ortaya çıkan isyanları bastırdı. Altın Orda ve Çağatay hanlıklarından gelecek tehlikeler bertaraf edildi ve böylece doğuda Gazne şehrine, kuzeyde Terek nehrine kadar uzanan topraklarda hâkimiyet sağlandı. Memlükler ile yıllardır devam eden mücadeleye 1323'te yapılan bir antlaşmayla son verildi. Bu sırada Ebû Said ile Emîr Çoban'ın arası açıldı ve sultan, başarılı hizmetler veren Çoban ailesini ihanetle suçlayarak bütün fertlerinin öldürülmesini emretti. Emîr Çoban, o sırada Anadolu valisi olan oğlu Timurtaş'ın Türkmenler'le birleşerek sultana karşı mücadele etme fikrine katılmadığı için bu hatasını hayatıyla ödemiştir. Ebû Said'i bu haksız kararı almaya iten sebep, Emîr Çoban'ın evli kızı Bağdat Hatun'a âşık olması ve bu münasebetle sarayda çeşitli entrikaların çevrilmesidir. Ebû Said, babası Olcaytu zamanında devletin âdeta resmî mezhebi haline gelen Şiîliği terkederek Sünnîliği seçmiş ve İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştır. İlhanlı hükümdarlarının en büyüklerinden olan Ebû Said 1335 yılında henüz otuz yaşında iken ölmüş veya zehirlenerek öldürülmüştür (bk. BAĞDAT HATUN).

Ebû Said'in vâris bırakmadan ölümü İlhanlı Devleti'nin parçalanmasına ve yerini mahallî hânedanların almasına yol açtı. Ümerâdan Bağdat Hatun'un eski kocası Hasan-ı Büzürg ve Emîr Çoban'ın oğlu Hasan-ı Kûçek, şehzadeler arasındaki taht kavgalarından faydalanarak dilediklerini tahta çıkarmaya başladılar. Sonunda İlhanlı Devleti'nin hâkim olduğu topraklarda Celâyirliler, Karakoyunlular, Muzafferîler, Horasan Serbedârîleri ve Eratnaoğulları gibi hânedanlar kuruldu.

İlhanlı Devleti'nin idarî, malî, askerî ve hukukî müesseseleri incelendiği zaman Moğollar'dan önce Türkistan'da geliştirilen Türk devlet sistemiyle karşılaşılır. Zira bu sistem, daha Cengiz Han zamanında Moğollar'a hocalık ve müşavirlik yapmış olan Uygur ve Hârizm Türkleri aracılığıyla benimsenmişti. İlhanlılar'ın bu sistemi, kendilerinden sonra Yakındoğu'da devlet kuran hânedanlara ve nihayet Osmanlılar'a kaynak oluşturmuştur. İlhanlı idare sisteminin temelini teşkil eden divan, vezirlik, nâiblik ve beylerbeyiliği gibi kurumlar, Selçuklular'da görüldüğü gibi kısmî değişikliklerle Osmanlılar'da da yaşatılmıştır. Hükümdarın tahta çıkışında

saçı saçılır ve şehzadelere, noyanlara, diğer ümerâya hil‘atler, askerlere de bahşiş dağıtılırdı; meselâ Ahmed Teküder tahta çıktığı zaman her askere 120 dinar verilmişti. Bu uygulama Osmanlılar'da "cülûs bahşişi" şeklinde devam etmiştir.

Hükümdarla vezirin görev ve sorumlulukları İlhanlılar'da kesin çizgilerle ayrılmamıştı. Sâhib-dîvân unvanını kullanan ve sivil idarenin başında bulunan vezir malî işlerin sorumluluğunu da taşıyordu. Başta kanunlar olmak üzere resmî evrakı düzenleme ve muhafaza etme geleneği Cengiz Han'dan beri mevcuttu; evrakın tamamı hükümdarın mührü ile tasdik edilirdi. Resmî yazılar, daima eski Moğol âdeti gereğince "sonsuz Tanrı'nın gücü ile" ibaresiyle, İslâmiyet'in kabulünden sonrada besmele ile başlardı. Bu uygulama Gāzân Han zamanında geliştirilmiş ve belgeler özelliklerine göre değişik renkli damgalarla mühürlenmiştir. Gāzân Han'ın bağımsız hareket etmeye başlamasına kadar büyük han İlhanlı sarayında dâimî temsilci bulunduruyor ve şehzadelerle yüksek dereceli görevlilerin idamları ile büyük çaptaki askerî seferlerin açılıp açılmamalarına bizzat kendisi karar veriyordu. Askerî bakımdan, Cengiz Han zamanında Moğollar'ın kabile (küren) sistemi yerine kabul edilen Türk onlu sistemi geçerliydi. Bu sistemin başında beylerbeyi bulunur ve onun yanında üç ulus beyi yer alırdı; beylerbeyi merkezde, ulus beyleri kendi bölgelerinde otururlardı. Anadolu Selçukluları'nda görülen saltanat nâibliği İlhanlılar'da da vardı. Ancak bazı durumlarda vezir veya beylerbeyi bu görevi üstlenebiliyordu; meselâ Beylerbeyi Emîr Çoban aynı zamanda nâibdi.

İlhanlılar da Moğol Büyük Hanlığı gibi vergi konusunda tâviz vermemişlerdir. Başta Anadolu olmak üzere İlhanlı idaresi altındaki siyasî kuruluşlar, başlarında bulunan idareciler veya İlhanlı Devleti'nin temsilcileri tarafından âdeta soyulmuştur. İlhanlılar döneminde Anadolu'daki Selçuklu malî ve idarî sistemi tamamen çözülmüş, özellikle toprak sisteminin bozulması idarî, malî ve askerî yapıyı etkilemiştir. Halbuki aynı dönemde İlhanlı Devleti, İran'da "dalay" ve "incü" divanları aracılığıyla toprak idaresini devam ettirmiştir. Para birimi olarak kullanılan dinarın değeri içerdiği altın oranına göre değişmiştir. Gāzân Han zamanında eksik vezinli paralar toplatılarak yeniden darbedildi. Bağlı ülkelerden alınan haraçlar dışında kopçur, kılan ve tamga vergisi devletin en büyük gelirini oluştururdu. Bu vergiler Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlılar'da aynı ad

ve özelliğini korumuştur. Vergi konusunda Gāzân Han, kendinden önceki dönemde uygulanan kanun ve teamülleri gözden geçirerek bunları günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlerken bazılarını kaldırmış veya yerlerine yenilerini koymuştur. Vergilerin âdil bir şekilde tahsil edilmesi için de görevlilere ağır cezaî hükümler getirmiştir. Osmanlılar'ın kullandığı "defterdar" tabiri de aslında bir İlhanlı terimidir.

Gāzân Han zamanına kadar İlhanlılar'da Cengiz yasası geçerliydi. Bu tarihten itibaren müslüman tebaanın şer'î işlerine kadılar; hukukî, siyasî, idarî, örfî ve askerî mahkeme işlerine de Moğol şehzade ve emîrleri arasından seçilen "yarguci"ler bakardı. İlhanlı hükümdarlarından Hülâgû, Abaka ve Argun Budist idiler. Ahmed Teküder'in kısa süren hâkimiyetinde İslâmiyet halk arasında yayılmaya başlamışsa da ancak Gāzân Han zamanında resmî din olarak kabul edilmiştir.

İran'da İlhanlılar devrinde ticarî hayat gelişmiş, Yakındoğu ile Uzakdoğu, hatta Avrupa arasında ulaşım ve haberleşme kolaylaşmıştır. Bu sayede ülke düşünce, sanat ve ticaret alanında yeni gelişmelere sahne olmuştur. İtalyan tüccarlarının Tebriz'de kolonileri görünmeye başlamış, İlhanlı Devleti, Uzakdoğu ve Hindistan'dan yapılan ticarette önemli bir irtibat

rolü oynamıştır. Avrupalı seyyahlar Tebriz'i ticarî malların çokluğu yönünden devrin en zengin şehri diye tanıtmışlardır. Bu dönemde her ne kadar Anadolu doğubatı ve kuzey-güney yönündeki ticarî yolların merkezi durumundaysa da İlhanlılar bu yolların gelirine el koydukları için bu ticarî canlılıktan pek faydalanamamışlardır. İlhanlılar'da ana dil Moğolca'nın yanında Türkçe ve Farsça da geçerliydi. Bu devletin kurulmasıyla X. yüzyıldan beri devam eden Türk göçlerine ilâveten yeni Türk boyları gelmiş, böylece boylar, Yakındoğu'nun ve özellikle Anadolu'nun Türkleşmesinde etkili olmuşlardır. Cengiz Han'ın torunları tarafından kurulan İlhanlı ve Altın Orda devletlerinin İslâmlaşması ve Türkleşmesi Moğol istilâsının olumlu yönünü teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 450-456; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 88-184; II, 218-260; III, 29-90, 106-127, 280-287; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 550-659; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 35-190; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ: Histoire des mongols de la Perse (nşr. E. M. Quatremère), Paris 1836, s. 120-420; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Siyâkī), s. 110-1125; Browne, LHP, III, 3-158; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1944, s. 62-70; R. Grousset, L'empire des steppes, Paris 1952, s. 420-468; Spuler, İran Moğolları, s. 57-180, 274-302; a.mlf., "İlhanlılar", İA, V/2, s. 967-972; a.mlf., "Ilk͟hāns", EI² (İng.), III, 1121-1123; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica, Taipei 1964, s. 196-206; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 493-625; J. M. Fiey, Chretiens syriaques sous les mongols, Louvain 1975, s. 19-107; J. Richard, La papauté et les missions d'orient au moyenâge (XIIIe-XV siècle), Rome 1977, s. 98-121, 167-190; a.mlf., "Le début des relations entre la papauté et les mongols de Perse", JA, CCXXXVII (1944), s. 287-293; Fuad Abdülmu'tî es-Sayyâd, el-Moġūl fi't-târîḫ, Beyrut 1980; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 187-189; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Ilk͟hāns", CHIr., V, 303-421; I. P. Petrushevsky, "The Socio-Economic Condition of Iran under the Il-K͟hāns", a.e., V, 483-537; Abdülkadir Yuvalı, İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri, Kayseri 1994, s. 9-193; a.mlf., "Hasan-ı Büzürg", DİA, XVI, 311-312; Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks the Mamluk Ilkhanid War 1260-1281, New York 1995; a.mlf., "Evidence for the Early Use of the Title Ilkhan Among the Mongols", JRAS, third series: I/3 (1991), s. 353-361; H. Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri: 616-656/1219-1258 (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141-226; Zeki Velidî Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 1-42; W. Barthold, "İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet", a.e., I (1931), s. 135-159; Şerefeddin Yaltkaya, "İlhanlılar Devri İdarî Teşkilâtına Dair", a.e., II (1932), s. 7-16; Richard Burn, "Coins of the Ilkhānīs of Persia", JRAS (1933), s. 831-845; K. Jahn, "İran'da Kağıt Para" (trc. M. Altay Köymen), TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 270-305; Menûçihr Murtazavî, "Dîn ve Meẕheb der ʿAhd-i İlhânân-ı Îrân", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyât-ı Tebrîz, X/1 Tahran 1337, s. 17-81; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 24-47; a.mlf., "İlhanlı Hükümdarlarından Abaka, Argun Hanlar ve Ahmed-i

Celâyir”, TTK Belleten, LIII/206 (1989), s. 175-197; a.mlf., “Teküder”, İA, XII/1, s. 144-145; D. O. Morgan, “Mongol or Persian: The Government of Ilkhānid Iran”, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, III/1-2, Cambridge 1996, s. 62-76; R. Ettinghausen, “Ilkhāns”, EI^2 (İng.), III, 1123-1127; Abdülkadir Yuvalı, “Hülâgû”, DİA, XVIII, 474, 475.

Abdülkadir Yuvalı

Sanat.

İlhanlı sanatı, İslâm sanatı tarihinin en farklı hususiyetlerinin görüldüğü bir tahribat ve yeniden doğuş safhasını teşkil eder. İlhanlı hânedanından gelen hükümdarların önemli bir kısmı sert ve otoriter kişiler olarak tanınmıştır. Ancak bu hükümdarların sanat hâmileri olduğu da bilinmektedir. Hânedanın ilk kuruluş yıllarından başlayarak XIII. yüzyılın sonlarında tahta çıkan Gāzân Han’a kadar İlhanlı hükümdarlarının değişik dinî temayülleri sebebiyle İslâm sanatı bakımından önemli bir faaliyeti göze çarpmamaktadır. Özellikle Hülâgû, Abaka ve Argun hanlar Budist olmakla birlikte Hıristiyanlığa ilgi duymuşlar, âdeta müslümanlara karşı Moğol-hıristiyan birliğini sağlamaya çalışmışlardır. Bu dönemde İlhanlılar, İslâm âlemi için büyük bir tehlike oluşturarak şehirleri ve ilim merkezlerini tahrip etmişlerdir. İlk yıllarda İran ve Azerbaycan civarında Hıristiyanlığı benimseyen Moğollar’ın çadır kiliselerde ibadet ettikleri bilinmektedir. Yerleşik hayata geçişle birlikte birçok Budist mâbedi ve kilise yaptırılmıştır. Hülâgû Han devrinde (1256-1265) Urmiye gölü civarında ve özellikle Hoy’da Budist tapınakları inşa edilmiş, daha sonra Argun Han (1284-1291) inşa ettirdiği Budist manastırlarında kendi resmini yaptırmıştır. Hıristiyanlığa karşı sempati duyan Hülâgû, Abaka ve Argun hanlar zamanında Batı İran’da ve Azerbaycan’da çeşitli Nestûrî kiliseleri ve manastırları yapılmıştır. Ancak bu eserler günümüze kadar gelmemiştir. Önemli sanat faaliyetleri ise İslâmiyet’i resmen kabul eden Gāzân Han’ın tahta çıkmasından sonra gerçekleşmiştir. İlhanlı hânedanıyla yakın münasebeti olan devlet memurları, vezirler, İlhanlı hükümdarlarının eşleri ve Müslümanlığı benimsemiş diğer bazı kişiler tarafından yaptırılan çok sayıda eserin önemli bir kısmı Anadolu Selçuklu sanat muhiti içinde ele alınmaktadır.

Gāzân Han döneminde İslâmlaşan İlhanlı yönetimi, idaresi altındaki topraklarda özellikle İran ve Güney Azerbaycan'da yoğun bir imar faaliyetine girişmiştir. İran'da Tebriz, Merâga, Sultâniye, Lincân, Verâmin ve Natanz; Anadolu'da Erzurum, Amasya, Tokat, Niğde şehirlerinde İlhanlı eserleri görülmektedir. İlhanlılar mimaride Büyük Selçuklu geleneğine sahip çıkmışlar, tasarım ve mimari ayrıntılarda, süslemede bu geleneği sürdürmüşlerdir. İnşaat malzemesi çoğunlukla İran'da tuğla, Anadolu'da ise taştır. Süslemede alçı, tuğla, sırlı tuğla ve çini kullanılmıştır. Selçuklu plan şemaları çok daha iddialı boyutlarda tekrar edilmiştir. İlhanlı sanatında bölgenin mânevî hususiyetleri devam ederken dönemin önemli merkezleriyle de yakın ilişkiler söz konusu olmuştur. Anadolu (Selçuklu), Mısır-Suriye (Memlüklü ve Zengî) ve Irak dışında bilhassa Orta Asya'dan beraberlerinde getirdikleri Moğol-Çin tesirleri sanatın şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Mimari. İlhanlı mimarisinin pek çok eseri zaman içinde harap olmuş veya tamamen ortadan kalkmıştır. Çok sayıdaki bina da tamir ve tâdilât sebebiyle önemli değişikliklere uğramıştır. İran'daki Eserler. Gāzân Han devrinde İslâmiyet'in kabul edilmesiyle birlikte ilk önemli

eserlerin inşasına başlanılmıştır. 1298'de Gāzân Han'ın kendisi için yaptırdığı türbe, cami, medreseden oluşan külliye zamanla harap olmuştur. Aynı yıl inşa edilen Verâmin'deki, Alâeddin Türbesi İran'daki Selçuklu kümbetlerinin geleneğini sürdürmektedir. Tuğladan silindirik gövdeli yapıda gövde üçgen yivlerle donatılmış olup üstte koni biçimli bir külâhla örtülüdür. Lincân'da Selçuklu devrine ait olması muhtemel kare planlı ve kubbeli bir yapının önüne Şeyh Muhammed İbn Bakrân tarafından bir eyvan ekletilmiş ve bu kişinin ölümü üzerine (1303) buraya gömülmesiyle yapı eyvan türbeye dönüştürülmüştür. İnşa malzemesi taş olan yapıda renkli sırlı ve perdahlı çini ile alçı süslemeler görülür.

İlhanlı mimarisine önemli eserlerin kazandırıldığı Olcaytu Han (Muhammed Hüdâbende) zamanında (1304-1317) İsfahan Cuma Camii genişletilip onarımı yapılmış, bu arada batı eyvanına alçıdan bir mihrap ilâve edilmiştir. Rûmî, palmet motifleriyle süslü olan mihrapta Hz. Ali ve on iki imamın isimi yer almaktadır. Olcaytu'nun adını ebedî kılan en önemli eser, hiç şüphesiz onun başşehri olan Sultâniye'de bulunan ve ölümünden

sonra buraya gömülmesi üzerine kendi adıyla anılan türbesidir. Yeni başşehrin ortasında geniş bir külliyenin çekirdeğini oluşturduğu anlaşılan yapı, aslında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e ait bir kısım emanetin Kûfe ve Kerbelâ'dan alınarak buraya konulması için yaptırılmıştı. 710 (1310) yılında inşasına başlanan bina 713'te (1313) tamamlanmıştır. Tuğladan yapılan bina içten sekizgen planlı olup üzeri, pandantiflerle geçişi sağlanan 24,50 m. çapında ve 51 m. yüksekliğinde çift cidarlı sivri bir kubbe ile örtülüdür. Kalıntılardan, vaktiyle kubbenin üzerinin fîrûze ve lâcivert renkli çinilerle kaplanmış olduğu anlaşılmaktadır. Dört yönde sivri kemerli açıklıklara sahip yapıda kuzeybatı ve kuzeydoğu köşeler dolgulanmış olup buradan üst kattaki galeriye çıkış sağlanmıştır. Dışta kubbe eteği hizasında sekizgenin köşeleri üstünde yükselen kuleler yapıya ilginç bir görünüm kazandırmıştır. Kıble yönünde yapıya dışarıdan bitişik olarak yapılan bir ziyaret mescidi bulunmaktadır.

Natanz'da Sultan Olcaytu devrinde inşa edilen cuma camii (Şeyh Abdüssamed İsfahânî Külliyesi) cami (704/1304-1305), türbe (707/1307-1308) ve hankahtan (716/1316) oluşmaktadır. Külliyede yer alan minare 725 (1325) yılında Ebû Said Bahadır Han zamanında yapılmıştır. Dört eyvanlı avlulu cuma camiinin kıble yönünde sekizgen planlı tevhidhâne, batıda minare ve kare planlı türbe ile hankah bulunmaktadır. Cuma camiinde eyvanlar aynı yükseklikte, farklı derinlikte ele alınmış olup aralarda iki katlı revaklar yer alır. Güneye açılan hankahın âbidevî taç kapısı ile silindirik gövdeli minarede yoğun bezeme görülür. Türbe içten dört yöne genişletilmiş olup kubbesi içten mukarnas dolgulu, dıştan ise külâhla örtülüdür.

Tebriz'de Mescidi Ali Şah, 710-720 (1310-1320) yılları arasında Olcaytu Han'ın veziri Ali Şah tarafından yaptırılmıştır. Yapının doğusunda medrese, batısında hankahla birlikte bir külliye olarak ele alındığı bilinmektedir. Tamamlandıktan kısa bir süre sonra çökmüş olan cami 30,15 m. genişlikte, 65 m. derinlikte âbidevî bir eyvan şeklinde olup duvarları 10,40 m. kalınlığında ve 25 m. yüksekliğindedir.

Verâmin'de 722-726 (1322-1326) yıllarında inşa edilen cuma camiinin bânisi Ali Kazvînî'dir. Dört eyvanlı avlulu ve mihrap önü kubbeli plana sahip olan yapıda eyvanlar eksenlerde yer almıştır. Âbidevî taçkapı kuzey

eyvanı önünde olup sivri kemerli ve mukarnas dolgulu yaşmağa sahiptir. Kıble eyvanı daha geniş ve yüksek ele alınmıştır. İçi mukarnas dolgulu eyvanda ma‘kılî hatla “Allah” ve “Muhammed” yazıları vardır. Altta üç sivri kemerli kapıdan kare planlı ve kubbe ile örtülü mihrap önü mekânına geçilir. Alçı süslemeli duvarlarda iri yazı kuşağı dikkat çeker.

Merâga’da 722’de (1322) yapılan Künbet-i Gafferiyye’nin (Ca‘feriyye) bânisi, 711 (1311) yılında İlhanlılar’a sığınmış olan Memlük kökenli Kara Sungur’dur (Sultan Kalavun’un kölesi). Tuğladan kare planlı yapı moloz taş bir kripta (mumyalık) üzerine inşa edilmiştir. Yapının üst örtüsü (külâh) yıkıktır. Kuzey cephesi ortasında taçkapı, diğer cephelerde ise ikişer sivri kemerli niş içinde birer pencere vardır. Pencerelerin üzerinde birer çift çevgân değneği (arma) bulunur.

Anadolu’daki Eserler. Sivas Çifte Minareli Medrese, Erzurum Hatuniye Medresesi ve Kümbeti, Kırşehir Caca Bey Medresesi ve Fatma Hatun Kümbeti, Sivrihisar Alemşah Külliyesi gibi yapılar XIII. yüzyıl içinde ele alınmış olup bânileriyle İlhanlılar’a bağlanan, fakat Anadolu Selçuklu mimarisi içinde değerlendirilen eserlerdir. Selçuklu hâkimiyetinin tamamen ortadan kalkması ile XIV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen diğer eserler ise İlhanlı devri yapıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Amasya Dârüşşifâsı, 708 (1308-1309) yılında Anber b. Abdullah ve Ahmed Bey tarafından Olcaytu Han ve eşi Yıldız Hatun için yaptırılmıştır. Açık avlulu eyvanlı Selçuklu medreseleri planındaki yapı iki eyvanlı olup iki yanda revakları vardır. Taçkapının kilit taşındaki diz çökmüş insan figürü dikkat çekicidir (DİA, III, 5-6). Erzurum’daki Yâkutiye Medresesi ve

Kümbeti, 710’da (1310) Erzurum Emîri Gazanlı Cemâleddin Hâce Yâkut tarafından Sultan Olcaytu ve eşi Bulgan Hatun adına inşa ettirilmiştir. Kesme taştan olan yapıda avlunun üzeri ortası aydınlık fenerli çapraz tonozla örtülmüştür. Çift katlı yapıda alt kat üç, üst kat dört eyvanlı olarak düzenlenmiştir. Girişin karşısındaki ana eyvanın arkasında bir kümbet bulunmaktadır. Medresenin taçkapısı itinalı ve yoğun bir süslemeye sahiptir. Hayat ağacı motifi, çifte aslan, tek başlı kartal figürleri dikkat çekicidir (bk. YÂKUTİYE MEDRESESİ). Niğde’de Hudâvend Hatun Kümbeti, 712 (1312) yılında İlhanlı Valisi Sungur Ağa döneminde IV. Kılıcarslan’ın kızı Hudâvend Hatun adına yaptırılmıştır. Kesme taş yapı

sekizgen kaide üzerinde sekizgen gövdeli olup üstte onaltıgene dönüşmektedir. İçten kubbe, dıştan pramidal çatılı yapıda taçkapı ve cephelerdeki pencere çevreleri ve alınlıklarında zengin taş işçiliği bulunmaktadır. Rûmî, palmet, geometrik geçmeler yanında yoğun figürlü süslemeleriyle dikkat çekici bir yapıdır (a.g.e., XVIII, 284-285). Tokat'ta 714 (1314) tarihli Nûreddin İbn Sentimur Kümbeti'nin gövdesi kesme taştan inşa edilmiş olup kare planlıdır. Taş yapı üstte tuğladan sekizgen yüksek kasnaklı ve içten tromplu kubbe, dıştan ise pramidal külâhla örtülmüştür. Erzurum'da 714'te (1314) Gāzî Ahmed b. Ali b. Yûsuf tarafından yaptırılan Ahmediye Medresesi iki eyvanlı avlulu bir yapı olup avlusunun üzeri aydınlık fenerli aynalı tonozla örtülüdür (a.g.e., XI, 331).

Minyatür. İlhanlı sanat muhitinde minyatürlü yazmalara büyük önem verilmiştir. İran minyatür sanatına olduğu kadar bütün İslâm minyatür sanatının gelişiminde bu minyatürlü yazmaların tesiri olmuştur. Her şeyden önce Çin etkilerinin açıkça görüldüğü İlhanlı minyatürleri için kaynak teşkil eden bir diğer bölge olarak da Irak önemli rol oynamıştır. İlhanlı muhitinde tarihî konular kadar astronomi ve tabii ilimlere duyulan alâka sebebiyle minyatürlerde bu ilimler tercih edilmiştir. Özellikle hayvan tasvirli minyatürler, tabii manzaralarla desteklenmiş figürler ve tarihî konuları aksettiren sahnelerin esas teşkil ettiği minyatürler bu muhitin en önemli temsilcileri sayılmaktadır. Bunların dışında destanlar da minyatürlerde işlenen konulara esas olmuştur. İlhanlı minyatürlerinin en güzel örneklerinin yapıldığı Tebriz'de istinsah edilen eserler arasında İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'i önemli bir yer işgal etmektedir (a.g.e., VII, 132-134). Bizzat Reşîdüddin'in idaresi altında faaliyet gösteren bu atölyede yapılan minyatürler, Çin ve Irak tesirlerinin bir araya getirildiği detaylara ehemmiyet veren ve kullanılan renklerin de etkisiyle çok güçlü tesirler bırakan ihtişamlı örnekler olarak şöhret kazanmıştır. Menâfiʿu'l-ḥayevân (New York, Pierpont Morgan Library, M. 500), el-Âs̱ârü'l-bâḳiye (Edinburgh Üniversitesi Ktp., nr. 161) ve Muizzî'nin divanı (Londra India Office Library, nr. 912) önemli İlhanlı devri minyatürlü yazmaları olarak tanınır. Bütün bu örneklerde Moğol ve Orta Asya hususiyetleri gösteren elbise tasvirleriyle birlikte Moğol ve Orta Asya zevk ve anlayışını aksettiren başka özellikler de kendisini hissettirmektedir. İlhanlılar'ın son devirlerinde, bu geniş ölçülü ve geniş görüntülü minyatürlerle temsil edilen ihtişamlı saray üslûbu değişime

uğramıştır. Önceleri güçlü bir şekilde var olan Çin tesirlerinin yerine Irak tesirlerinin hâkim olduğu yeni bir anlayış kendisini göstermeye başlamıştır.

Çini ve Seramik. İlhanlı sanatının önemli bir faaliyet alanı olan seramik, bizzat İlhanlılar tarafından yok edilmiş bulunan eski seramik merkezlerinin güçlü etkisiyle yeni Çin etkilerinin bir araya getirdiği bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çin tesirlerinin çok güçlü olduğu İlhanlı seramik sanatı, Moğol zevkine uygun hususiyetleriyle hemen farkedilmekte olan sırlı, sırsız ve perdah tekniğiyle yapılmış eserlerle temsil edilmektedir. Seramik sanatıyla yakın temas içinde bulunan çiniler ve sırlı tuğlalarla tezyin edilen İlhanlı eserleri, bu faaliyet alanlarının gösterdiği gelişimi ortaya koyan en önemli örnekler olarak tanınmakta olup büyük ölçüdeki tahribata rağmen mimari tezyinatın özellikleri hakkında bilgi vermektedir. Mimarideki Selçuklu geleneği, bu eserlerdeki sırlı tuğla ve mozaik çini kullanımında da kendini göstermektedir. İlhanlı seramik ve çini eserlerinin teşekkül ettiği en önemli merkezler arasında Kirman, Keşan ve Sultanâbâd büyük öneme sahiptir. İran'da (Lincân), Pîr-i Bakrân Türbesi, Natanz'da Şeyh Abdüssamed İsfahânî Külliyesi, Sultâniye'de Olcaytu Hüdâbende Türbesi ve Anadolu'da Erzurum Yâkutiye Medresesi mimarisinde yoğun sırlı tuğla ve çini kullanımı görülmektedir.

İlhanlı metal sanatı hakkında az sayıda mevcut olan eserlerle bilgi sahibi olunabilmektedir. Özellikle Irak tesirlerinin güçlü olarak görüldüğü eserler hat ve figürlü tasvirlerle süslenmiştir. İlhanlı eserlerinin büyük bir kısmı XIV. yüzyılın başında yapılmış olup çoğunluğunda dolgu tekniği görülür. Bu eserlerin yapıldığı önemli merkez olarak da Şîraz ön plana çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Taylor, Architecture of Northwest Persia Under the Il-Khanid Mongols, Chicago 1941; D. N. Wilber, The Architecture of Islamic Iran: The Il-Khānid Period, Princeton 1955; Mazhar Şevket İpşiroğlu, Painting and Culture of Mogols, London 1967; C. Mac Lenicina, Persian Art, Leningrad

1975, tür.yer.; E. J. Grube, Persian Painting in the Fourteenth Century: A Research Report, Napoli 1978; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. Mehmet Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 331-371; G. Ventrone, “On a Variety of Ilkhanid Wall Decoration”, Isfahan, Venise 1981, s. 53-68; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 133-137; S. S. Blair, The Ilkhanid Shrine Conyhex at Natanz, Iran, Cambridge 1986; a.mlf., “Ilkhanid Architecture and Society: An Analysis of the Endowment Deed the Rab-i Rashidi”, Iran, XXII, Cambridge 1984, s. 67-90; A. K. Coomaraswamy, “Persian Miniatures of the Fourteenth Century”, Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, sy. 19, New York 1934, s. 58-60; G. Reitlingler, “Sultanabad”, Transactions of the Oriental Ceramics Society, sy. 20, Chicago 1944-45, s. 25-34; R. Ettinghausen, “On Some Mongol Miniatures”, KOr., III (1959), s. 44-65; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 1-147; E. Baer, “The Nisan Tasi: A Study in Persian-Mongol Metalware”, KOr., IX (1973-74), s. 39-46; Gönül Cantay, “Amasya Dârüşşifası”, DİA, III, 5-6; Ramazan Şeşen, “Câmiu’t-tevârîh”, a.e., VII, 132-134; Rahmi Hüseyin Ünal, “Erzurum”, a.e., XI, 331; Şebnem Akalın, “Hudâvend Hatun Kümbeti”, a.e., XVIII, 284-285.

A. Engin Beksaç - Ahmet Vefa Çobanoğlu

İLİG

Eski Türkler'de bir unvan.

Türkçe il "devlet" kökünden +lig ekiyle türetilen ve kaynaklarda illig > ilig şeklinde geçen kelimenin sözlük karşılığı "devletli" olup "hükümdar" anlamındadır (semantik açıdan Osmanlılar'daki "devletlü" ile paralel). Ancak bazan devlete bağlı bir bölgenin ya da kanadın idarecisinin unvanı olduğu ve bu durumda "ilhan" ile aynı anlama geldiği görülür. Ayrıca "uluğ" (ulu) ve "beg" (bey) kelimeleriyle birlikte "uluğ ilig" (büyük hükümdar) ve "ilig beg" (veliaht) unvanlarını oluşturur.

İlig unvanına ilk defa Kuzey Çin'de hüküm süren Tabgaçlar'da (386-581) rastlanmaktadır. Daha sonra büyük Uygur Kağanı Bögü'ye (759-780) ait bir belgede, IX. yüzyılın başlarında dikilen Karabalgasun kitâbesinde ve hıristiyan Uygur metinlerinde "hükümdar" veya "saltanat sahibi" anlamlarında kullanılmıştır. Hazar Hakanlığı'nda ise (VII-XI. yüzyıl) ikinci derecedeki idarecilerce taşındığı görülür. Kelimenin özel isim olarak kullanıldığına dair ilk örnekler de Batı Hun İmparatoru Attilâ'nın (434-453) oğlu İlek'in, VI. yüzyıl Sabar devlet adamlarından İliker'in ve Macarlar'ın önderi Arpad'ın (ö. 907) oğlu Yelek'in adlarıdır.

Bu unvanın Türk tarihinde öne çıkışı müslüman Karahanlılar dönemine rastlar. Unvan Uygurlar'dan, 840 yılında büyük kağanlıklarının yıkılmasından sonra birlikten ayrılan Yağma-Karluk Türkleri'nin kurduğu Karahanlı Devleti'ne geçmiş ve İslâmiyet'i kabul ederek Abdülkerim adını alan ilk müslüman Türk hükümdarı Satuk Buğra Han'dan (? - 955) itibaren de Karahıtay istilâsına kadar sikkeler üzerinde resmî hükümdarlık unvanı olarak hanla birlikte (ilighan) kullanılmıştır. Bundan dolayı Karahanlı Devleti'ne günümüz tarihçileri tarafından İlighanlar adı da verilmektedir. Ancak Karahanlılar'ın başşehri Balasagun'u (Kuzordu) ele geçiren Karahıtay gürhanının son Karahanlı hükümdarından sadece "İlig Türkmen" diye bahsetmesi, iligin geleneksel han unvanından daha aşağı bir kademede olduğunu göstermektedir. Karahanlılar'dan Selçuklular'a geçtiği anlaşılan (Kutalmış'ın oğlu Alp İlig) unvanın Dede Korkut Kitabı'nda da yer alması

(İlig Koca oğlu Alp Eren Çapar) uzun süre kullanıldığının işaretidir. Bugün de Kazakistan'ın kuzey sınırının bir kısmını oluşturan nehirle onun Salmış nehriyle birleştiği noktada bulunan şehir (Rusya'da) İlek adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 106; II, 25; III, 123, 221; Clauson, Dictionary, s. 141, 630; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 92, 264; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 153; a.mlf., "İlig Unvanı Hakkında", TM, VII-VIIl/1 (1942), s. 192-199; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 7, 43-46, 50, 51, 59, 60, 67, 68, 79, 81-83, 95, 130-132, 134, 140, 166, 181, 207, 269, 270, 272, 274, 289, 293, 310; a.mlf., "Karahanlı Devri Kültürü", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 283-286; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1987, s. 69, 71, 73, 93, 105, 161, 168, 244, 246, 250, 255, 281, 315, 343; Abdülkadir Donuk, Eski Türklerde Askerî-İdarî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s.19-20, 73-76; W. Barthold, Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 284, 286, 287, 290, 292-296, 301, 305, 318, 319; W. Eberhard, "Bir Kaç Eski Türk Unvanı Hakkında", TTK Belleten, IX/35 (1945), s. 321 vd.; Mirza Bala, "İlig", İA, V/2, s. 972-973; O. Pritsak, "Karahanlılar", a.e., VI, 251-252; C. E. Bosworth, "Ilek-Khāns", EI^2 (İng.), III, 1113.

Ahmet Taşağıl

İLİG HANLAR

(bk. KARAHANLILAR).

İLİM

(العلم)

Allah’a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte ilim, “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek” demektir. İlâhî bir sıfat olarak “Allah’ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” diye tanımlanabilir. Kur’an’da Allah’ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu alîm, habîr, şehîd, hâfız, muhsî, vâsi‘ gibi isimlerle ifade edilmiştir. Bu kavramlar çerçevesinde ilim “zaman ve mekân sınırı olmaksızın küçük büyük, gizli âşikâr her şeyi ve her hadiseyi müşahede etmişçesine hakkıyla bilmek” mânasına gelir. İlim Kur’ân-ı Kerîm’in yaklaşık 380 âyetinde isim, muhtelif fiil sîgaları ve sıfat (âlim, alîm, allâm, a‘lem) şeklinde Allah’a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿalm” md.). Fahreddin er-Râzî, Kur’ân-ı Kerîm’de “ta‘lîm” kökünden türemiş fiiller Allah’a izâfe edilmekle birlikte “muallim” isminin O’nun için kullanılamayacağı konusunda ittifak edildiğini kaydeder (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 238). İlim sıfatının Kur’an örgüsündeki ilgi alanları çok geniş olup çeşitli münasebetlerle onun kapsamına giren birçok nesne ve olaya temas edilir. Meselâ göklerde ve yerde bulunan her şeyi, insanların kalplerinde gizledikleri veya açıkladıkları bütün düşünceleri, yere gireni ve yerden çıkanı, karadaki ve denizdekileri, insanların bildikleri ve bilmediklerini Allah bilir. Bununla birlikte Allah kimin daha güzel davranacağını, kimin hayır, kimin şer işleyeceğini, Allah’a ve peygamberlere kimin yardım edeceğini herkese göstermek amacıyla insanları imtihana tâbi tutmuştur (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ftn”, “blv” md.leri). İbnü’l-Cevzî Kur’an’da yer alan ilmin “bilmek, anlamak, ayırt etmek, görmek, akıl, izin, kitap, Kur’an, resul, üstün yetenek ve isabetsiz bilgi” mânalarına geldiğini kaydeder (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 451-453). İlim hadislerde de Allah’a nisbet edilmiş, ilâhî ilmin hem duyu hem duyular ötesi âlemi kapsadığı belirtilmiş ve mugayyebâtın sadece O’nun tarafından bilindiği ifade edilmiştir (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 29; Müslim, “Îmân”, 5). Ayrıca Hz. Peygamber, Allah’ın dine ve dünyaya ait

konularda hangi işin insan hakkında hayırlı olacağını bildiğinden bu tür işi nasip etmesi için O’na niyazda bulunmayı tavsiye etmiştir (Müsned, III, 344; Beyhâkī, s. 148-151).

İlim Allah’ın zâtına nisbet edilen sübûtî sıfatlar içinde yer alır ve bunların en kapsamlısını oluşturur. Bu sıfatın zât ile münasebeti ve dolayısıyla mahiyeti hakkında ileri sürülen görüşleri iki noktada özetlemek mümkündür. Selef âlimleriyle Sünnî kelâmcılar, bütün sübûtî sıfatları ve bu arada ilmi zihnen müstakil bir “mâna” olarak düşünmüş ve bunları zâta izâfe etmişlerdir. Bu bağlamda sözü edilen kavramlar “hayat, ilim ...” şeklinde mâna sıfatları ve “hay, âlim ...” şeklinde mânevî sıfatlar grubuna ayrılmıştır. Zira zât-ı ilâhiyyeye “alîm” sıfatını nisbet edip de O’nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca muhtelif âyetlerde ilim kavramı Allah’a izâfe edilmiştir (yk. bk.). Mu‘tezile kelâmcılarının çoğu ile Havâric ve Şîa âlimleri, sadece zihinde de olsa zâttan bağımsız olarak düşünülecek kavramların zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına sebep teşkil edeceğini kabul ederek mâna sıfatlarını vârit görmemiş ve Allah’ın zâtıyla âlim olduğunu, başka bir ifadeyle ilmin zâtta mündemiç bulunduğunu söylemişlerdir. İslâm filozoflarının kanaati de bu şekildedir. Hatta filozoflar, tevhid ilkesini tam anlamıyla gerçekleştirebilmek için zâtı daha çok selbî sıfatlarla nitelemeyi tercih ederek Allah’ın âlim olmasını bilgisizlikten münezzeh bulunması mânasına almışlardır (Hayyât, s. 59-60; Eş‘arî, s. 164-167; Kādî Abdülcebbâr, s. 160; İbn Sînâ, s. 587-590, 602-604; Seyfeddin el-Âmidî, s. 76-79; bk. SIFAT).

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu genelde diğerleri gibi ilim sıfatının da kadîm olduğunu kabul eder. Çünkü ibtidâen yaratmayı gerçekleştirmek ve bunu sürdürmek önceden ilim sahibi olmaya bağlıdır. “Yaratan bilmez olur mu?” (el-Mülk 67/14) âyeti de bu gerçeği ifade etmektedir. İç içe sistemlerden oluşup çok kompleks bir işleyiş ortaya koyan tabiatın belli bir plan ve ön düzenleme olmadan âhenkli bir şekilde devam ettirilmesi mümkün değildir. Birçok âyette Cenâb-ı Hakk’ın âlemlerin, semâvât ve arzın (tabiat) rabbi olduğunun vurgulanması da (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rbb” md.) bunu gösterir. Ancak Cehm b. Safvân’dan başka Hişâm b. Hakem ve Zürâre b. A‘yen gibi bazı Şiî âlimleri, dünya hayatının mükellefler için bir imtihan vesilesi olduğu, muhtelif âyetlerde bu imtihanı başaranlarla başaramayanların Allah tarafından bilinmesi için mükelleflerin

sürdürecekleri hayat şekline atıflar yapıldığı gerekçesiyle (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/142; el-Ankebût 29/2-3; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2) ilâhî ilmin hâdis olduğunu iddia etmiş, fakat bu telakki itibar görmemiştir (ʿAḳāʾidü's-selef, s. 310-317; Hayyât, s. 49-50, 84-87; Eş'arî, s. 490-494; Kādî Abdülcebbâr, s. 193-194; Nesefî, I, 193-199; ilâhî ilmin sorumluluk doğuran ihtiyarî fiillere önceden taalluk etmesinin doğurduğu bazı problemler ve çözümleri için bk. KADER).

İlim sıfatının kadîm olmasının gereği üzerinde önemle duran İslâm filozofları, ilâhî ilmin sadece prensipler niteliğindeki küllîlere yönelik olduğunu, temel vasfı değişiklikten ibaret bulunan tek tek olaylara (cüz'iyyât) taalluk etmediğini ileri sürmüşlerdir. Zira realitede gerçekleşen her olay sonradanlık özelliği taşır, ona taalluk edecek olan ilim de aynı statüde bulunur, bu durumun ise Allah'a izâfe edilmesi mümkün değildir (İbn Sînâ, s. 595, 600-603). Ancak filozofların bu telakkisi hem naslar hem de aklî istidlâl açısından isabetsiz görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ilmini konu edinen birçok âyet, bu ilmin hiçbir sınır getirmeksizin her şeyi kuşattığını ifade ettikten başka (meselâ bk. Âl-i İmrân, 3/120; en-Nisâ 4/108, 126; et-Talâk 65/12) birçok cüzi hadiseye de taalluk ettiğini haber vermektedir (yk. bk.). Meşşâî felsefesine karşı yöneltiği önemli tenkitleriyle tanınan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Sînâ'nın "vahdetten kesret çıkmaz" telakkisiyle bütün ilâhî sıfatları ilim sıfatına irca edip ilmi de küllîlerle sınırlandıran anlayışının tutarlı olmadığını belirtmiştir (DİA, X, 306).

Kelâm literatüründe ilim sıfatıyla ilgili olarak daha çok ilâhî ilmin ezelî oluşu ve bütün varlık ve olayları kapsaması üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Büyük çoğunluğun ilâhî ilmin ezelî olduğunu ve bütün varlık olaylarını kapsadığını kabul etmesine karşılık Cehm b. Safvân, Zürâre b. A'yen ve Hişâm b. Hakem gibi bazı kelâmcıların, ayrıca bir kısım İslâm filozofunun ileri sürdüğü muhalif görüşlerin kesin delillere dayandığını söylemek oldukça zordur. Zira varlık ve olayları bütün yönleriyle kuşatmayan ve ezelî olmayan ilim Allah'a ait bir sıfat olamaz. Bu husus, Allah'ın en yetkin varlık olduğuna ilişkin temel prensiple bağdaşmadığı gibi O'nun gaybı bildiğini ifade eden naslarla da çelişir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿİlim” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿalm” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1061-1065; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿalm”, “rbb”, “ftn”, “blv” md.leri; Müsned, I, 412; II, 52, 58; III, 344; Buhârî, “İstisḳāʾ”, 29; Müslim, “Îmân”, 5; ʿAḳāʾidü’s-selef, s. 96, 310-317; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 16-17, 23, 45, 49-50, 59-60, 81-87; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 157-158, 161-168, 171, 173, 182-183, 490-494; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 46-48; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 160, 193-195; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364/1985, s. 587-590, 595, 600-604; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 143b-145b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 144-152; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 30, 297-307; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 163, 188, 192-195; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 193-199; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 451-453; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 237-241; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 76-79, 80-82; İbnü’l-Murtaza, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 12-13; Mustafa Çağrıcı, “Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî”, DİA, X, 306.

Yusuf Şevki Yavuz

İLİM

(العلم)

İslâm kültüründe ilâhî ve beşerî bilgi yanında bilim için de kullanılan kapsamlı bir terim.

Sözlükte “bilmek” anlamına gelen ilim (ilm) genellikle “bilgi” ve “bilim” karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat” gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. “Bilgisizliğin (cehl) karşıtı” biçiminde de tanımlanır. Aynı kökten türeyen âlim, alîm, allâm ve allâme, ma‘lûm, ma‘lûmât, muallim, müteallim, muallem kelimeleri bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Âlim ve alîm sıfatlarına hem Allah hem de insan için yer verilmekle birlikte Allah için ikincisinin kullanımı daha yaygındır. Aynı şekilde allâm Allah için, allâme ise insanlar için kullanılmaktadır. Kök harfleri aynı olmakla beraber “ilm” masdarından türemeyip bilgi anlamıyla dolaylı olarak bağlantılı olan kelimeler de vardır. Alem, alâmet ve âlem bunlardandır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ˁİlim” md.;

et-Taˁrîfât, “ˁİlim” md.; Lisânü’l-ˁArab, “ˁalm” md.; Tâcü’l-ˁarûs, “ˁalm” md.). İrfân / ma‘rifet, fıkh / tefakkuh, hibre, şuûr ve itkān gibi kelimeler de sözlükte “bilmek” mânasına gelmekle birlikte sonradan kazandıkları teknik anlamları itibariyle gerek bilgi alanları gerekse bilgide kesinlik dereceleri bakımından farklı bağlamlarda kullanılmaktadır (Lisânü’l-ˁArab, “ˁalm” md.). Nisbeten geç dönem sözlüklerinde mârifet ilimden daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü mârifette bilme fiilinin yöneldiği nesne tektir, ilimde ise bilmenin konusu umumidir. Ayrıca mârifette “unutulan şeyin hatırlanıp tanınması” anlamı da vardır. Nitekim mârifetin karşıtı inkâr, ilmin karşıtı ise cehl olarak gösterilir (Tâcü’l-ˁarûs, “ˁalm” md.). İlim kelimesi, ilimler tarihi boyunca “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” mânasında kullanılmıştır. Fen teriminin de İslâm’ın klasik çağında

herhangi bir ilmî disiplini yahut bir ilme ait alt disiplinlerin her birini karşıladığı bilinmektedir. Modern dönemde fen din ilimlerini kapsayacak şekilde de kullanılmış, ancak çok defa din ilimleri için ilim, modern bilim için fen kelimesi tercih edilmiştir.

Kur’an ve Hadiste İlim. Kur’ân-ı Kerîm’de ilim kökünden türeyen kelimelerin yaklaşık 750 yerde geçtiği görülmektedir. Bu sayı, bilginin ve bilme faaliyetinin Kur’ân mesajı bakımından önemini ortaya koymaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de ilim kavramı daha ziyade “ilâhî bilgi” yahut “vahiy” anlamında kullanılmakta, ayrıca gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesiyle ilgili kazandığı dünyevî ilmi ifade etmek üzere çeşitli âyetlerde yer almaktadır. Buna göre ilim sahipleri yahut kendilerine ilim verilenler ilâhî bilgiye muhatap olan ve bu bilginin doğruluğuna inananlardır (el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/19; el-İsrâ 17/107). Bunun yanında Kur’an yüksek gerçeğin ne olduğu konusunda bilgisizce tartışanların, Allah’a karşı düşmanca tutum takınanların içine düştüğü kötü durumu da zikreder (el-En‘âm 6/108, 119, 144; el-Hac 22/3; er-Rûm 30/29). İlim sahibi olmadıkları için bu hale düşenler sadece zanna uymaktadır (en-Necm 53/28). Halbuki onlar, acı azabı tatma vakti geldiğinde gerçeği kesin bir ilimle (ilme’l-yakīn) bilecekler, bu kesinliğin müşahede (ayne’l-yakīn) ve yaşayarak bilme (hakka’l-yakīn) derecelerini de idrak edeceklerdir (el-Vâkıa 56/95; el-Hâkka 69/51; et-Tekâsür 102/5, 7). Kıyamet gününde her nefis, gelecek için ne hazırladığını ve geride neleri bıraktığını da bilecektir (et-Tekvîr 81/12-14; el-İnfitâr 82/5). İlâhî hakikat konusunda kendilerine ilim verilenler ise o ilimde derinleştikleri veya dereceleri bizzat Allah tarafından yükseltildiği için belli seviye farklılıkları arzedebilirler. Dolayısıyla her ilim sahibinin üzerinde daha fazla bilgiye sahip başka bir âlim vardır (Âl-i İmrân 3/7; Yûsuf 12/76). Bu ilim dereceleri Allah’ta en mutlak ve kâmil seviyede bulunmaktadır. Her şey O’nun ilminin gereği olarak gerçekleşmektedir. İnsan bir nimete ulaştığı zaman, “Bu bana bir ilimden dolayı verildi” diyerek yaratılışa hükmeden ilâhî kararları yok saymamalıdır (ez-Zümer 39/49). Çünkü Allah, Peygamber’inden, “Allah’ın hazineleri benim yanımda değil, bende gaybın bilgisi de yok” demesini istemiştir (el-En‘âm 6/50). Allah’ın mutlak ilmine göre olup biten hadiselerde âlimler için deliller, ibretler vardır. Allah’ın kendi hakikatlerini kavratmak için verdiği örnekleri ancak âlimler akleder, O’na hakkıyla saygı duyanlar da yine âlim kullarıdır (el-Ankebût 29/35; er-

Rûm 30/22; Fâtır 35/28).

Kur’an’da, doğrudan doğruya insanın zihnî melekeleri sayesinde elde ettiği bilme, anlama, farkına varma, hatırlama gibi faaliyetleri için de ilim kökünden fiiller yer almaktadır. Meselâ “sebt günü”nün kutsallığını ihlâl eden İsrâiloğulları’nın bu dünyada aldıkları ilâhî cezayı gözlemleyenler olayı hatırlayıp bilmişlerdi (el-Bakara 2/65). Yine İsrâiloğulları, kendileri için mûcizevî şekilde yerden fışkıran on iki pınarı görünce her kabile hangi pınardan içeceğini bilmiştir (el-Bakara 2/60; el-A‘râf 7/160). Hırsızlıkla itham edilen Yûsuf’un kardeşlerinin Mısırlı yetkililere tepkilerini ifade eden âyette (Yûsuf 12/73) ilim, fiil olarak zihnî çıkarıma yahut gözleme dayalı bilgiyi, bir kimsenin ne dediğini bilmeyecek kadar sarhoş olduğu durumda namaza durmaması gerektiğini belirten âyette de (en-Nisâ 4/43) fiilî şuurluluk halini ifade etmektedir. Allah’ın gök cisimlerinin hareketi için belirli konaklar tayin etmiş olmasının insanların takvim ve hesabı bilmelerine yönelik olduğunu bildiren âyette (el-İsrâ 17/12) sözü edilen bilgi sırf aklî bilgidir. İnsanın doğduğunda hiçbir şey bilmediğini (en-Nahl 16/78), ileri yaşlılık dönemine ulaşınca da bildiklerini bilmez duruma geldiğini ifade eden âyetlerde (el-Hac 22/5) tecrübî birikime dayalı bilgilere işaret edilmiştir. Kur’an’da bilenlerle bilmeyenlerin kesinlikle bir olmayacağı belirtilmekte (ez-Zümer 39/9), “Rabbim, ilmimi arttır!” diye Allah’a yakarmamız öğütlenmektedir (el-Kehf 20/114). Kur’an, bir yönüyle kendini Allah’tan gelmiş bir bilgi şeklinde tanımlarken (el-Bakara 2/120, 145; er-Ra‘d 13/37) ortadan kaldırmayı hedeflediği zihniyeti de “câhiliye” olarak nitelemekle (Âl-i İmrân 3/154) hem zihnî hem de ahlâkî gelişmişliğe vurgu yapmıştır.

İlmin anlamı, önemi ve işlevi hadislerde de vurgulanmıştır. Her şeyden önce İslâm ümmetinin benimsediği değerler sisteminin devamlılığı ilme bağlı olduğu için Hz. Peygamber ilmi yüceltmiş ve teşvik etmiş, meselâ ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğunu söylemiştir (Tirmizî, “ʿİlim”, 19; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 19). Hadislerde, ilim öğrenme yolunda olanlara peygamberlerinin yaptığı gibi ilimlerinin artması için Allah’a yakarmaları öğütlenir (Tirmizî, “Daʿavât”, 128). Âlimler, bildiklerini hem kendileri hem de insanlar için İslâmî ölçüler içinde yararlı kıldıkları oranda ilim onlar için bir üstünlük kabul edilir. Nitekim ilim zeval bulmaz bir mevcudiyettir, ancak ulemâ zeval bulur (Müslim, “ʿİlim”, 14). Ayrıca hadislerde,

bilginlerin azalması veya yok olmasının İslâm ümmetinin istikamet ve âkıbeti için son derece kötü sonuçlar doğuracağı bildirilir (İbn Mâce, “Fiten”, 26; Dârimî, “Muḳaddime”, 26, 32). Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak gösteren hadis (Buhârî, “ʿİlim”, 10; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17), dolaylı biçimde âlimlerin de peygamberler gibi aksiyon adamı olmaları gerektiğine işaret eder. Buna göre ilim sahipleri, peygamberin artık cismen var olmadığı zamanlarda dinin değişmeyen ilkelerini yaymak, savunmak ve öğretmek yahut değişen şartların gerektirdiği hükümlere varmak durumundadır. Böylece âlimler ilim sahibi olmakla belli bir görev ve sorumluluk yüklenmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 34). Resûl-i Ekrem bilgi edinmenin, edinilmiş bilgileri öğretmenin ve aktarmanın taşıdığı önemi ısrarla belirtirken (Müsned, V, 269; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 9, 12; Tirmizî, “ʿİlim”, 3, 19) peygamberlerin mirasçısı olmaktan gelen söz konusu işlevlerin yerine getirilmesini amaçlamış olmalıdır. İlim bizâtihî bir değer olsa da ilim-amel ilişkisine vurgu yapan hadisler (meselâ bk. Müslim, “Ẕikr ve’d-duʿâʾ”, 73; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 23, “Duʿâʾ”, 2, 3, “İḳāmet”, 32, “Edeb”, 28) bilginin insanlığı itikadî, ahlâkî, estetik, ekonomik vb. yönlerden daha yüksek seviyelere taşıması gerektiğine işaret etmektedir.

Böylece davranış ve uygulama planında somutlaşmayan bilginin insan için yararı olmayacaktır. Ancak bilgisizce yapılan amelin de ilimden daha değerli olduğu söylenemez (Dârimî, “Muḳaddime”, 32). Sonuçta zihnini doğru bilgilerle, kalbini Allah’a karşı saygı ve sorumluluk şuuruyla ve hayatını hayırlı amellerle donatanlar “erdemli bilginler”, sadece dünyevî emellere ulaşmayı amaçlayan ve zaman zaman bu amaç uğruna bilgisini kötüye kullananlar da “erdemsiz bilginler” adını almıştır (Dârimî, “Muḳaddime”, 29, 34). Erdemli bilginlerin yeryüzündeki mevcudiyeti ise yıldızların gökteki mevcudiyeti gibidir (Müsned, III, 157).

İlim Kavramının Gelişimi. 1. Şer‘î İlimler. İslâm kültüründe ilim kavramının çeşitli ilmî disiplinlerin gelişimiyle kazandığı terim anlamları kelimenin Kur’an ve hadisteki kullanımından geniş ölçüde etkilenmiştir. Her ne kadar İslâm dünyasında gelişen ilimler kendilerine has konu, amaç ve bakış açılarıyla ilim kavramını farklı problemler yönünden tahlil etmişse de sonuç olarak ilmin tanımına yönelik çabalar bir şekilde Kur’an’ın anlam dairesiyle irtibatlı olarak gerçekleşmiştir.

Tefsir literatürünün gelişimi, “Kur’an ilimleri” denen birçok disiplinin tarih içindeki birikimlerine dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu ilimler, Kur’an’ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için gerekli olan ve daha sonraki dönemlerde tefsir usulünün temel meselelerini teşkil eden resmü’l-Mushaf, kırâatü’l-Kur’ân, esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensuh, garîbü’l-Kur’ân, i‘câzü’l-Kur’ân, aksâmü’l-Kur’ân, i‘râbü’l-Kur’ân, vücûh ve nezâir, fezâilü’l-Kur’ân gibi disiplinlerdir. Hâris el-Muhâsibî’nin el-ʿAḳl ve fehmü’l-Ḳurʾân’ı, İbnü’l-Merzübân el-Muhavvelî’nin el-Ḥâvî fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı, Ali b. İbrâhim el-Havfî’nin el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı, Kur’an ilimleri kavramını geniş kapsamıyla kullanan ilk eserler olarak kabul edilmektedir. Özellikle Süyûtî’nin kaleme aldığı el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân bu alanda çok meşhur olmuştur. Kur’an ilimleri tabiri, ilk dönemlerde belli konulara ilişkin araştırmalara verilen bir isimken zamanla bütün Kur’ânî meseleleri kapsayan müstakil tefsir usulü çalışmalarının adı olmuş, sonraları Kur’an ilimleri yerine “tefsir usulü” tabirine de yer verilmiştir.

Hadis literatüründe ilim kavramı merkezî önem taşıyan terimlerden biri olmuştur. Esasen ilk dönemlerde ilim kelimesinin kapsamına Kur’an, hadis ve fıkhın girdiği, fakat sonraları bununla daha çok hadisin kastedildiği anlaşılmaktadır. İmam Mâlik’in öğrencisi İbn Vehb geniş hadis bilgisi sebebiyle “ilmin divanı” diye anılmakta, el-Câmiʿ adlı eserinde “Kitâbü’l-ʿİlm” başlıklı bir bölüm bulunmaktaydı. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb de Kitâbü’l-ʿİlm adlı eserinde ilim (hadis) bilgisinin re’y ve kıyastan üstün olduğunu savunmuştur. Dârimî’nin es-Sünen’indeki mukaddimede ilim konusu, hadislerden ve ilk devir İslâm büyüklerinin görüşlerinden hareketle geniş biçimde ele alınmıştır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “Kitâbü’l-ʿİlm”in “Kitâbü’l-Îmân”dan hemen sonra gelmesi onun konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bu başlık altında verilen bilgiler, sistematik görünmese de temel olarak hadis bilgisini öğretme ve öğrenmede izlenecek yolları anlatmaktadır. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’indeki “Kitâbü’l-ʿİlm” yine rivayete dayalı bilgilere dair olup ilmin önemi, Ehl-i kitap’tan edinilen bilgilerin değerlendirilmesi, uydurma hadisler, din ilmini dünya için öğrenmenin mânevî sakıncaları gibi konuları içerir. Müslim, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde kısa bir bölüm olan “Kitâbü’l-ʿİlm”de Kur’an’ın tefsirinde ilmin rolünü ve sünnetin değerini belirtir. İbn Mâce’nin es-Sünen’inde bu başlık altında bir bölüm yer almamakla birlikte bu eser de Tirmizî’nin ilimden

bahseden uzun mukaddimesi gibi sünnete dair bir mukaddimeyle başlamaktadır. Şiî hadis literatüründe Ca‘fer es-Sâdık’ın sözlerinin yer aldığı Mişbâḥu’ş-şerîʿa ve miftâḥu’l-haḳīḳa adlı eser ilim, yakīn, hikmet ve cehl kavramlarına dair bölümler içermektedir. Küleynî’nin el-Kâfî fî ʿilmi’d-dîn’inde akıl ve cehl kavramları üzerine bölümler yer almakta, bunları ilmin fazileti hakkında uzun bir derleme takip etmektedir (geniş bilgi için bk. Rosenthal, s. 70-96).

İlim kelimesi ve türevlerinin hadis literatüründe kazandığı terim anlamı genel olarak bütün yönleriyle din bilgisi, özel olarak da hadisler ve onların rivayetiyle ilgili olmuştur. Birçok hadis âlimi fıkıhtaki re’y, ictihad ve kıyas gibi zihnî faaliyetler de dahil olmak üzere aklî çıkarımlara dayalı yöntemleri bazı dönemlerde kuşkuyla karşılamış, isnadı sahih olan rivayetlerin dinin hayata geçirilmesi konusunda dayanılabilecek gerçek bilgiler olduğunu kabul etmiştir. “Talebü’l-ilm, tahammülü’l-ilm, takyîdü’l-ilm” gibi terimler hadis ilminin öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanılmıştır. İbn Abdülber enNemerî’nin telif ettiği Câmiʿu beyâni’l-ʿilm ve fażlih türünden eserler, hadis âlimlerinin ilim kavramına bakışıyla ilgili olarak derli toplu bilgi vermektedir.

Fıkıhta ilim kavramının kullanılışı, fıkıh ve ilim kelimeleri arasındaki anlam ortaklığına dayalı olarak gelişmiştir. Fıkhın sözlük anlamı “bir şey hakkındaki bilgi ve anlayış”tır. İlim ve fıkıh terimleriyle ilk dönemde genel olarak dinin anlaşılması kastediliyordu. O devirde “dini doğru anlamak, anlatmak, dinî bilgilerde derinleşmek” gibi mânalarda kullanılan “tefakkuh fi’d-dîn” gibi tabirler, dinin hem itikad hem muâmelât yönüne dair bilgilerin tamamını kapsamaktaydı; ilim kelimesiyle de dinî konulardaki bilgiler kastediliyordu. Nitekim Hz. Ömer’in vefatı üzerine İbn Mes‘ûd’un, “Onunla birlikte ilmin onda dokuzu gitti” dediği rivayet edilmektedir (Dârimî, “Muḳaddime”, 32). Muhtemelen I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru nas ve rivayetlerin yanı sıra aklî faaliyete de başvurarak elde edilen bilgiler fıkıh, sırf râviler yoluyla elde edilen sünnet bilgisi de ilim kelimesiyle ifade edilmeye başlandı. Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen el-Fıḳhü’l-ekber, fıkhın konusuyla birlikte kelâm problemlerini de kapsıyordu. Fıkhın bir anlama etkinliği olmanın yanı sıra bir bilgi olarak da kavranması, İmâm-ı Âzam’ın, “Bir kimsenin hak ve sorumluluklarını bilmesi” (ma‘rifetü’n-nefs mâ lehâ ve mâ aleyhâ) şeklinde yaptığı rivayet edilen fıkıh tanımlamasında da

kendini göstermektedir. Daha sonraları fıkıh, “İslâm hukuk ilmi ve teorisi” anlamında kullanılmaya başlanmış ve müstakil bir ilmî disiplin halini almış, ilim de başlangıçtaki nisbeten kapsamlı mânasını kaybederek hadis veya hadise dayanan bilgiye münhasır kalmıştır. Ömer b. Abdülazîz’in, ilmin yok olmasından korktuğunu söyleyerek bir âlime hadis toplayıp yazmayı tavsiye ettiği bilinmektedir. Böylece başlangıçta geniş mânaya sahip ilim ve fıkıh terimleri zamanla teknik anlamlar kazanmıştır (Ahmed Hassan, s. 25-31). Fıkıh usulünün kurucusu sayılan İmam Şâfiî bu konuya ayırdığı müstakil eserlerinden birine Cimâʿu’l-ʿilm adını vermiştir. Dolayısıyla Şâfiî’ye göre ilim “fıkıh veya fıkıh ilkelerinin tesisi” anlamına gelmekteydi (Rosenthal, s. 73). Ayrıca o dönemdeki fıkhî tartışmaların yansıtıldığı metinde “ilim, ulemâ, ehlü’l-ilm” gibi kelimelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Şâfiî er-Risâle’sinde de “Bâbü’l-ʿİlm” başlığı altında ilim kavramını ele almış, ilmi nasla belirlenmiş, tartışma götürmeyen, müslümanların genelinin aktardığı

din bilgisi ve “Kur’an ile Sünnet’te açık ve yorumu gerektirmeyecek biçimde belirlenmemiş, te’vile ihtiyaç hissettiren veya kıyasla edinilen, bilginlerin özel ilmî kanallardan edindiği yahut özel yöntemlerle ortaya koyduğu bilgiler şeklinde ikiye ayırmıştır (ayrıca bk. Cimâʿu’l-ʿilm, s. 14, 36-38). Şâfiî’den yaklaşık 250 yıl sonra yaşamış olan Hanefî âlimlerinden Ebü’l-Usr el-Pezdevî el-Uṣûl adlı eserinde, ilmin “ʿilmü’t-tevhîd ve’s-sıfât” ile “ʿilmü’ş-şerâiʿ ve’l-ahkâm” olarak iki türlü olduğunu belirtmiştir. Pezdevî, ilk ilim türü için müracaat edilecek metinlerin başında usul ilminin öncüsü saydığı Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ekber’ini zikretmektedir. İkinci tür ilim ise fürû ilmi veya fıkıh diye de isimlendirilir. Fıkıh, şeriat bilgisi olarak hem ilmi hem de o ilme dayalı ameli içermektedir. İlim ve ameli kendinde birleştirmeyene fakih denmez (Abdülazîz el-Buhârî, I, 29-49).

Kelâm disiplininde ilim kavramı hem teolojik hem epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Allah’ın ilim sıfatının ezelî olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilâhî ve beşerî bilgi problemine atıfta bulunmaktadır. Hadis veya fıkıhtakinin aksine kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmî meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil ilmin ne

olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı onu kaçınılmaz olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.

Mu‘tezile kelâmcıları ilmi, “tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (itikad)” olarak tanımlıyorlardı. Zâhirî kelâmcısı İbn Hazm’ın da katıldığı bu görüşe göre itikad da “kesinlik kazanmış bilgi” anlamına gelmekteydi (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 13; İbn Hazm, IV, 39-40; Cüveynî, s. 34; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 5). Ancak Eş‘arî ve takipçileri, itikad teriminin bilgiyi tanımlamak için elverişli olmadığı kanaatine vardılar. Çünkü inanma, kavramlara (mâna) dayalı olmaktan ziyade psikolojik bir fenomendi. Eş‘ariyye muhitinde Bâkıllânî’nin, “İlim bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir” tanımı yerleşti (et-Temhîd, s. 34). Fakat daha sonra Cürcânî’nin, “gerçekliğe uygun kesin inanma” şeklindeki tanımını ön plana çıkardığı görülmektedir (et-Taʿrîfât, “ʿilm” md.). Kelâmcılar, bilgi türlerini Allah’ın ilmi ve yaratıkların ilmi şeklinde ikiye ayırmışlardır. İlkinin kadîm olup olmadığıyla ilgili tartışmalar (meselâ bk. İbn Hazm, el-Faṣl, II, 126-128) bir tarafa bırakılacak olursa insanın bilgisi de kendi içinde zarurete dayalı bilgi ve istidlâle dayalı bilgi olarak bölümlenmiştir. Meselâ apriori yahut beş duyu ile edinilen bilgiler zaruridir. Buna karşılık istidlâlî bilgide nazarî araştırmaya ve kanıt getirmeye ihtiyaç vardır. Bu tür bilgiler hakkında kuşku duyulabilir ve sonuçta ulaşılan fikirlerden geri dönülebilir (Bâkıllânî, s. 14). İslâm dünyasında yapılan çok sayıdaki ilim tanımında (Rosenthal, s. 52-69) kelâm âlimlerinin tanımları da önemli bir yer tutmaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde ilim kavramı genellikle mârifet kelimesiyle münasebeti bakımından anlam taşımıştır. Bilgiyi, bir rivayetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görmekten ziyade “mânevî aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine (yakīn) yol açan bir nur” şeklinde tanımlayan tasavvuf ehli, Allah’ın nurundan yansıyan bu ışığı “kalp gözü” dediği mânevî yeteneğin hakikati görmesi için zorunlu kabul etmektedir. Bu durumda sûfîlerin mârifet dedikleri bilgi, mânevî tecrübe (zevk) olarak yaşanan zâhidâne hayat tarzının, ahlâkî temizliğin arındırdığı insan ruhuna yansıyan aydınlanma süreci olup Batı terminolojisinde “gnosis” yahut “sapienta”ya tekabül etmektedir. Sûfîler, bazı durumlarda tasavvufî bilginin hadis ve fıkıhtaki ilim tasavvurundan farkını ve özgünlüğünü vurgulamak için mârifet terimini ilimden, ârifi âlimden ayırarak kullanmayı tercih

etmişlerdir. Bu ayırım, esasen tasavvuf ehlinin gözünde “kāl ilmi” ile “hal ilmi” arasındaki farka dayanmaktadır. Fakat bu bakış açısı, erken dönemden itibaren ünlü sûfîlerin ilim terimini sistemlerinin merkezî bir kavramı olarak kullanmasına engel olmamıştır. Meselâ Kuşeyrî gibi tasavvuf geleneğinin tarihini yazan âlimler mârifeti ilimle eş anlamlı saymış, Gazzâlî’nin önemli kaynaklarından olan Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’ünde ilim üstün bir değer olarak ele alınmış, tasavvufî bilgi de “mârifet ve yakīn ilimleri” şeklinde tanımlanmıştır. Bunların yanı sıra Muhâsibî’nin Kitâbü’l-ʿİlm’i, Hakîm et-Tirmizî’nin Kitâbü Beyâni’l-ʿilm’i, Gazzâlî’nin İḥyâʾının “Kitâbü’l-ʿİlm” bölümü gibi çalışmalar, sûfîlerin ilim kavramına olumlu yaklaşımının sonuçları olarak düşünülebilir. Ayrıca Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî gibi felsefî tasavvufun önde gelen temsilcileri de eserlerinde mârifet ve hikmet kadar ilim kavramına da önem vermişlerdir (tasavvuf geleneğinde bilginin bir “nur” olarak tasavvuru için bk. Rosenthal, s. 155-193).

2. Aklî İlimler. Fetihlerle kültürel coğrafyanın genişlemesi, İslâm dünyasında fikrî hareketliliğin artması ve nihayet II. (VIII.) yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sayesinde müslümanlar Grek, Helenistik, İran ve Hint kültür havzalarının ilmî birikimiyle tanışmışlardır. Bu kültürel iletişim ve aktarım sonucunda meselâ Hint matematik ve astronomisinin temel eseri olan Siddhantalar’ı, Fars dünyasının ahlâk ve siyasete dair başlıca klasiklerini, Hipokrat ve Câlînûs’a ait tıp külliyatını, Gerasalı Nickomakos’un aritmetiğe, Öklid’in geometriye, Batlamyus’un astronomi, coğrafya ve matematiğe dair eserlerini, Archimedes ve Heron’un mekanikle ilgili çalışmalarını, Eflâtun’un bazı diyaloglarını ve Aristo’nun Politika dışındaki eserlerini okuyup öğrenmişlerdir. İslâm’ın ilim ve hikmet kavramları İslâm öncesine ait bu birikimin ışığında yeniden anlamlandırılmış, ilim terimi felsefî ilimleri de ifade edecek şekilde genişletilmiş ve zaman içinde hikmet kelimesi bizzat felsefeyi, hakîm de filozof ve tabibi ifade eder hale gelmiştir. Felsefe için ilim ve hikmet terimlerinin kullanılmaya başlanması din âlimlerinin önemli bir kısmının tepkisine yol açmışsa da bu ilmî disiplinlerin hazmedilip sistemli bir telif faaliyetiyle Arapça’da yeniden inşâ edilmesi ortaya zengin bir birikim çıkarmış ve sonuçta felsefe kapsamındaki ilimler İslâm ilimler şemasında yerini almıştır. Özellikle Aristo’nun eserlerinin İslâm dünyasında felsefenin bir ilimler sistemi olarak kavranmasında önemli rol oynadığı bilinmektedir.

Bu sayede önceleri “İslâm dini hakkında bilgiler” anlamında kullanılan “ulûm” terimi “bilimler, ilmî disiplinler” mânasına gelmeye başlamıştır. Nitekim ilk İslâm filozofu kabul edilen Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, beşerin entelektüel kapasitesiyle ortaya koyduğu ilimleri “el-ulûmü’l-insâniyye” olarak adlandırmıştır (Resâ˒il, s. 372). Fârâbî ise İḥṣâ˒ü’l-˓ulûm adlı eserinde, fıkıh ve kelâm gibi iki temel din ilminin de dahil olduğu bütün ilimler sistemi için ulûm kelimesini kullanmıştır. Hârizmî, Mefâtîḥu’l-˓ulûm’unda (s. 15) felsefî ilimler için “ulûmü’l-acem” terimini uygun görmüştür. İhvân-ı Safâ’nın Resâ˒il’inde (I, 267) “el-ulûmü’l-felsefiyye” tabiri yer almıştır. Kindî ekolüne bağlı

Ebü’l-Hasan el-Âmirî şer‘î ilimlerle felsefî ilimleri açıkça birbirinden ayırmıştır (el-İ˓lâm, s. 81, 106). İbn Sînâ da “felsefî ilimler” tabirini kullanmıştır (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 3). Aynı filozofun Fî Aḳsâmi’l-˓ulûmi’l-˓aḳliyye adlı eseri “aklî ilimler” tabirinin İslâm dünyasında yerleşmesine öncülük etmiştir. Daha sonra bu tabire karşılık din ilimlerini ifade etmek üzere “naklî ilimler” terkibi benimsenmiştir.

İslâm filozofları, ilim terimini hem bugünkü bilim (İng. ve Fr. science) hem de bilgi (İng. knowledge, Fr. savoir) anlamında kullanmışlardır. Kindî ilmi “varlığın hakikatini -aklen-idrak (vicdan)” (Resâ˒il, s. 169), İbn Sînâ ise “soyut kavramlara tekabül eden zihnî formlar” (Fî Aḥvâli’n-nefs, s. 173; eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 140) olarak tanımlar. İbn Rüşd de Aristo’nun temel yaklaşımı doğrultusunda, kelâmcıların sebeplilik öğretisine yönelttikleri eleştirilere cevap mahiyetinde ilmin bir nesnenin sebebini bilmek olduğunu, sebepleri bilmeksizin bilginin tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini vurgulamıştır (Tefsîru Mâ Ba˓de’ṭ-ṭabî˓a, II, 727; Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 522; ayrıca bk. BİLGİ).

İlimlerin Tasnifi. İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslâm düşünür ve bilginleri çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tarihî gelişimleri içinde ilimlerin öncelikle din ilimleri ve felsefî ilimler şeklinde temel bir ayırıma tâbi tutulması dinfelsefe ilişkisi problemini daima canlı tutmuş, bazı düşünürler tasniflerinde dinî ilimleri, bazıları da felsefî ilimleri ön plana çıkarmış,

büyük sentezler peşinde olanlar ise kapsamlı tasnifleriyle bu problemi aşmayı denemişlerdir. Fârâbî varlık alanlarını cismanî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmış (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 31 vd.), bu ayırım onun ilimler sisteminin zeminini oluşturmuştur. Aynı şekilde İbn Sînâ da varlık dairesini yücelerden aşağıya doğru Tanrı, aklî-melekî cevherler, nefsânî-melekî cevherler, semavî-felekî cevherler, ilk madde, basit unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklinde göstermiştir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 27; a.e. [2], s. 435). Böylece metafizik ve fizik varlık alanlarındaki mertebeler farklı ilimlerin konularını meydana getirmektedir. Gazzâlî ise din ilimlerini yeniden canlandırma niyetinin gereği olarak bu ilimleri merkeze almış ve felsefî ilimlerin değerini din bakımından ifade ettiği anlam ve yarar açısından belirlemiştir.

İlgili literatürün gelişimiyle İslâm ilimler tasnifi, dinî ve felsefî ilimlerin aynı şemada ayrıntılı biçimde yer aldığı gelişmiş bir ilimler sistemine dönüşmüştür. Câbir b. Hayyân'ın Kitâbü'l-Ḥudûd'una kadar geri giden ve Kindî'nin Kitâbü Aḳsâmi'l-ʿilmi'l-insî adlı günümüze ulaşmayan eseriyle devam eden ilimleri tasnif geleneğinin zamanımıza kadar gelen ilk sistematik örneği Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ʿulûm'udur. Bundan sonra kaleme alınan dikkat çekici eserlerden biri Hârizmî'nin aslında terminolojik bir çalışma olan Mefâtîḥu'l-ʿulûm'udur. Ayrıca İbn Ferîgūn'un Cevâmiʿu'l-ʿulûm'unu, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm'ını (s. 80-107), İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'ini (I, 266-275), Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Risâle fi'l-ʿulûm'unu da zikretmek gerekir. İbn Hazm'ın Merâtibü'l-ʿulûm'u ile Beyzâvî'nin Risâle fî mevżûʿâti'l-ʿulûm ve taʿrîfihâ adlı eseri din âlimlerinin konuya ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Sînâ da Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye adlı müstakil bir risâle yazmıştır. Gazzâlî İḥyâʾında ilimler tasnifi konusunu ele almıştır (I, 16-41). Geç dönemde ortaya konmuş literatürün önemli örnekleri arasında İbn Haldûn'un kapsamlı tasnifi (Muḳaddime, III, 1025 vd.), özellikle Osmanlı dönemiyle ilgili olarak Molla Lutfî'nin Risâle fi'l-ʿulûmi'ş-şerʿiyye ve'l-ʿArabiyye adlı dinî ilimlerin tasnifine münhasır eseri, Nev'î'nin dinî ve felsefî ilimleri birlikte ele alan Netâyicü'l-fünûn'u, Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde adlı kapsamlı ve ayrıntılı eseri, Saçaklızâde'nin Tertîbü'l-ʿulûm'u ve Keşfü'ẓ-ẓunûn'daki ilgili bölüm (I, 11-18) zikredilebilir.

Bu eserlerin incelenmesinden İslâm ilimlerinin genel şemasıyla ilgili şöyle

bir sonuç ortaya çıkmaktadır: İlimler öncelikle naklî (şer‘î / dinî) ve aklî (felsefî / hikemî) olmak üzere ikiye ayrılır. Naklî ilimler tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuftan oluşmaktadır. Bunlardan tefsir, hadis ve özellikle fıkıh için ayrıca usul ilmi (ilmî ilkeler ve metodolojiyi inceleyen bir disiplin) söz konusudur. Aklî ilimler ise önce nazarî ve amelî olarak bölümlenir. Nazarî ilimler ilâhiyyât (metafizik disiplinler), riyâziyyât (matematik ilimler), tabîiyyât (fizik ilimler) şeklinde tasnif edilmiştir. Amelî ilimlerse ahlâk ilmi, tedbîrü'l-menzil (ev idaresi) ve siyasetten teşekkül etmektedir. "Medenî ilim" (sosyal-siyasal bilim) olarak da anılan ve erdem fikrini esas alan amelî ilimlere paralel biçimde tarih yöntemine dayalı olan ve iktisadî konuları da içeren sosyoloji, İbn Haldûn'un verdiği "umran ilmi" adıyla klasik şemaya dahil edilmelidir. Bu genel şema içinde dil ve mantık ilimleri "âlet ilimleri" olarak iş görmektedir. Ancak din dilinin Arapça olması sebebiyle dil ilimlerinin naklî ilimler için, mantık disiplinlerinin ise aklî ilimler için daha merkezî önem taşıdığı bilinmektedir. Felsefedeki ilâhiyyât gibi kelâm ve tasavvuf da zaman içinde cüzi ilimlere ilkelerini veren birer küllî ilim olarak tanımlanmıştır. Nitekim bu üç ilim esas itibariyle İslâm fikir geleneğinde varlık, bilgi ve değer konularını kendi yöntemlerine dayalı olarak inceleyen üç temel entelektüel perspektif olarak işlev görmüştür.

Naklî ilimlerden tefsir, esas itibariyle Kur'an ilimleri denilen çeşitli disiplinlerin birikimi üzerine inşa edilmiş olduğundan bu ilimler tefsir ilmi için bir bakıma usule ait disiplinlerdir. Tefsir ilmi literatürü, kendi içinde rivâyet ve dirâyet tefsirleri olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. Hadis ilmi de rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs (ulûmü'l-hadîs) şeklinde ikiye ayrılır. Ulûmü'l-hadîs tabiri, Kur'an ilimleri gibi hadis usulünün temel disiplinlerini oluşturmaktadır. Bunların başlıcaları cerh ve ta‘dîl, hadis râvileri, muhtelifü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, nâsih ve mensuhtur (Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri, s. 87-92). Fıkıh ilmi, şer‘î-amelî hükümlerin fer‘î denilen ayrıntılı kısmını incelerken fıkıh usulü, bu fer‘î hükümlerin kesinlik ifade eden icmâlî delillerinden nasıl çıkarılacağını ortaya koyar. Fıkıh usulü içinde alt disiplinler arasında cedel ve hilâf ilmi ve ferâiz gibi disiplinler de vardır. "Usûlü'd-dîn" de denilen kelâm ilminin bölümleri ise zaman içinde felsefeyle imtizacın sonucu olarak felsefî ilimleri andırır biçimde şekillenmiştir (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 183, 194, 597-600).

Aklî ilimlerden metafizik (ilâhiyyât, ilmü mâ ba‘de’t-tabîa), aşkın âleme ait gayri cismanî varlığı incelediği için “yüksek ilim” (el-ilmü’l-a‘lâ), bütün özel ilimlerin ilkelerini içerdiği için de “küllî ilim” ve “mutlak hikmet” olarak isimlendirilmiştir. Matematik ilimlerin (el-ilmü’r-riyâzî, el-ilmü’t-ta‘lîmî) başlıcaları aritmetik, geometri, astronomi (ilmü’n-nücûm et-ta‘lîmî, ilmü’l-felek, ilmü’l-hey’e), mûsiki, optik (ilmü’l-menâzır) ve mekaniktir (ilmü’l-hiyel). Bu

disiplinler, soyut ve somut varlık alanlarını birleştiren zihnî varlık alanıyla ilgili olduğundan “orta ilim” (el-ilmü’l-evsat) olarak da adlandırılmıştır. Fizik ilimler ise (tabîiyyât, el-ilmü’t-tabîî) temel fizik (es-semâu’t-tabîî, es-semâ ve’l-âlem vb.), mineraloji (ilmü’l-meâdin), kimya (ilmü’l-kimyâ), tarım (ilmü’l-filâha), meteoroloji (ilmü’l-âsâri’l-ulviyye), psikoloji (ilmü’n-nefs), botanik (ilmü’n-nebât), zooloji (ilmü’l-hayevân) ve tıp dallarına ayrılmaktadır. Bu ilimler, aşağı mertebede bulunan cismanî varlıklarla ilgili olduğundan “aşağı ilim” (el-ilmü’l-esfel) adını da almıştır. Zaman zaman astrolojinin de dahil olduğu birtakım gizli ilimler fizik ilimlerin alt dalları olarak sayılmıştır (Kutluer, İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, s. 147-175).

İslâm ve Modern Bilim. İslâm medeniyetinin Ortaçağ insanlık birikiminin şartlarında parlak bir bilim geleneğine sahip olduğu modern araştırmaların ortaya koyduğu bir gerçektir. Nitekim müslümanların Ortaçağ boyunca meydana getirdiği bilim mirasının Latince ve İbrânîce’ye çevrilerek Batı’ya aktarılması, Avrupa kıtasında yepyeni bir ilim ve eğitim anlayışının doğmasında önemli rol oynamıştır. Batılı bilginlerin İslâm bilimine gösterdiği yoğun ilgi bu birikimi önemli bulmalarının bir sonucudur. Modern zamanlarda Batılı ilim adamlarının fiziğin yöntemi olarak Aristo mantığını değil matematiği koymaları, fizikî varlık alanının niceliğe indirgenmesi gibi metafizik bir sakınca taşısa da artık ölçülebilir gözlem ve deney verilerine dayalı bilimsel teori anlayışı yepyeni ilmî ufukların ortaya çıkmasına, yeni bir ilim anlayışının doğmasına yol açmıştır. Çeşitli sosyal, siyasal ve kültürel gerginliklerin ihtiyaçları, ihtiyaçların ise çare arayışlarını belirlediği bu dönemde yenilikler peşinde koşma temayülü artmış, üst üste gelen mekanik icatları Newton’un bilimsel devrimi, onu da sanayi devrimi izlemiş, modern bilim, Batı sanayi ve teknolojisini mümkün kılıp geliştiren temel yöntem haline gelmiştir.

Batı’da söz konusu gelişmeler olurken İslâm toplumunun yeni medeniyetin mensupları karşısında mâruz kaldığı askerî yenilgilerin sebebini anlamaya çalıştığı döneme kadar bu gelişmelere kayıtsız kalması, Batı ve İslâm medeniyetlerinin arasında hızla artan bilimsel ve teknolojik bir mesafenin oluşmasına yol açmıştır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasının bilgin ve düşünürleri bu mesafe karşısında İslâm ve bilim ilişkilerini yeniden ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Ernest Renan’ın Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği “İslâm ve İlim” başlıklı konferansta, İslâm’ın değerler sistemi itibariyle bilimsel ilerlemeye engel teşkil ettiği şeklinde bir iddia ortaya atması, başta Cemâleddîn-i Efgānî ve Nâmık Kemal olmak üzere müslüman aydınların cevabî eserler yazmasına yol açmış, modern İslâmcı tartışmalar içinde İslâm’ın ilerlemeye engel olmadığı tezi önemli bir yer tutmuştur. Bunu modern bilimin verileriyle İslâmî hakikatlerin çatışmadığı tezi izlemiş ve ardından Kur’an’ı modern bilimsel veriler ışığında tefsir etme temayülü güç kazanmıştır. Günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr, Nakīb el-Attâs, İsmâil Râcî el-Fârûkī gibi düşünürler Batı biliminin değerden bağımsız olmadığını, “Batı’nın bilimini alıp ahlâkını terketmek” şeklinde formüle edilen modern İslâmcı tezin yetersiz kaldığını ileri sürerek bilimin Batı’da gelişen modern biçimiyle İslâmîleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nasr ve Attâs, İslâm’ın tasavvufî-irfânî geleneğine dayanarak modern zihniyet dünyasını ve modern bilimi felsefî zeminde kullanan pozitivizmi eleştirmişlerdir. Tasavvuf geleneğine eleştiri açısından yaklaşan Fârûkī ise bilginin belli aşamalar uyarınca İslâmîleştirilmesini bir İslâmî eğitim projesinin temel meselesi olarak sunmuş ve bu programı sosyal bilimler alanına inhisar ettirmiştir. Bu tartışmalar esnasında ortaya atılan İslâm bilimi, bilginin İslâmîleştirilmesi gibi kavramlar ilgi çekip tartışmalara yol açmış, bazı düşünürler ve ilim adamları bilginin değerden bağımsız olduğu konusundaki ısrarlarını sürdürürken bazıları da İslâm medeniyetine, tarihî tecrübeye ve metodoloji meselesine yaptığı atıflar sebebiyle “İslâm bilimi” terimini anlamlı bulmuş, Fârûkī’nin ortaya attığı bilginin İslâmîleştirilmesi projesinin ise modern zihniyete farkında olmadan iştirak ettiği için aslında İslâm’ın Batılılaştırılması anlamına geleceğini ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿİlim” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿalm” md.; et-Taʿrîfât, “ʿİlim” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿalm” md.; Müsned, III, 157; V, 269; Dârimî, “Muḳaddime”, 19, 26, 29, 32, 34; Buhârî, “ʿİlim”, 10; Müslim, “ʿİlim”, 14, “Ẕikr ve’d-duʿâʾ”, 73; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17, 19, 23, “Duʿâʾ”, 2, 3, “Fiten”, 26, “İḳāmet”, 32, “Edeb”, 28; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 1, 9, 12; Tirmizî, “ʿİlim”, 3, 19, “Daʿavât”, 128; Câbir b. Hayyân, Kitâbü’l-Ḥudûd (Muḫtâru Resâʾili Câbir b. Ḥayyân içinde, nşr. Paul Kraus), Kahire 1354/1935, s. 100, 104, 110; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 357-369; a.mlf., Cimâʿu’l-ʿilim (nşr. M. Ahmed Abdülazîz Zeydân), Beyrut 1405/1984, s. 11, 14, 36-39, 41, 47, 49, 55, 62, 68; Kindî, Resâʾil, s. 169, 372; Fârâbî, el-Burhân (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 19-20; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31 vd.; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi’l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Riyad 1408/1988, s. 80-107; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 166-176; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 15; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 14, 34; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 11, 33; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 46; a.mlf., el-Muġnî, XII, 13; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 3, 27, 140; a.e. (2), s. 435; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364/1985, s. 113-122; a.mlf., Fî Aḥvâli’n-nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1952, s. 173; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 5; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 126-128; IV, 39-40; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 266, 446; II, 601-609; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 33-34; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 266-275; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 13-41; a.mlf., el-Munḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (Mecmûʿatü resâʾili’l-İmâm el-Ġazzâlî içinde), Beyrut 1409/1988, s. 37-47; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, II, 727; a.mlf., Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1992, s. 522; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 178-210; Âmidî, Ebkârü’l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 807, I, vr. 2b-18a; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 128-147; Nâsırüddîn-i Tûsî, Telḫîṣu’l-Muḥaṣṣal (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359/1980, s. 60; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 29-49; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1025-1209; Taşköprizâde, Miftâḥu’ṣ-ṣaʿâde, I, 68-69, 74; II, 183, 194, 597-600; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 11-18;

Elmalılı, Hak Dini, II, 915-926; IV, 2513; V, 3204, VII, 4792-4797; Fr. Rosenthal, Knowledge Triumphant, Leiden 1970, tür.yer.; Subhî es-Sâlih, Kur'an İlimleri (trc. M. Said Şimşek), Konya, ts. (Hibaş Yayınevi), s. 97-102; a.mlf., Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 87-92; İslam Bilimi Tartışmaları (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1990, tür.yer.; Ali Turgut, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 2-47; İlhan Kutluer, "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", Bilgi, Bilim ve İslâm-II (haz. Ahmet Tabakoğlu - Sadık Çelenk), İstanbul 1992, s. 18-29; a.mlf., İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, s. 147-194; a.mlf., Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1998, s. 213-242; Ahmed Hassan, İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen), İstanbul 1999, s. 25-31.

İlhan Kutluer

İLÎŞ, Muhammed

(bk. MUHAMMED İLÎŞ).

İLK BEDİR GAZVESİ

(bk. SEFEVÂN GAZVESİ).

İLKĀH

(الإلقاح)

Tabii cinsel ilişki dışında bir teknikle dölleme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “aşılama ve dölleme” mânasına gelen ilkāh ve telkīh kelimeleri, esasen Arapça’da polenlerin taşınması suretiyle bitkilerin döllendirilmesini veya erkek hayvanın dişisini döllemesini ifade eder. Kur’an’da aynı kökten bir başka kelimenin kullanıldığı, “Biz rüzgârları aşılayıcı / dölleyici (levâkıh) olarak gönderdik” (el-Hicr 15/22) meâlindeki âyet, rüzgârların bitkileri dölleyici özelliğine veya artı ve eksi elektrik yüklü bulutları birbiriyle buluşturup yağmura dönüştürmesine işaret olarak yorumlanmıştır. Hadislerde de aynı kökün çeşitli türevlerinin hurma ağaçlarının çiçek döneminde sunî şekilde döllendirilmesi veya dişi devenin tabii usulde döllenmesi anlamında kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “lḳḥ” md.; İbnü’l-Esîr, IV, 262-263). Sunî ilkāh (tohumlama) tabiri, dişi hayvanın sunî yolla döllendirilmesi tekniğinin yanı sıra, XX. yüzyılda tıp bilimindeki gelişmelere paralel olarak tabii yollar dışında bir teknikle “kadının hamile bırakılması, sunî döllenmenin gerçekleştirilmesi” mânasında da kullanılır olmuştur. Ancak bu son gelişmenin eşler arası normal bir tıbbî tedavi boyutunda kalmayıp fıtrat, aile, evlilik, mahremiyet, nesep gibi fıkhî ve ahlâkî değerlerle çatışan yeni yöntemleri de ortaya çıkarmasıyla birlikte konu din bilimleri açısından dikkatle izlenmeye, birtakım dinî değerlendirme ve tedbirler gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bu sebeple de ilkāhın biri hayvanlara uygulanan, diğeri erkeğin spermiyle kadının yumurtasının tabii birleşme dışı yollarla döllendirilmesini ifade eden yönüyle olmak üzere iki açıdan ele alınması gerekmektedir.

XX. yüzyıl içinde bilim ve teknolojide alınan mesafeler, özellikle gen mühendisliği ve veterinerlik bilimlerindeki hızlı gelişmeler sonucu hayvanların tabii yollar dışında birtakım hâricî müdahalelerle döllendirilmesi imkânını ortaya çıkarmış, buna paralel olarak belli bir talep ve pazar oluşmuştur. Cinsel yasak, mahremiyet ve ayıp gibi kavram ve değerler sadece insana has olduğundan hayvanların gerek kolayca

döllenmesini gerekse nesillerinin ıslahını temin maksadıyla sunî tohumlama yöntemine başvurulması kural olarak câiz görülmekle birlikte konu fıkıh kaynaklarında özellikle ücretli tohumlama ve ücret ödemenin gebelik şartına bağlanması durumları başta olmak üzere belli açılardan tartışılmıştır.

Hayvanların ilkāhı konusuna hadislerde sınırlı biçimde temas edilir. Bazı hadislerde "bey'u'l-melâkīh", "bey'u'l-medâmîn", "bey'u'l-mecr", "habelü'l-habele" şeklinde geçen ve çiftleşme öncesinde erkek veya dişi hayvanın dölünün ya da dişi hayvanın karnındaki ceninin satım sözleşmesine konu edilmesi şeklinde ortak bir içeriği bulunan işlemlerin yasaklanmış olması (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 63), öncelikli olarak akid konusunun niteliğinin bilinmezliği sebebiyle taraflar arasında doğabilecek çekişme ve mağduriyetleri önlemeye yönelik bir tedbir niteliğindedir. Hz. Peygamber'in, tohumluk erkek hayvanın dişiyi döllemesi karşılığında para alınmasını yasakladığı yönündeki hadislere (Buhârî, "İcâre", 21; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 42) İslâm hukukçularınca farklı açıklamalar getirilmişse de bu yasağı, yine Resûl-i Ekrem'in akidlerin garar* içermemesine ve gerçekleşmesi kesin olmayan sonuçlara bağlanmamasına verdiği önemin bir uzantısı olarak görmek gerekir. Bu sebepledir ki başta İmam Mâlik olmak üzere birçok fakih, erkek hayvanın dişi hayvana ücret karşılığı çekilmesini veya bu sebeple ücret ödenmesini meşrû saymakta, fakat akdin hayvanın gebe kalması şartına bağlanmasını câiz görmemektedir. Ancak bu işin ticarî amaçla ve profesyonelce yapılması durumunda yeni bilimsel gelişmeler de göz önünde tutularak tarafların haklarını koruyucu tedbirlerin alınması gerektiği açıktır. Öte yandan hayvanlara uygulanan sunî ilkāh yönteminin hayvanların kolayca döllenmesini temin, nesilleri ıslah ve verimliliği arttırma gibi mâkul çerçevenin dışına çıkarılarak tabii çevreyi ve dengeyi tahrip edici, fıtratı bozucu ve hayvan haklarını ihlâl edici boyutlara taşınması da tasviple karşılanmaz.

Günümüzde insanlar arasında cereyan eden sunî ilkāh (et-telkīhu's-sınâî, artificial insemination) denilince, kadınla erkek arasında tabii cinsel ilişki olmaksızın kadının herhangi bir teknikle gebe bırakılması kastedilir. Halk arasında tüpbebek (tıfletü'l-ünbûb, testtube baby) diye bilinen yöntem sunî ilkāhın sadece bir türünden ibarettir. Zamanımızda sunî ilkāh yöntemine çeşitli sebeplerle başvurulmaktadır. Bu muhtemel sebepler ayrıntıda çoğaltılabilirse de eşlerden birindeki bir eksiklik sonucu normal yolla

hamileliğin mümkün olmaması veya kadının özel tercihi sonucu normal yolla hamileliğin istenmemesi olarak özetlenebilir. Eşleri ya da kadını bu yola sevkeden tıbbî veya iradî duruma göre ilkāhın uygulanış yöntemi de değişir.

Tıp ve genetik bilimlerindeki gelişmelere paralel biçimde giderek ayrıntılı bir hal alan sunî ilkāh yöntemi, esasen eşler arası bir tedavi ve çocuk sahibi olma yolu olarak kaldığı sürece dinen bir sakınca taşımadığı gibi teşvik de görmektedir. Anne ve babanın çocuk sahibi olmayı istemeleri dinin de koruduğu en tabii ve temel haklardan biridir. Ancak İslâm dini meşrû evlilik dışında çocuk sahibi olma yollarını yasak saymış ve bunu toplumsal bozulmanın sebebi olarak görmüştür. İslâm'ın evliliği teşvik edip zinayı yasaklaması, nesil, nesep ve aileyi zayıflatabilecek her türlü tehlikeye şiddetle karşı çıkması netice itibariyle yine insanın saygınlığını, toplum örgüsünün ve aile yapısının sağlamlığını hedef almakta, bu yönde akla ve selim fıtrata yardımcı olmaktadır. İslâm inancına göre diğer bütün nimetler gibi çocuk da Allah vergisidir (bk. eş-Şuarâ 42/49-50). Ancak Allah Teâlâ yarattığı her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Tabiat kanunu da denilen bu sebepleri araştırıp keşfetmek için uygun vasıtalara sarılmak kader inancı ile çatışmaz. Bundan dolayı çocuk sahibi olamayan eşlerin tedavi yoluna gitmelerinde ve bu tedavi sonucu çocuk sahibi olmalarında bir sakınca yoktur. Çağımızda konu hakkında görüş bildiren İslâm âlimleri, çocuk sahibi olamayan evli çiftlerin bu imkâna kavuşturulmasını olumlu bir gelişme olarak görmüş, sunî döllenme ve tüpbebek yönteminin de bu amaçla kullanılabileceğini ifade etmişlerdir. Fakat burada üzerinde ısrarla durulan husus, bu yöntemin kullanılmasında yabancı bir erkek veya kadının devreye girmemesi, sunî ilkāhta kocanın menisinin ve eşinin yumurtasının kullanılması ve hamilelik dönemini de yine bu eşin geçirmesi şartıdır. Buna uyulması kaydıyla sunî döllenmenin rahim içinde gerçekleşmesi veya rahim dışında gerçekleştirilip sonradan anne adayı eşin rahmine konması dinen sakınca teşkil etmez. Ancak bu yöntemin, kocanın veya kadının tabii yoldan hamile bırakma yahut hamile kalma imkânının olmaması durumunda uygulanabilecek istisnaî bir çözüm ve tedavi şekli olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

İslâm dünyasında sunî ilkâhın cevazı veya hangi şartlarda câiz olacağına ilişkin

tartışmaların ve farklı yorumların çoğalmasının ardından konu değişik ilmî toplantılarda ele alınmaya başlanmıştır. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 1978 yılında aldığı bir kararda, normal yolla çocuk sahibi olamayan nikâhlı karı kocanın tüpbebek yöntemine başvurmasında spermin, döllendirilecek yumurtanın ve bu yumurtanın gelişeceği rahmin bu eşlere ait olması, işlemin gerek anne ve baba gerekse doğacak çocuğun maddî, ruhî ve aklî sağlığı üzerinde olumsuz bir etkisinin olmayacağının tıp otoritelerince belirtilmesi şartıyla dinen bir sakınca bulunmadığını, buna karşılık eşlerin dışında üçüncü bir şahsın sperm, yumurta veya rahminin kullanımının insanlık duygularını rencide ettiği ve zina unsurlarını taşıdığı için dinen câiz olmadığını belirtmiştir. 3 Şubat 1987 tarihinde Kahire'de toplanan Milletlerarası İslâm Tıp Konferansı'nda da benzeri bir yaklaşımla, karı koca dışında bir şahsın devreye girdiği sunî ilkāhın dinen haram olduğu gibi birçok ahlâkî ve hukukî mahzurlar taşıdığı, fert ve toplum sağlığı açısından da kabul edilemez olduğu belirtilmiştir (er-Râbıṭatü'l-İslâmiyye, sy. 266 [Mekke 1407/1987], s. 32-36). Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'ye bağlı Mekke'deki Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî ile İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Cidde'deki Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî, çeşitli toplantılarında konuyu ele alarak farklı yaklaşımları tartışmaya açmış, bu süreç çerçevesinde birinci akademi, 11-16 Rebîülâhir 1404 (14-19 Ocak 1984) tarihli yedinci dönem oturumunda verdiği kararı 28 Rebîülâhir - 7 Cemâziyelevvel 1405 (20-28 Ocak 1985) tarihli sekizinci dönem oturumunda tekrar ele alarak önceki kararda benimsenen, kocanın sperminin doğum yapamayan eşinin yumurtasıyla döllendirilip diğer eşinin rahmine yerleştirilmesinin câiz olduğu görüşünden dönmüş, bu usulün de sakınca taşıdığını belirterek sadece karı koca arası dâhilî veya hâricî sunî ilkāha cevazı benimsemiştir (Ḳarârâtü Meclisi'l-Mecmaʿi'l-Fıḳhiyyi'l-İslâmî, s. 92-93, 137-143, 150-157). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî de 10-16 Rebîülâhir 1406 (22-28 Aralık 1985) tarihli Cidde oturumunda konu hakkında görüşme yapmış, ancak bir sonuca varmadan daha ayrıntılı bir çalışma yapma kararı almış, 8-13 Safer 1407 (12-17 Ekim 1986) tarihinde Amman'da yaptığı toplantıda, 1. Kocanın sperminin arada evlilik bağı bulunmayan bir kadından alınan yumurta hücresiyle döllendirilmesiyle oluşan embriyonun karısının rahmine yerleştirilmesi; 2. Yabancı bir erkeğin spermi kullanılarak yapılan döllendirme sonucu oluşan embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi; 3. Eşlerden alınan yumurta ve sperm hücrelerinin dışarıda döllenmesiyle

oluşan embriyonun hamile kalmaya gönüllü bir başka kadının rahmine yerleştirilmesi; 4. Yabancı bir erkeğin spermiyle yabancı bir kadının yumurta hücresinin dışarıda döllendirilmesi ve embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi; 5. Kocanın spermiyle karısının yumurtasının dışarıda döllendirilmesiyle oluşan embriyonun kocanın diğer karısının rahmine yerleştirilmesi şeklinde yapılan sunî döllenme uygulamalarının şer‘an câiz olmadığı kanaatine varmıştır. Buna karşılık kocanın spermiyle karısının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilmesi ve oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesiyle kocanın sperminin alınıp karısının döl yatağı ya da rahminde uygun bir bölgeye bırakılarak iç döllenmenin sağlanması yöntemlerinin tedavi karakteri taşıyan ve dinî ilkelere ters düşmeyen bir yol olduğu görüşü benimsenmiştir (Mecelletü Mecmaʿi’l-Fıḳhi’l-İslâmî, II/1 [1407/1986], s. 381; III/1 [1408/1987], s. 515-516; konu etrafında yapılan tartışmalar ve ileri sürülen farklı görüşler için bk., a.g.e., II/1, 233-380; III/1, s. 423-511). Günümüze kadar değişik İslâm ülkelerinde yapılan ilmî toplantılarda alınan kararlar ve verilen fetvalar da bu yönde olmuştur (bu konuda bk. Şevkī Abduh es-Sâhî, s. 93-96; Ziyâd Ahmed Selâme, s. 70-120; Ârif Ali Ârif, IV/13 [1998], s.116-117).

İslâm âlimlerinin konuya ilişkin değerlendirmeleri ve bu hususta alınan kararlar sunî ilkāhta döllenmenin üç unsurundan spermin kocaya, yumurta ve rahmin de onun karısına ait olması ve devreye üçüncü bir şahsın girmemesi şartıyla bu yolla çocuk sahibi olmakta dinen bir sakınca bulunmadığı, buna karşılık sperm, yumurta ve rahimden biri karı koca dışındaki bir şahsa ait olduğunda artık dinî cevaz dairesinin dışına çıkıldığı noktasında birleşmektedir. Bu tekniğin câiz görülmeyen şekilleri kullanıldığında doğacak çocuğun sperm babası, aile babası, yumurta annesi, taşıyan-doğuran annesi veya bunlardan en az üçü söz konusu olmakta, bu da farklı boyutta psikolojik-fıtrî bunalımlara, içtimaî ve ahlâkî problemlere yol açmakta, nesep karışıklığı doğurabilmektedir. İslâm dininin cinsel hayatla ilgili olarak getirdiği meşruiyet çizgisi aile müessesesinin ve nesebin, neticede de toplumsal yapının korunması konusunda gösterdiği hassasiyet, sunî döllenme konusunda böyle bir ayırımı haklı ve gerekli kılmaktadır.

Çocuk sahibi olamayan eşlere imkân hazırlanması gibi iyi niyetli bir başlangıcı bulunan bu yöntemin, bugün bazı Avrupa ülkelerinde görülmeye

başlandığı şekilde evlenmeden kimliği belirsiz bir erkeğin sperminden çocuk sahibi olma, kocası iktidarsız veya spermleri yetersiz olduğunda karısını başka bir erkeğin spermiyle hamile bırakma, sperm bankası oluşturma gibi dinen ve ahlâken olduğu kadar fert psikolojisi, sosyal değerler ve doğan çocuğun hakları açılarından da kabul edilemeyecek uygulamalara doğru kaymakta olması İslâm dünyasının yanı sıra Batı'da da ciddi kaygılara yol açmakta, sadece din adamları ve muhafazakâr kesimlerce değil birçok sosyal bilimci ve düşünür tarafından da ağır biçimde eleştirilmektedir. Bu aynı zamanda ilmî ve teknik gelişmelerin dinî ve ahlâkî zemin kaybedildiğinde ne gibi kontrolsüz ve zararlı bir ivme kazanabileceğini, bu çerçevede oluşacak hukuk düzeninin bu tür yanlış uygulamaları önlemekte yetersiz kalabileceğini göstermesi bakımından da düşündürücü bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "lḳḥ", md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 63; Buhârî, "İcâre", 21; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 42; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 102; IV, 262-263; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât, Beyrut 1980, I, 231-232, 250-251; II, 219-220; III, 149-153; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 325-329; Ḳarârâtü Meclisi'l-mecmaʿi'l-fıḳhiyyi'l-İslâmî (nşr. Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî), Mekke 1405/1985, s. 92-93, 137-143, 150-157; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, el-Ensâb ve'l-evlâd dirâse li-mevḳıfi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye mine't-telḳīḥi'ṣ-ṣınaʿî ve mâ yüsemmâ bi-eṭfâli'l-enâbîb, Dımaşk-Beyrut 1408/1987; Şevkī Abduh es-Sâhî, el-Fikrü'l-İslâmî ve'l-ḳaḍâya'ṭ-ṭıbbiyyetü'l-muʿâṣıra, Kahire 1990, s. 79-96; Muhammed Abdülcevâd Muhammed, Buḥûs̱ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûn fi'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, İskenderiye 1991, s. 114-121; Abul Fadl Mohsin Ebrahim, Abortion Birth Control and Surrogate Parenting an Islamic Perspective, Riyad 1412/1991, s. 49-64; Abdel Rahim Omran, Family Planning in the Legacy of Islam, London 1992, s. 184-186; Faruk Beşer, Hanımlara Özel Fetvalar, İstanbul 1995, I, 196-199; Ziyâd Ahmed Selâme, Eṭfâlü'l-enâbîb beyne'l-ʿilm ve'ş-şerîʿa, Beyrut 1417/1996; Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", İlmihal, İstanbul 1999, II, 140-142,

177-178; Muhammed Cevâd Mağniyye, “et-Telḳīḥu’ṣ-ṣınâʿî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Risâletü’l-İslâm, X, Kahire 1958, s. 256-259; Mustafa et-Tayr, “et-Telḳīḥu’ṣ-ṣınâʿî fi’l-erḥâm ve’l-enâbîb”, ME, XLI/2 (1969), s. 114-120;

Abdullah el-Bessâm, “Eṭfâlü’l-enâbîb”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, II/1, Cidde 1986, s. 235-268; Muhammed Ali el-Bâr, “et-Telḳīḥu’ṣ-ṣınâʿî ve eṭfâlü’l-enâbîb”, a.e., II/1 (1986), s. 269-307; Abdullah b. Zeyd Âlü Mahmûd, “el-Hüḳmü’l-iḳnâʿî fî ibṭâli’t-telḳīḥi’ṣ-ṣınâʿî ve mâ yüsemmâ bi-şetli’l-cenîn”, a.e., II/1 (1986), s. 313-322; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, “Ṭuruḳu incâb fi’ṭ-ṭıbbi’l-ḥâdiş ve ḥükmühü’ş-şerʿî”, a.e., III/1 (1987), s. 429-458; er-Râbıṭatü’l-İslâmiyye, sy. 266, Mekke 1407/1987, s. 32-36; Ârif Ali Ârif, “Rüʾye İslâmiyye li-ʿilmi’l-hendeseti’l-virâşiyye ve’listinsâḫi’l-beşerî”, İslâmiyyetü’l-maʿrife, IV/13, Selongor 1998, s. 107-139; P. E. Mc Keever, “Artificial Insemination (Moral Aspect)”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, I, 922-924; Ali Alevî Kazvînî, “Telḳīḥu’l-maṣnûʿî”, DMT, V, 73-75; İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, DİA, XIII, 358.

Faruk Beşer

İLKİYÂ el-HERRÂSÎ

(bk. KİYÂ el-HERRÂSÎ).

İLLET

(bk. İLELÜ'l-HADÎS).

İLLET

(bk. İLLİYYET).

İLLET

(العلّة)

Beytin birinci ve ikinci mısralarının son tef‘ilelerinde (arûz, darb) görülen değişiklikler

(bk. ARÛZ; ZİHAF).

İLLET

(العلّة)

Hükmün amacını genellikle gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte illet “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelir. Sonuncu mâna kelimenin terim anlamına daha yakındır. Fıkıh usulü eserlerinde illet kavramı daha çok “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak açıklanır ve hastalığın da kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı aldığına işaret edilir (Cessâs, IV, 9; Serahsî, II, 301; Şevkânî, s. 206). İlletin terim anlamı için birçok tarif yapılmış olup bunları, “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” şeklinde özetlemek mümkündür. Bu tanımlara değişik mülâhazalarla bazı kayıtlar eklenmiştir (Cessâs, IV, 9; Şevkânî, s. 207).

Kur’an’da illet kelimesi ve türevleri geçmez. Hadislerde bu kelimenin “hastalık, sebep ve gerekçe” anlamlarında kullanıldığı görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿille” md.). Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) illet kelimesini fıkıh usulündeki teknik anlamıyla kullanmış olduğuna dair rivayetin sahih olup olmadığı bir yana müslüman âlimlerce II. (VIII.) yüzyılda kaleme alınmış lugat, hadis ve fürû-i fıkıh eserlerinde bu kelimenin daha çok sözlük anlamlarında kullanıldığı ve özellikle Şâfiî’den itibaren fıkıh usulündeki terim anlamına yakın biçimde kullanılmaya başlandığı görülür. Şâfiî’nin hükmün gerekçesini belirtmek için esas aldığı kelime ise “ma‘nâ”dır. Fıkhî hükümlere ilişkin illetin teorisinin III. (IX.) yüzyılın sonlarında oluşturulmaya başlandığını ve bu kelimenin terim anlamındaki kullanımlarının bu yüzyılda belirgin hale geldiğini gösteren deliller bulunmakla beraber o dönemin usul eserleri günümüze ulaşmadığından illet teorisiyle ilgili açıklamalar için IV. (X.) yüzyıl ve sonrasına ait eserlere başvurmak gerekmektedir (illetle ilgili belli başlı meseleler etrafında oluşan terminolojinin gelişim sürecini göstermeyi amaçlayan ve Şâfiî öncesi, Şâfiî, Fârâbî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî

dönemlerini esas alan örnek bir tablo ile birlikte bk. Wael B. Hallaq, LXIV/1 [1987], s. 42-67; Şâfiî'nin eserlerindeki kullanımlar için bk. Özen, s. 419-422). İlk dönem İslâm âlimlerinin illet anlayışı hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağını da kapsar nitelikte olduğu halde zamanla bu anlamlar gāî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfîliğe kapı aralamayacak bir vasıf olması gereği üzerinde durulmuştur. Şâtıbî illeti "emirlerin ve mubahların ilişkili olduğu hikmet ve yararlar, yasakların ilişkili olduğu kötülükler" şeklinde tanımladıktan sonra, "Kısacası illet açık olsun olmasın, istikrarlı olsun olmasın yarar ve zararın kendisidir; genellikle bunları içerdiği kabul edilen durumlar değildir" demek suretiyle ilk dönem anlayışına daha yakın durmakla beraber ardından sebep ve illet kavramları arasındaki bağa ve bunların birbiri yerine kullanılabildiğine dikkat çekerek terimlerde çekişmenin bir yararı olmadığını ifade eder (el-Muvâfaḳāt, I, 265).

İslâm âlimleri, dinî bildirime konu olan hükümlerin iyi ve kötü (hüsün-kubuh) kavramları açısından değerlendirilmesi, bir başka anlatımla bunların gayelerinin akılla kavranıp kavranamayacağı hususunda değişik görüşler ortaya koymuş olmakla beraber -aklın rolünü en üst düzeyde tutma eğilimini temsil eden Mu'tezile bilginleri de dahil olmak üzere- "ferdin Allah'a karşı kulluk vecîbelerini belirli biçimlere bağlayan hükümler" anlamına gelen "taabbüdiyât" alanında aklın böyle bir değerlendirmeye yetkili olmadığını kabul ederler. Bu alanın dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarının ise akılla kavranabileceğinin kabulü fıkhî faaliyetin vazgeçilmez bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Bu amaçların belirlenmesi için yapılan işlem "ta'lîl" adıyla anılır. Fakat kelâm ilminin bakışıyla ele alındığında hükümlerin ta'lîli meselesine Allah'ın fiillerinin ta'lîli açısından yaklaşılır ve böylece iki uç fikrin çatıştığı görülür. Bunlardan biri Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilemeyeceğini savunan Eş'ariyye'nin, diğeri bu ta'lîlin gerekli olduğunu savunan Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Başka birçok gerekçeyle desteklenmiş olmakla birlikte Eş'arî yaklaşımının temel gerekçesi böyle bir ta'lîlin Allah'ın kemal sıfatına noksanlık getireceği, çünkü O'nun fiillerinin hâricî bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmış,

dolayısıyla başka bir otoriteye boyun eğdiğinin kabul edilmiş olacağı düşüncesi, Mu‘tezilî yaklaşımın ana delili de ta‘lîl yapılmamasının O’nun abesle iştigal ettiğinin, yani amaçsızlıkla nitelenebileceğinin kabulü anlamına geleceği tezidir. Dikkatle incelendiğinde her iki yaklaşımın Allah’ı tenzih endişesinde kesiştiği görülür. Bu iki yaklaşımın ortasında yer alan Mâtürîdîler’e göre insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah’ın bütün fiilleri yarar (mesâlih) gerekçesine bağlıdır; fakat bunu Mu‘tezile’nin dediği gibi bir zorunluluk (vücûb) olarak ifade etmek isabetli olmaz (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 229-233; Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, s. 94-128).

Kelâm alanındaki bu hassasiyet, müslüman âlimlerin Batı dünyasıyla temasının ardından ilâhiyyât konularında özellikle hıristiyan muhitinin içine düştüğü fikir kargaşasını dikkate alarak tevhid inancını

zedeleyebilecek fikrî saldırılara karşı hazırlıklı olma gereğini hissedip Allah’ın varlığını ve birliğini açıklarken O’nun her türlü noksanlıktan münezzeh olduğunu vurgulama çabası içine girmiş olmalarıyla yakından ilgili görünmektedir. Pratik hayatla iç içe olan fıkhî faaliyetin hükümlerin amaçlarından bağımsız biçimde yürütülmesindeki zorluk karşısında hemen bütün İslâm âlimleri ta‘lîl işlemine sıcak bakmışlarsa da konuyu bu faaliyetin teorik izahlarını üstlenen fıkıh usulü ilmi çerçevesinde ele alırken kelâm alanındaki yaklaşımlarının etkisinden tamamıyla uzak kalamamışlardır. Bu sebeple bilhassa Eş‘arî âlimlerinin fıkıh alanındaki tutumlarıyla fıkıh usulü eserlerindeki ifadelerinin yer yer uyumsuzluklar taşıdığı, yine ta‘lîl işlemi sonunda ulaşılan sonucun illet kavramıyla veya başka bir kavramla ifade edilmesinde kelâmî mülâhazaların baskın olduğu görülür (bk. TA‘LÎL). Öte yandan İslâm âlimleri arasında, önde gelen temsilcisi İbn Hazm olan ve ta‘lîl fikrine bütünüyle karşı çıkan bir eğilim de bulunmaktadır.

İllet kavramı etrafında geliştirilen ve karmaşık bir görünüm arzeden terminoloji dikkatle incelendiğinde bu terimlerin hangi fikrî temellere dayandığını ortaya koyma açısından şöyle bir tasnife tâbi tutulması uygun olur: 1. Sebep. Hükümle onun bağlandığı vasıf arasındaki uygunluğu akılla izahın mümkün olup olmadığı durumları ayırt etme ihtiyacı illet-sebep mukayesesini ortaya çıkarmış, bir grup usulcü tarafından aklın bu bağı idrak

edemediği durumlarda hükmün varlık ve yokluk alâmeti sebep, aklın idrak edebildiği durumlarda ise bu alâmet illet olarak nitelenmiştir; ancak diğer bir grup, illeti belirtilen anlamla sınırlandırırken sebep kavramını her iki durumu kapsayan bir içerikte kullanmıştır. Birinci grup usulcülere göre meselâ farz olan orucun niçin muharrem ayının değil de ramazan ayının başlamasına bağlandığını akılla idrak etmek mümkün olmadığı için ramazan hilâlinin görülmesi ancak sebep olarak nitelenebilir, illet olarak nitelenemez; şüf'a hakkının müşterek mâlik olma vasfına bağlanmasını akılla izah mümkün olduğundan buna illet denir, sebep denmez. Diğer gruba göre ise her illet aynı zamanda sebep olarak anılabileceğinden gerek ramazan ayının başlaması gerekse müşterek mâlik olma vasfı için sebep terimi kullanılabilir. Öte yandan sebep kelimesinin illet ve hikmet bahislerinin genel bir kavramı olarak kullanıldığı veya yanına bazı sıfatlar konmak suretiyle bu alana ait kavramların inceltilmesinde kendisinden yararlanıldığı da görülür (bk. SEBEP). 2. Hikmet. Hükmün amacı, yani gerçekleştirmek yahut korumak istediği menfaat veya hükümle onun bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağı belirli bir dönemden sonra hikmet olarak adlandırılmaya başlanmış ve illet kavramı bu özellikleri genellikle bünyesinde barındıran, fakat objektif olarak tesbit edilebilen ve kişiden kişiye, durumdan duruma değişkenlik göstermeyen vasfa inhisar ettirilir olmuştur. Meselâ yolcunun farz namazları kısaltması ve ramazan orucunu erteleyebilmesi hükmünün amacı ve gerçekleştirmek istediği yarar, bu durumdaki mükellefin sıkıntısını hafifletmek ve kolaylık sağlamaktır. Aklî ve dinî ilkelere göre yapılacak bir değerlendirme bu hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf olan sefer hali arasında bir uygunluğun bulunduğu açıkça görülür; çünkü yolculuk meşakkat içeren bir durumdur. Fakat bu iki anlam yukarıda belirtilen gerekçelerle usul âlimleri tarafından daha çok hikmet olarak, bu anlamları genellikle içermesinin yanı sıra açık ve istikrarlı bir vasıf olan sefer hali ise illet olarak nitelenmiş, böylece dinî ölçülere göre seferî sayılan kişinin hükmün amacına ilişkin bir incelemeye gerek olmaksızın anılan hükmün kapsamında sayılacağı, fakat doğrudan hükmün amacı ve uygunluk bağına dayanılarak hüküm verilemeyeceği savunulmuştur. Yine şüf'a hakkının tanınmasındaki amaç ve sağlanmak istenen yarar, yeni mâlikten gelebilecek zararın ve müşterek mülkiyet ilişkisine halel gelmesinin önlenmesi olmakla beraber, bu konuda belirtilen amaca göre bir değerlendirme yapılmaksızın müşterek mâlik veya bazı fakihlere göre bitişik komşu olma özelliğine göre hüküm verileceği ifade

edilmiştir (bk. HİKMET). 3. Diğer Terimler. İllet tanımında kullanılan sebep ve hikmet dışındaki müessir, mûcip, bâis, dâî, müsted‘î, hâmil, menât, delîl, câlib, alâmet, muarrif, emâre vb. terimler ise -bunların diğer amaçlarla kullanımı bir yana-iki temel eğilim içinde birleştirilerek tasnif edilebilir. Fiillerin özünde iyilik ve kötülüğün varlığını (zâtî hüsün ve kubhu) kabul eden eğilim için mihver terim “müessir”, bunu kabul etmeyen eğilim için ise mihver terim “muarrif”tir. Gazzâlî ve onun gibi düşünen bazı usulcüler, Eş‘arî çizgisinde bir yaklaşımın gereği zâtî hüsün ve kubhu reddeden, fakat illetin hükümdeki etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti “bizâtihî değil şâriin öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf” şeklinde tanımlamışlardır (Şifâʾü’l-ġalîl, s. 21, 144-145, 515-518, 569).

Hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen ta‘lîl işlemi ve bunun sonucunda belirlenen gerekçe (fıkıh metodolojisinde ön plana çıkan adıyla “illet”), gerek nasların yorumunda gerekse yorum sınırını aşan ictihad türlerinde büyük önemi haiz olmakla beraber illetle ilgili incelemeler daha çok kıyas delili üzerinden yürütülmüştür. Fıkıh usulü eserlerinde, Hanefî usulcülerince kıyas işleminin tek rüknü, mütekellim usulcülerce kıyasın dört rüknünden en önemlisi sayılan illetin kısımları, şartları, illeti belirleme yolları ve illete yapılan itirazlar konusunda çok geniş ve ayrıntılı incelemeler yer alır.

Usul eserlerinde illetler değişik açılardan ayırımlara tâbi tutulmuş olmakla beraber bu konuda yerleşik veya genel kabul gören bir tasnif oluşmuş değildir. Şâfiî usul çevresinde geliştirilen ayırımların daha çok illetin hükmün bağlandığı olayın bizâtihî kendisi, onun mahiyetinden bir parça veya mahiyeti dışında aklî, şer‘î, örfî yahut lugavî bir durum olma ihtimallerine göre yapıldığı, Hanefî usulcülerince yapılan ayırımların ise isim, hüküm ve amaç unsurlarından hareketle bunların her üçü, sadece ikisi veya biri bakımından illet olarak nitelenebilecek durumları belirttiği görülür. Fakat bu çerçevede yapılan açıklamalar, verilen örnekler, bir taraftan bunların birçoğunun fıkıh usulündeki illet incelemeleriyle değil, fürû-i fıkıh teorilerine dayanak teşkil edecek maddî vâkıa tahlilleriyle ilgili olduğunu, diğer taraftan da her ayırımın belirli bir terminoloji oluşturmadığını göstermektedir. İlletin kısımları veya illet çeşitleri konusunda dikkat çeken belli başlı ayırımlar şunlardır: İlgili olduğu alan

bakımından “aklî illet-şer‘î illet”, geçerliliği bakımından “sahih illet-fâsid illet”, belirleme metodu bakımından “mansûs (nas tarafından belirlenmiş) illet-müstenbat (ictihad yoluyla belirlenmiş) illet”, geçişliliği bakımından “müteaddî (geçişli) illet-kāsır (geçişsiz) illet”, sonucu bakımından “müsbit (hükmü gösteren) illet-nâfî (hükmü nefyeden) illet”, açıklık bakımından “celî (açık) illet-hafî (kapalı) illet”, bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından “müfred illet-mürekkeb illet” (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 187-202; Serahsî, II, 312-320; Fahreddin er-Râzî, II/2, s. 381-446; İsnevî, IV, 241-303;

Abdülhakîm Abdurrahman Es‘ad es-Sa‘dî, s. 169-194). Kısaca “illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması” anlamına gelen illetin tahsisi meselesi illet çeşitleri arasında “âm illet-tahsise uğramış illet” ayırımını da ortaya çıkarmış olmaktadır ki bu, özellikle Hanefî usulcüleri çokça meşgul etmiş bir konudur. Irak ekolüne mensup usulcüler ve Debûsî tarafından müstenbat illetin tahsis edilebileceği kabul edilirken Debûsî dışındaki Mâverâünnehir ekolüne mensup usulcülerce buna karşı çıkılmıştır. Mansûs illetin tahsisi ise genellikle kabul edilmektedir. Bu konuda usul eserlerinde Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi mezhep imamlarına da bazı görüşler nisbet edilmekle beraber onların ifadelerinden veya ulaştıkları hükümlerden bu sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağı tartışılmıştır (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 32-33; Gazzâlî, Şifâ ʾü’l-ġalîl, s. 458 vd.).

İlletin hükmü (işlevi), Hanefî usulcülerince “nassın hükmünün hakkında nas bulunmayan fer‘a geçirilmesi” olarak açıklanır. Şâfiî usulcülerine göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlanmasından ibaret olup bunun başka olaylara geçişli olması gerekli değildir. Bu konudaki tartışmaların daha çok -kāsır illet kavramıyla izah edilen-iki mezhep arasında ihtilâflı bazı fürû-i fıkıh meselelerine dayandığı görülmektedir (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 801-805; Cessâs, IV, 138-139; Serahsî, II, 192-193; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 345-347).

Fıkıh usulünde illetin müessir sayılıp sayılamayacağı, yani illetle hüküm arasında sebepsonuç ilişkisi bulunup bulunmadığı tartışmalarına yön veren temel düşünce hüsün ve kubuh konusundaki telakkilerdir ve usul âlimleri bu problemi felsefî anlamıyla “illiyet” kavramı çerçevesinde ele almazlar. Gazzâlî öncesi usulî mantık mirasını İslâm düşüncesi ve medeniyetinin en

yüce numunesi olarak gören ve bu örnek düşünme tarzının diğer alanlardaki bilim çevrelerine intikal edip uygulanmasıyla İslâm biliminin zirveye ulaştığını ve İslâm medeniyetini kurduğunu ifade eden Ali Sâmî en-Neşşâr (Menâhicü'l-baḥs̱, s. 78), başlangıçtan Gazzâlî'ye kadarki dönem İslâm âlimlerinin usulî kıyası John Stuart Mill'in illî-ilmî istikrâını temellendirdiği iki düşünce, yani illiyyet ve ıttırad kanunları üzerine bina ettiklerini (a.g.e., s. 12-113), ayrıca illetin müessir olarak nitelenmesi hususunda Mill'den uzaklaşıp Bacon'a yaklaştıklarını (a.g.e., s. 116-117) ileri sürer. Fakat bu görüşün daha çok İslâm'ın ilk dört asrında bilimler alanında görülen yükselişin ve ortaya konan göz kamaştırıcı medeniyetin ardından gelen düşüşün sebepleri üzerinde dururken Batı'da parlayan bilim ve felsefenin temellerini müslümanların fikir ürünleri arasında araştırma sâikiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. Yazarın iki muhit arasındaki fikrî etkileşimlere dikkatle eğilme önerisi önemli olmakla birlikte bu konuda ileri sürdüğü tezin yeterli bir araştırmaya dayalı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Neşşâr, usulcülerin ortaya koyduğu bu özel metodu (tecrübî-istikrâî metot), İslâm ilimlerinin Aristo mantığıyla meczedilmesi çağrısında bulunarak ve onu ilmî araştırmanın biricik metodu kabul ederek hayatının yegâne sürçmesini yapan Gazzâlî'nin bu yöndeki çağrısına kadar kullanmaya devam ettiklerini iddia etmek suretiyle (a.g.e., s. 78, 91), Gazzâlî öncesi ve sonrası usul âlimlerinin kıyas ve illet bahislerindeki telakkilerinde köklü bir değişiklik bulunduğu tezini ileri sürmüş olmaktadır. Halbuki bu teze yer verdiği kitabında Gazzâlî öncesi usul eserlerinden sadece Cüveynî'nin el-Burhân'ından sınırlı olarak yararlandığı, fukaha metoduna göre yazılmış usul eserlerine ise hiç müracaat etmediği görülmektedir. Daha önemlisi, yazar bu konularda ilk el kaynaklara dayanmadığı için o dönem usulcülerin eserleri hakkında yanlış bilgiler vermektedir (a.g.e., s. 88'de İbn Haldûn'dan naklen Debûsî'nin kıyas hakkında öncekilere nisbetle daha geniş telif yaptığı ve fıkhî metodun gelişmesinde en büyük role sahip olduğunu belirttikten sonra kendisi bu eserin adını Teʾsîsü'n-naẓar olarak vermekte, Keşfü'l-esrâr isimli usul eserini iki defa Pezdevî'ye nisbet etmekte, s. 89'da Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'inin günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir; yazarın 1965 tarihli ikinci baskıya yazdığı önsözde, bu baskıda birçok ilâve yaptığını belirttiği halde bu hususları gözden geçirmediği anlaşılmaktadır). Bazı erken dönem tarih ve genel kültür eserlerinde aklî illetle şer'î illet ayırımı yapıldıktan sonra her iki türde aranan şartların birbirine yakın tarzda

ele alınması ve yukarıda işaret edilen illetin hükmü problemiyle ilgili tartışmalarda geçen ifadeler yazarı anılan iddiaya yönelten âmillerden biri olabilir. Neşşâr'ın sözü edilen tezinden ve fıkıh usulündeki illet tartışmalarından yola çıkan Muhammed Süleyman Dâvûd'un, modern bilimin bakışıyla uyuşan mütekâmil tecrübî metodu ilk bulanların ve Aristo mantığını ilk yıkanların müslüman fakih ve kelâmcılar olduğunu, çağdaş Avrupa filozoflarının gerek modern tecrübî metodun keşfine gerekse Aristo kıyasının yıkılmasına yeni bir şey katmadıklarını ileri sürmesi ise (Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî, s. 9) abartılı bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla kıyasın sağlıklı bir biçimde gerçekleştirildiğinin kabulü halinde zannî de olsa bağlayıcı bir delil hüviyeti taşıması, usul âlimlerini onu disipline etme hususunda yoğun bir çaba göstermeye sevketmiş, bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kıyasın bel kemiğini teşkil eden illetin inceden inceye kurallara bağlanmasına özel bir emek verilmiştir. Bu bahisler hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından çok değerli tahliller içermekle beraber, zamanla usul ilminin en karmaşık konularından biri haline gelen illetin şartları ve illete itirazlar etrafında ortaya konan şiddetli tartışmaların verimliliği sağlamaktan uzak olduğu dikkat çekmektedir. Bu durumu -yukarıda işaret edilen kelâmî mülâhazaların etkili olmasının yanında şu iki ana sebebe bağlamak mümkündür: a) Tartışmaların çoğunun ictihad müessesesinin faal olmadığı dönemlerde cereyan etmiş olması, dolayısıyla bu incelemelere mezhep çözümlerini gerekçelendirme kaygısının ve cedel ruhunun hâkim bulunması, bu sebeple münakaşaların aşırı teorik bir zemine kayması; b) Çok defa tarafların neyi tartıştıklarını işin başında iyi belirleyememiş olmaları ve münakaşaların lafzî nitelik taşıması. Başlangıçtan itibaren bütün usul çevrelerinde terimlerin aynı içerikte kullanılmamış olmasının yanı sıra kıyâsü'l-ille dışındaki kıyas türlerinin ve şart, mâni' gibi kavramların devreye sokulmasının da bu ikinci sebepte etkili olduğu görülmektedir. Bu arada illetin şartları konusu ile illeti belirleme yolları konusu arasındaki tedâhül ve tekrarların da illet incelemelerini karmaşık hale getiren âmillerden biri olduğunu belirtmek gerekir (bk. KIYAS).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, "ʿall" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿall" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿille" md.; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9, 132-220; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 457-540, 801-805; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 144-332; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 55-61; II, 325-350; a.mlf.,

Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 21, 144-145, 458 vd., 515-518, 569; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1400/1980, II/2, s. 381-446; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 32-237; İsnevî, Nihâyetü's-sûl, IV, 241-303; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 187-266; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Kahire 1937, s. 204, 206-235; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, es-Sebeb ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1399/1980, tür.yer.; Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Beyrut 1981, tür.yer.; a.mlf., Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 220-251; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; M. Süleyman Dâvûd, Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî, İskenderiye 1404/1984; Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Mebâḥis̱ü'l-ʿille fi'l-ḳıyâs ʿinde'l-uṣûliyyîn, Beyrut 1406/1986; Ahmad Hasan, Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence, İslamabad 1986, s. 167-402; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 419-422; W. B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", Isl., LXIV/1 (1987), s. 42-67.

İbrahim Kâfi Dönmez

İLLİYYET

(العلّيّة)

Her hadisenin bir sebebi olduğunu ifade eden felsefe ve kelâm terimi.

Modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının Arapça'da illet (sebep) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. Klasik İslâm felsefesinde konu illet (veya çoğulu ilel) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebepsonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir.

İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nisbetin adı olunca illiyet kavramının muhtevasını da bu nisbetin mahiyeti oluşturacaktır. Bir nesne veya değişmenin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin bir yatkınlığı olması yanında çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişmenin açıklanmasında illiyet doktrini geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalara rağmen felsefî önemini daima korumuştur.

Aristo'nun ortaya koyduğu dört sebep teorisi kendisinden önceki felsefî açıklamaları aşan yeni bir terkiptir. Buna göre meselâ bir heykeltıraş (fâil-muharrik sebep), bir mermere (maddî sebep) hedeflediği estetik amaca (gāî sebep) uygun bir şekil (sûrî sebep) kazandırdığında ortada dört sebeple açıklanabilecek bir değişme var demektir. Böylece kâinatın maddî ilkesini araştıran Miletli filozoflar, kâinat için muharrik sebep olarak sevgi ve nefreti kabul eden Empedokles ve nihayet değişmeyenin bilgisini formların yahut formel sebeplerin bilinmesine bağlayan Pisagor ve Eflâtun'un görüşleri, eksik veya tek yanlı oldukları gerekçesiyle Aristo tarafından bu şekilde birleştirilmiş oldu. Ortaçağ boyunca İslâm felsefesini ve hıristiyan

teolojisini derinden etkileyen bu basit şema günümüz ilim anlayışında sadece tarihî bir anlam ifade etmektedir. Çünkü maddî ve sûrî sebepler temelde madde-sûret teorisine dayandığı için arkaiktir. Gāî sebeplerse evrenin var oluşundaki gayeyi araştıran teleolojiye özgü açıklama biçiminin bilimsel yöntem için felsefî bir tercih olmaktan çıkmasından bu yana fizikî ilimlerde muteber sayılmamaktadır. Gaye fikri beşerî ilimler için tartışmalı olarak varlığını sürdürse de bu ilimler fiziğin modeline yaklaştırıldığı nisbette problem dışı bırakılmaktadır. Geriye fâil veya muharrik sebep (efficient cause) kalmaktadır ve modern bilimler için onun muhtevası üzerinde de bir uzlaşma yoktur. Değişmenin sebeple sonuç arasındaki zaman ve süreklilik ilişkisi içinde kavranmasına mukabil, sebep ve sonuç diye iki ayrı kavrama ihtiyaç duymaksızın "zamandaş değişme" (concominant variation) veya "değişmez ardışıklık" (invariable sequences) gibi tabirlerin kullanıldığı modern bilim çevrelerinde bu tartışmalar tabiidir, hatta John Stuart Mill'in fâil sebep yerine kullandığı "fizikî sebep" kavramına gösterilecek tahammül bile sınırlıdır.

İlliyyet fikriyle ilgili en esaslı tezler, illiyyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ile illet-eser arasındaki illiyyet bağının zorunlu oluşudur. İlliyyetin evrensel olduğunu söylemek hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceğini ileri sürmek, yani "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki tümel (küllî) bir önermeyi doğru kabul etmektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa bu durumda iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. İlliyyetin tek biçimli olduğunu söylemekse değişmeler ve durumlar arasındaki illî (causal) nisbetlerin genel kanunlar şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmektir ki bu esas, fizik bilimine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İlletle eser arasında zorunlu bir bağın olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder. Ancak illiyyet sürecinde zorunluluk illetten esere doğrudur; aksi düşünülemez. Söz konusu telakkinin aslında illetin esere veya ma'lûle olan önceliği fikriyle ilgisi vardır; bu öncelik metafizik bir zorunluluktur. Anılan fikrin hareket noktası, fâil sebep olarak illetin ma'lûlü oluşturmak için bir tesir kudretine sahip olduğu faraziyesidir. Dolayısıyla illet fâil (aktif) olunca ma'lûl pasif olduğu için illeti belirleyemez. Bu telakki metafizik teoloji planına taşındığında, mutlak kudret sahibi ve daima faal bir ilk illet olan Tanrı ile pasif konumdaki bir ma'lûl olan âlem arasında da illî bir bağ kurulmuş

olmaktadır.

Bu umumi bilgiler ışığında illiyyet fikrinin, İslâm düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefî eğilimli mütefekkirler arasında ittifak edilen bir ilke olduğu öncelikle belirtilmelidir. Müslüman filozoflara göre, “Her hadise bir sebebin sonucudur” önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabii yatkınlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefî araştırma hadiselerin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı ilmî ve felsefî araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir.

İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü’l-ûlâ) olan Allah’ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedirler. Allah’ın hakiki sebep oluşuna nazaran bunlara ancak mecazen fâil-sebep denilebileceği sık sık vurgulanır. Daha İslâm felsefe geleneğinin başlangıcında bu ayırımı yapan Kindî’den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken illiyyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşünceyi işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmaktı. Bu üç düşünceyi farklı biçimde de olsa

mutlaka vurgulayan veya hiç olmazsa bu fikri ima eden İslâm filozofları, belli sebeplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu ana fikrine ulaşmak istemişlerdir. Gaye fikrini ele alan yahut savunan kelâmcılar ve mutasavvıflar ise bazan bu kavramın karşılığı olarak “garaz” terimine yer vermişlerdir.

İslâm filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî’den başlayarak az çok terminolojik değişikliklere uğrasa da Aristo’nun dört sebep teorisi bütün filozoflarca ana hatlarıyla benimsenmiştir. Kindî bu fikri işlerken daha çok fâil illet kavramı üzerinde durmuş ve hakiki fâilin Allah olduğunu belirtmiştir. Fârâbî’nin de

meseleyi gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele aldığı görülmektedir. Fârâbî, sudûr fikriyle ortaya koyduğu kozmolojisini feleklerin devrî hareketlerinin tabii hadiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmakla birlikte Tanrı'yı ilk sebep olarak yine sistemin merkezinde kabul etmiştir.

İlliyyet doktrinini en geniş şekilde ele alan İbn Sînâ olmuş, eş-Şifâ᾽ adlı eserinin gerek eṭ-Ṭabîʿiyyât gerekse el-İlâhiyyât bölümlerinde konuyu etraflı şekilde incelemiştir. Filozofun illiyyet hakkındaki görüşleri şu ana fikir etrafında işlenmiştir: Zorunlu varlık dışında olan ve âlem denilen "mümkin" varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizâtihî zorunlu varlık yani Allah'tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkin varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkindir. Fizik âlemde maddî ve sûrî sebepler mümkin varlığın dâhilî ve mahiyetine ilişkin sebepleridir; bu iki sebep, hem fizikî varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır. Fâil ve gāî sebeplerse mümkin varlığın hâricî ve var oluşuna ilişkin sebepler olup mümkin varlık mevcudiyetini bunlardan alır veya bunlar sayesinde varlık alanına çıkar. Gaye, varlığın kendisinden dolayı varlık kazandığı sebep olup fâili de yönlendirdiği için bir bakıma ondan daha öncedir; yani öteki bütün illetler gaye yüzünden fiilî illet olur. Aslında bütün fâiller ve gayeleri, sebeplilik zincirinin kendisinde son bulduğu zorunlu varlığa (fâil-i evvel, muharrik-i evvel) yönelmiştir; dolayısıyla her şeyin en yüksek gayesi O'dur.

İbn Sînâ'nın illiyyet fikri vâcip-mümkin, mâhiyet-vücûd, madde-sûret kavramlarıyla ilişki halinde fiziğin yanı sıra metafizik (ontolojik) bir karakter de kazanmıştır. Bunun dışında bi'z-zât-bi'l-araz, bi'l-kuvve-bi'l-fiil, yakın-uzak, cüz'î-küllî, özel-genel gibi ayırımlara tâbi tutulan sebep çeşitleri, sebepsonuç arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir terminoloji içinde açıklamaya elverdiği gibi fizik ve metafizik sebepleri ayırmaya da yardımcı olur. Meselâ illet veya sebebin hakikiliği ve mükemmelliği bi'l-araz veya bi'l-kuvve olup olmamasıyla ilgilidir. Hakiki illet maʻlûlüyle beraberdir; eğer ondan önce olsaydı ya kuvve halinde ya da ârızî olarak illet olacaktı. Bi'z-zât illet olan ve hiçbir şeyin maʻlûlü olmayan kâmil illet, varlık veren

ve onu o halde bâki kılan illet-i ûlâdır, gerçek fâil sebep olan Allah'tır. Bundan dolayı illet-i ûlâ olan Allah ile ma'lûl olan âlem arasında gecikme (teahhur) kabul etmek bu illetin kemalini eksiltmek olur. Şu halde kelâmcıların Allah ile âlem arasında var saydıkları zaman aralığı (terâhî) fikri bu sebeple tenzihe aykırıdır.

Aristo gibi İbn Sînâ da yalnız maddî sebeplerin bilgisini ilim sayan fizikçi anlayış yanında yalnız formların bilgisine ilim diyen Pisagorcu-Eflâtuncu (metafizik-matematikçi) anlayışı reddeder. Ayrıca tabii sebepleri yaratılışa iştirak eden, müstakil kudret sahibi fâiller olarak tasavvur ettiği için Allah ile âlem arasındaki münasebeti açıklarken sebepleri ve hatta sebeplilik ilkesini inkâr eden Eş'arî kelâm anlayışı da filozofların anlayışına zıttır. Tabii sebeplerin inkârı, sabit tabiatların ve tabii kanunlulukların da inkârı olduğuna göre İbn Rüşd'ün sıkça vurguladığı gibi o takdirde fizik ilmi imkânsız olacaktır. Eğer süreklilik arzeden tabiatlar, tabiat kanunları ve bu kanunları keşfetmeye imkân veren zorunlu illî bağlar yoksa bu, insan aklının hiçbir hadisenin sebebini bilemeyeceği anlamına gelir. Gazzâlî'nin filozofların illiyyet konusundaki görüşlerine yönelttiği ve modern çağda deneyci İngiliz filozofu David Hume'u müjdeleyen şiddetli eleştiriler İbn Rüşd'ün mukabil itirazlarıyla karşılanmış ve bu tartışma yukarıda zikredilen epistemolojik ana fikir etrafında yoğunlaşmıştır.

Sonuç olarak filozoflara göre madde değişme potansiyelini, sûret de değişmenin kazandığı yeni şekli ifade eden iç ve dinamik sebepler olarak, buna karşılık fâil (muharrik) değişmeyi dışarıdan başlatan ve gerçekleştiren, gaye de değişmenin önceden planlanmış yönde gerçekleşmesini sağlayan dış sebepler olarak sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan ilkelerdir. Bu açıklama modelinin İslâm felsefesinde Aristo'da rastlanmayan veya onun derinleştirmediği muhtevalar kazandığı bir gerçektir. Özellikle metafizik plana geçildiğinde fâil sebep basit bir muharrik sebep olmanın ötesine geçerek varlık verici niteliğe bürünür. Bundan dolayı İslâm filozoflarının düşüncesinde Allah yalnızca "kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici" olmakla kalmaz, bundan da önce varlığın ve var oluşun ilkesi kabul edilir. Gaye ise tabiattaki bütün muharrik sebepleri fiile sevkeden ilkedir. Bu gayeler hayırdır; hayra doğrudur ve mutlak hayır olan ve evrensel hayır nizamını bilen Allah, gayeler gayesi olarak âlemdeki teleolojik düzenin de ilkesidir. Bütün tabii hadiselerin bir gayeye yöneldiği böyle bir âlem

anlayışında ise saçmaya ve kör tesadüfe yer yoktur (bk. GĀİYYET).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, s. 182-184, 214-237; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 37-38, 55, 76-79; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), III, 344-383; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 46-59; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 257-300; a.mlf., en-Necât (M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 518-524; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 517-542; M. Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü'ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1969, s. 148-188; Thérèse-Anne Druart, "Al-Fārābi's Causation of the Heavenly Bodies", Islamic Philosophy and Mysticism (ed. P. Morewedge), New York 1981, s. 35-45; Cîrâr Cihâmî, Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife, Beyrut 1985, s. 19-29; L. Gardet, "ʿIlla", EI² (İng.), III, 1127-1132; Richard Taylor, "Causation", Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 56-66.

İlhan Kutluer

KELÂM.

Özü itibariyle her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi bulunduğunu anlatan illiyyet ilkesi, Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olup tabiatçı felsefenin lehinde bir delil olarak kullanıldığı gibi kelâm âlimlerince de konu edilmiştir. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân'ın, Aristo'nun illiyyet fikrine karşı maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret kabul edip maddî varlıkların hiçbir tabiatı bulunmadığı görüşünü ortaya atması değişik ekollere mensup âlimler arasında

yankı uyandırmış ve zamanla "âdet" fikrine dayanan bir tabiat felsefesinin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir

etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya fâilin düşünülemeyeceğini iddia etmeleri, kelâmcıların çoğunluğunu tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevkettiği gibi (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 112), III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akaid üzerinde tesirleri görülen sûfîlerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışları da onları varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye yöneltmiş olmalıdır. İlk kelâmcılardan Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Ca'fer b. Harb tarafından er-Red ʿalâ aṣḥâbi'ṭ-ṭabâʾiʿ adıyla eserler yazılması (İbnü'l-Nedîm, s. 213, 215, 224), yine erken devirden itibaren sûfîlerce bütün illetlerin inkâr edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi (Kelâbâzî, s. 107-108, 113; Hücvîrî, II, 251; Kuşeyrî, I, 33, 35, 50, 51) bunu teyit eder mahiyettedir. Zira onlara göre varlık ve olayların meydana gelişinde Allah'ın dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk sayılır. Nitekim Câhiz, Dırâr b. Amr'ın, cisimlerin belli tabiatlara sahip olduğunu ve mutlaka bu doğrultuda geliştiğini ifade eden "kümûn" fikrini reddetmeyenleri tevhid ehlinden kabul etmediğini nakleder (Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-11). Erken devir sûfîlerinden Kelâbâzî de rubûbiyyetten illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri olarak gösterir (et-Taʿarruf, s. 134).

İslâm âlimlerinin illiyyet ilkesine dair görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri şöylece özetlemek mümkündür. 1. Varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir, kâinattaki bütün varlık ve olayları meydana getiren doğrudan doğruya ilâhî kudret ve iradedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu görüşü teyit eden çeşitli âyetler vardır. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını (el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; Fâtır 35/3), savaşta düşmanları Allah'ın öldürdüğünü (el-Enfâl 8/17) bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İnsanların istedikleri sonuçları elde edemeyişleri de konunun aklî delilini teşkil eder. Başta Cehm b. Safvân olmak üzere mutlak cebir inancını benimseyenlerle bazı sûfîler bu görüştedir.

2. Varlık ve olaylar üzerinde zâhiren etkili gibi görünen ve süregelen işleyiş (âdet) itibariyle belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu söylenebilirse de varlık ve olaylar arasındaki sebepsonuç ilişkisi zorunlu değildir. Zâhirî bir sebep mevcut olduğu halde sonuç meydana

gelmeyebileceği gibi görünen bir sebep bulunmadan da sonuç oluşabilmektedir. Çünkü bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlayan delillerden bazıları şöyle sıralanabilir: a) Kur'an'da, her şeyin ilâhî kudretle cereyan ettiği ve Allah'ın yaratıcılığının her şeyi kapsadığı belirtilmektedir (el-Mâide 5/17; el-Furkān 25/2; el-Ahkāf 46/33). b) Varlık ve olayların zorunlu bir sebepsonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmek, Allah'ın sebeplere muhtaç olduğu anlamına geldiği gibi kudret ve iradesine de sınır koymak demektir (Mâtürîdî, s. 155-156; İbn Fûrek, s. 131; Kādî Abdülcebbâr, IX, 28). c) Hiçbir maddî sebep etki gücüne sahip değildir; herhangi bir nesneye tesir ederek bir sonuç meydana getirmek onu yaratmak demektir, bu ise yalnız Allah'a mahsustur (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 46-47). d) Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Eğer maddî varlıklar mahiyeti bakımından farklı tabiata sahip cevherlerden teşekkül etseydi kendi kendine yeterli ezelî birer varlık olmaları gerekirdi. Her ne kadar gözlem ve deneyler ateşin yakma, ilâcın iyileştirme, yemek yemenin açlığı giderme özelliğine sahip olduğu gibi bir izlenim uyandırıyorsa da bunların yanma, iyileşme ve doyma sonucunu doğuran sebepler olduğuna kesinlikle hükmedilemez. Zira gözlem ve deneyle belirlenemeyen bir sebebin bu sonuçları meydana getirmesi mümkündür (Bâkıllânî, s. 61, 62; İbn Fûrek, s. 132-133; Gazzâlî, s. 225-227). İnsanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma sebebi olarak göstermesi mantıken de isabetli değildir. Çünkü meselâ, "Ateş yakıcıdır" önermesi analitik değil sentetik bir önermedir, yani konunun yükleme nisbeti aklî zaruretlerden değil tecrübeden doğan bir husustur (İzmirli, I, 242; Elmalılı, III, 2246). Şu halde ateşin yanma olayının sebebi olduğunu söylemek yerine onu yanmanın alâmeti olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. e) Gözlemlerimiz altında meydana gelen tabiat hadiseleri hikmetli ve son derece mükemmeldir. Bunlara cansız ve şuursuz maddenin sebep teşkil etmesi maddeyi Tanrı yerine koymak anlamına geldiği gibi gaye ve nizam deliliyle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunmayı da imkânsız hale getirir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 120-121). Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin hemen hemen tamamı ile (Molla Fenârî, IV, 123) Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Eş'ariyye ve kısmen

Mâtürîdiyye âlimleri, tabiat olaylarıyla insanlara ait fiiller konusunda illiyyetin geçersiz olduğunu kabul ederken Mu‘tezile âlimlerinin çoğunluğu illiyyeti sadece tabiat olaylarında geçersiz saymış, kullara ait fiillerde bu ilkeyi benimseyen bir anlayışı savunmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî, I, 482).

3. Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebepsonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Ancak Allah dilerse insanların gözlem ve deneylerine konu teşkil etmeyen ve dolayısıyla onlar tarafından bilinemeyen bir şekilde sebeplerin zorunlu etki gücünde veya tabiatında değişiklik yapabilir, böylece bütün varlık ve olayları yaratıp yöneten asıl sebebin kendisi olduğunu insanların bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlamak için ileri sürülen delillerin bazıları şöyledir: a) Kur'an'da pek çok âyette ateşin yakma, odunun ise yanma tabiatına sahip bulunduğu, bulutun yağmurun sebebi olduğu, yağmurun da suların oluşmasını ve toprağın altında depolanmasını sağladığı, suyun bitkilerin ve ziraat ürünlerinin toprakta bitip gelişmesine sebep teşkil ettiği belirtildiği gibi bazı âyetlerde doğrudan doğruya sebep kelimesi kullanılmış ve hiçbir nesnenin sebepsiz var olamayacağı ifade edilmiştir (Yâsîn 36/80; el-Vâkıa 56/68, 71; el-A‘râf 7/57; Fâtır 35/9; el-En‘âm 6/99; et-Tûr 52/35). Yine Kur'an'da bütün varlık ve olayları doğuran sebepleri, ilgili varlık ve olayların meydana gelmesini gerçekleştirecek güç ve tabiatta yaratanın Allah olduğu da bildirilmiştir (Tâhâ 20/50). Kur'an'da dinî hükümlerin yanı sıra insanlara ait bütün davranışların da sebepsonuç ilişkisi içinde düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Buna göre faydalı olduğu için bazı davranışların yapılması emredilmiş, zararlı

davranışlar da yasaklanmıştır. Yine dinî davranışlara verilen ceza veya mükâfatta bile sebepsonuç ilişkisinin geçerli olduğuna temas edilmiş ve insanların tercihlerini buna göre yapmaları istenmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın hem tabiat olaylarında hem de insanlara ait dünyevî ve dinî davranışlarda illiyyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 92-93; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 362-366). b) Cisimlerin farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Meselâ ateşte yakma, tohumda toprakta bitme,

ilâçta hastalıkları iyileştirme gibi farklı tabiatların bulunduğu ve dolayısıyla ateşin yanma, ilâcın iyileşme sebebi olduğu gözlemlerle bilinen bir gerçektir. Buna göre maddî varlık ve olayların bir kısmını diğerlerinin illeti olarak kabul etmek gerekir. Şuurlu, bilgili ve yetkin bir varlık olmayan maddenin bu gücü ve tabiatı hikmet ve bilgi sahibi yetkin bir varlıktan alması zorunludur. Kâinattaki varlıklar arasında gözlenen sebepsonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır (Câhiz, Kitâbü'l-Ḳıyân, II, 146; Kādî Abdülcebbâr, IX, 11-12; İbn Hazm, V, 184-186; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 441, 443). c) Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir (İbn Rüşd, s. 116-117). Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kelâmcılarından Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî, Mu'tezile'den Nazzâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Muammer b. Abbâd, Zâhiriyye'den İbn Hazm, ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir (Hayyât, s. 25; Eş'arî, s. 382; Nesefî, II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 110).

İslâm düşünce tarihinde illiyyetle ilgili olarak ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. İleri sürülen naklî deliller illiyyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Zira bu konuda sadece müteşâbih âyetler dikkate alınmış, buna karşılık illiyyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmî ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte her ne kadar varlık ve olayların zâhirî-âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmemiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Muhammed Ramazan Abdullah gibi çağdaş yazarlar, kelâmcıların çoğunluğunu sebepleri inkâr etmeyen bir anlayışta göstermekteyse de bu iddiayı kaynaklardan hareketle teyit etmek oldukça zordur. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mûcizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle (Fahreddin er-Râzî, VI, 189) illiyyeti reddeden bir tabiat

felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını-birliğini, mûcizeleri (nübüvvet) ve öldükten sonra dirilişi kanıtlamak için illiyyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda, hem din hem de tabiat alanında illiyyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtâr olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nisbet edilmesinin tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda naslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır. Bundan dolayı azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebepsonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 482; III, 51, 53; Buhârî, "Eymân", 1, "Ḫumus", 7; Nesâî, "Büyûʿ", 29; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-17, 20-21, 92-93; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyân (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, II, 146; a.mlf., el-Meʿâd ve'l-meʿâş (a.e. içinde), IV, 72-73, 96, 103, 121, 133; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 25, 37, 41-42, 45-46; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 309, 333, 335, 348, 382, 412-413, 431, 517; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 31, 142, 151, 155-156; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülbâkī Sürûr), Kahire 1381/1962, s. 60-61, 107-108, 113, 122, 134; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 213, 215, 224, 554; Bâkıllânî, Temhîd (İmâdüddin), s. 59-63; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 131-133, 134; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 61; VIII, 165; IX, 11-13, 14, 26, 28; XV, 178; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 184-186; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. İsʻad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, II, 251; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 33, 35, 50, 51, 416, 431, 587, 588; II, 582-583; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 225-227; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 681; Ebû Bekir

İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 46-47, 110-112, 120-121; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 75, 99; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, Kahire 1388/1968, s. 114-117; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VI, 189; VIII, 36; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 283; II, 532; III, 91, 301, 414; V, 97, 342-343, 361-368, 439-446; Molla Fenârî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf, Kahire 1325, I, 15, 248; IV, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 277-280; a.mlf., Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 125, 139; III, 416-420, 425-427, 498-499, 517-523; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ümmi'l-berâhîn, Kahire 1330, s. 40-41; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 58-59, 316; II, 66; IV, 178; VII, 568-569, 576; IX, 389; XI, 210, 232, 237, 238; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 46, 129-131, 231-233, 242, 246; Elmalılı, Hak Dini, I, 67, 410-411; II, 1086-1087; III, 2241-2246, 2250-2251; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 117, 368-369, 472, 476, 482, 495-496; a.mlf., Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 115, 155, 156, 158-162, 165, 339-340; Cîrâr Cihâmî, Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife, Beyrut 1985, s. 21-22, 25, 40-41, 49, 61, 85-87.

Yusuf Şevki Yavuz

İLLİYYÎN

(العلّيّون)

İyilerin amel defterlerinin bulunduğu yer anlamında Kur’an terimi.

Sözlükte “yükselmek” anlamındaki ulüv (alâ) kökünden türeyen ve “üst makam, yüksek derece” mânasına gelen illiyy kelimesinin çoğuludur (illiyyûn > illiyyîn). Kur’ân-ı Kerîm’in bir sûresinde geçen illiyyîn iyilerin kitabının bulunduğu yer olarak zikredilir ve bu yer yazıların kaydedildiği, ayrıca Allah’a yakın olan kulların müşahede ettiği şey olarak yorumlanır (el-Mutaffifîn 83/18-21). Bazı dil âlimleri, kelimenin çoğul yapısından hareketle bunun yüce bir mekân ve makamdan ziyade buraya ulaşan kimseleri ifade ettiğini söylemişlerse de (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, “ʿalâ” md.) müfessirler bu görüşe katılmamıştır. Müfessirler illiyyînin yüksek bir mekân olduğunu söylemiş, ancak bunun yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre illiyyîn müminlerin ruhlarının bulunduğu yedinci kat gök, diğer

bir rivayete göre ise cennettir (İbn Kesîr, IV, 486-487). Bir kısım müfessirler de onun göğün dördüncü katı, arşın sağ sütunu yahut sidretü’l-müntehâ olabileceğini belirtmişlerdir (Taberî, XXX, 64-66). Bu farklı bilgiler, konu hakkında açık ve kesin bir rivayetin bulunmamasından kaynaklanmıştır. İlliyyînden bahseden bazı hadisler mevcut olmakla birlikte bunlar genel vasfı itibariyle onun yüce bir mekândan ibaret bulunduğunu bildirmekte olup yeri hakkında herhangi bir açıklık getirmemektedir. Bir hadiste, araya faydasız söz veya iş koymadan bir namazdan sonra diğer namazı bekleyip vakti geldiğinde eda eden kimselerin illiyyîne kaydedileceği (Müsned, III, 76; V, 264), diğer bir hadiste de gökte yıldızların görüldüğü gibi illiyyîne ulaşan kimselerin aşağıda kalanlar tarafından açık olarak görüleceği, Ebû Bekir ile Ömer’in illiyyînde bulunanlardan olduğu belirtilir (a.g.e., III, 50, 61). Başka bir rivayette ise Allah’ın alçak gönüllü kimseleri illiyyîne, büyüklük taslayanları da en aşağı yere göndereceği bildirilerek illiyyînin en aşağı yerin karşıtı olduğu ifade edilir (a.g.e., III, 76). Esasen iyilerin amel defterlerinin de illiyyînde

olduğundan söz eden sûrenin önceki âyetlerinde kötülerin amel defterlerinin siccînde bulunduğu bildirilmektedir (el-Mutaffifîn 83/7).

Sözlükte “darlık, hapis” anlamına gelen sicn kelimesinin çoğulu olan siccîn müfessirlerce çok dar ve sıkıcı bir zindan, cehennemde bir kuyu, yerin derinliklerinde bir kaya, kâfirlerin amellerinin yazıldığı kitap şeklinde yorumlanmıştır. İlgili âyetleri açıklayan Zemahşerî, illiyyîn ve siccînin iki ilâhî kitap (divan, arşiv) olup illiyyînde meleklerle sâlih kimselerin ve cinlerin, siccînde ise şeytanlarla fâsık insanların ve cinlerin amellerinin yazılı olduğunu kaydeder. İyilerin amellerinin yazıldığı bu defterin illiyyîn diye anılması, hem iyi amellerin insanı ilâhî yüceliklere ulaştırıcı olmasından hem de bu defterlerin yüce bir mevkide bulunmasından dolayıdır. Aynı şekilde kötülerin defterlerinin konacağı yer, hem bunlarda kayıtlı bulunan kötülüklerin insanı cehenneme sürükleyici olması hem de bu defterlerin çok aşağı bir mevkide bulundurulması sebebiyle bu adla anılmıştır (el-Keşşâf, IV, 231-232).

Birçok âyette iman ve güzel amellerin nur, küfür ve çirkin davranışların bir tür karanlık olduğuna işaret edildiği dikkate alınırsa (meselâ bk. el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; İbrâhim 14/1) iman sahiplerinin aydınlıklara ve yüceliklere ulaşacağı, küfre sapanların da karanlıklara mahkûm olacağı açıkça anlaşılır.

Arap dili açısından illiyyîn kelimesinin etimolojisiyle ilgili bir problem bulunmadığı ve ilâhî vahiy gerçeğinin aynı kaynağa dayanması sebebiyle Kur’an ile Kitâb-ı Mukaddes arasındaki bazı örtüşmelerin tabii karşılanması gerektiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla illiyyîn kelimesinin Tevrat’tan alındığı yolundaki yaklaşımı (EI2 [İng.], III, 1133) ön yargılı bir hüküm olarak değerlendirmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿalâ” md.; Müsned, III, 50, 61, 76; V, 264, 268; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXX, 60-66; Zemahşerî, el-Keşşâf,

IV, 231-232; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrü’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXXI, 91-97; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1388/1969, IV, 486-487; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5659-5661; R. Paret, “ʿIlliyyūn”, EI² (İng.), III, 1132-1133.

İlyas Üzüm

İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM

(علم أحكام النجوم)

Yıldızların insanları ve olayları etkilediği inancına dayanan sözde ilim dalı, astroloji, yıldız falcılığı, müneccimlik.

İlm-i ahkâm-ı nücûmun matematiksel ilimlerden astronomiyle farkı, yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğuna ve bu sistem sayesinde gelecek, şimdiki durum ve geçmişe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılmasıdır; bu anlamda astroloji astronominin metafiziğidir. Astroloji, İslâm ilimler tasnifi geleneğinde tabii ilimlerden sayılmış ve astronomiyle yakın ilişkisi bulunmakla birlikte ismindeki "ahkâm" terimi sebebiyle ondan ayrıldığı kabul edilmiştir. Fârâbî'nin verdiği bilgiye göre ilm-i nücûm adıyla anılan iki ilim bulunmaktadır. Bunlardan ilm-i ahkâm-ı nücûm yıldızların zaman içinde olmuş ve olacak hadiseler hakkında verdiği işaretlerin (delâlâtü'l-kevâkib) yorumlanmasını amaçlar; ilm-i nücûm-i ta'lîmî adıyla anılan ikincisi ise asıl matematiksel astronomidir. İlm-i ahkâm-ı nücûm rüya tabiri, uğursuz olduğuna inanılan bazı olayları yorumlamak (zecr) ve geçmiş hadiselerden geleceğe dair gizli anlamlar çıkarmak (ırâfe) gibi yöntemlerle gelecekte vuku bulacak hadiselere karşı insanları uyarma sanatından ibarettir (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 43-44). Yine Fârâbî'nin en-Nüket fî mâ yaṣıḥḥu ve mâ lâ yasıḥḥu min ʿilmi'n-nücûm adlı bir eser yazarak astronomiyle astrolojinin arasını ilmî usuller bakımından ayırmak istediği bilinmektedir. Aynı tavır daha sonra İbn Sînâ tarafından da sürdürülmüştür.

İbn Haldûn tencim sanatını iki açıdan değerlendirmektedir. Önce yıldızların dört unsurdan meydana gelen cisimlerdeki değişmeler üzerinde tabii bir tesir icra edip etmediği meselesini ele alır, daha sonra bu tesirlerin tecrübî olarak bilinebileceği iddiasını tartışır. Tecrübî bilginin düzenli bir şekilde tekrarlanan olayların gözlemlenmesiyle kazanılabileceğini öne süren düşünür, yıldızların devrî hareketlerini izlemenin yüzyıllar alacağını, dolayısıyla da bu konuda kesin bilgiye ulaşılamayacağını belirtir. Aynı konuda Batlamyus'un Tetrabiblos (Kitâbü'l-Erbaʿa) adlı astrolojik

eserinden de faydalanan müellif, bir yandan güneş ve ayın unsurlar âlemi üzerindeki gözlenebilir tabii etkilerinden hareket ederek diğer yıldızların "kırân" denilen kavuşumlarıyla (konjonksiyon) tesirlerinin artıp artmadığının anlaşılabileceği iddiasını inandırıcı bulmamakta, bir yandan da güneş ve ayın dünya üzerindeki etkileriyle yıldızların kırânı arasında yapılacak kıyaslamalara dayanmak suretiyle, meydana gelen ve gelecek olan hadiseler hakkında sezgiden kaynaklanan tahminlerde bulunmanın ve hüküm çıkarmanın tecrübî bilgiyle alâkasını sorgulamaktadır. İbn Haldûn'a göre Batlamyus da bu konudaki tahminlerin zandan öteye geçmeyeceğini belirtmiştir; şu halde yıldızların birer etken olarak tesir icra ettiği iddiası aklen mesnetsizdir. Ayrıca bu iddia dinen de bâtıldır; çünkü kâinatta tek fâil Allah'tır ve yıldızların etkisiyle bazı hadiselerin meydana geldiğine inanmak tevhid inancına aykırıdır. Her ne kadar astrolojik tahminlerin tesadüfen doğru çıkması bu ilmin itibarını yükseltmekteyse de müneccimliğin ilmî ve medenî hayat bakımından ne kadar zararlı olduğu âşikârdır (Muḳaddime, II, 1255-1260). İbn Haldûn'un özellikle tevhide aykırılık açısından takındığı olumsuz tutum esasen İslâm âlimlerinin çoğunluğunca paylaşılmış bir tavırdır.

Geç devir âlimlerinden Taşköprizâde'nin ilimler tasnifinde ise ilm-i ahkâm-ı nücûmün tabii ilimlerin bir şubesi olduğu belirtilmiştir. Bu konumuyla ilm-i ahkâm-ı nücûm matematiksel ilimlere giren ilm-i hey'etten (astronomi) ayrılmaktadır. Ancak bu durum onun astronominin zîcler ve takvimler ilmi, kırânât ilmi ve melâhim ilmi şeklinde adlandırılan şubeleriyle

irtibat halinde olmasına engel teşkil etmez. Zira Taşköprizâde'ye göre ilm-i ahkâm-ı nücûm, gök cisimlerinin farklı konumlarından hareketle oluş ve bozuluş âleminin çeşitli mertebelerindeki değişmeleri önceden görmek, öğrenmek amacını taşımaktadır. Öte yandan gök cisimlerinin mukabele, mukārene, teslîs, terbî‘, tesdîs denilen çeşitli konumları hakkındaki bilgileri astronominin dallarından ilmü'z-zîcât ve't-tekāvîm sağlamaktadır. Yine astronominin bir dalı olan ilm-i kırânât, yedi gezegenden iki veya daha fazlasının aynı burcun aynı derecesinde ne zaman aynı hizaya geldiğini ve bunlara ait devreleri matematik açısından inceler. Bu kırânlara ait bilgilerin, yeryüzünde yeni bir dinin yahut devletin zuhuru gibi hadiselere işaret eden astrolojik yorumları da söz konusudur. Meydana gelecek büyük fitnelerin

bilgisi demek olan ilm-i melâhimin astrolojiyle alâkası daha da açıktır, hatta Taşköprizâde tarafından niçin astronominin bir şubesi sayıldığı anlaşılamamaktadır. İlm-i ahkâm-ı nücûmün şubelerini ise ihtiyârât ilmiyle (aş.bk.) kitaplardan fal açmak (ilm-i fâl), kum falı (ilm-i reml), harflerle kura çekmek (ilm-i kur'a) ve uğursuz olduğuna inanılan bazı alâmetlerden hüküm çıkarmak (ilm-i zecr) gibi kehânet sanatları oluşturmaktadır. İhtiyârât ilmi uğurlu-uğursuz vakitleri inceler. İlm-i ahkâm-ı nücûm, öteki tabii ilimlerden sihrin bir şubesi olan ilm-i da'vet-i kevâkible de alâkalıdır. Bâbilliler'den miras kalan bu ilim, yıldızların ruhaniyetini çağırıp onlardan belli konularda bilgi almayı amaçlamaktadır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 337, 359-368, 379-380, 386-387).

İlm-i ahkâm-ı nücûmü tabii astroloji ve ahkâm astrolojisi olmak üzere iki ana disipline ayırmak mümkündür. Tabii astroloji feleklerin (gökküre) atmosfer ve yeryüzündeki dört unsura dayalı fizikî nesne ve olaylar üzerine yaptığı tesirleri inceler ve eski astronominin kozmolojik modelini esas alarak tahmin ve kehânetlerde bulunur. Ahkâm astrolojisi ise gök cisimlerinin insan kaderi üzerinde etkileri olduğu inancıyla gelecek hakkında kehânetlerde bulunur. Tabii astroloji disiplinlerinin başında, yağmurla ilgili belirtileri elde etmek için göğün incelenmesini amaçlayan ilm-i envâ' gelmektedir (Sezgin, VII, 336 vd.; Fahd, La divination arabe, s. 412-417). Câhiliye döneminde yaygın olan bu ilim, yıldızlara tapınmayla ilgisinden dolayı Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (bk. ENVÂ'). İkincisi atmosferde meydana gelen olaylardan anlam çıkarma sanatıdır. Bu konu "melhame" adını taşıyan kitaplarda da incelenmiştir (a.g.e., s. 408-412). Melhamelerin en ünlüsü Dânyâl'e isnat edilenidir. Bu konulara özellikle astrolojik mecmûâtın yanı sıra (a.g.e., s. 488-495) ziraatla ilgili takvimlerde de rastlanır (İbn Vahşiyye, I, 209 vd.; Fahd, Orientalia Hispanica, s. 245-272). Bazı anlamlar ifade ettiğine inanılan atmosferik belirtilere aynı zamanda cifrle ilgili eserlerde de yer verilmiştir. Önceleri bu eserlerin içeriği anlaşılmayacak kadar kapalı idi ve melhameler yalnızca "hidsân" (kozmik olaylar) olarak değerlendiriliyordu; ancak daha sonra bunların içinde astrolojik kehanetlerin de bulunduğu görülmüştür (Câhiz, s. 4).

İlm-i ahkâm-ı nücûmün en önemli ve en gelişmiş dalı ahkâm astrolojisidir. Bu konudaki literatür "mevâlîd" ve "ihtiyârât" olmak üzere iki ana gruba

ayrılır. Mevâlîd literatürü, bir insanın doğumu sırasında yıldızların bulunduğu yere bakarak kehanet yapmayla ilgilidir. İlk defa Bâbilliler tarafından uygulanan bu sanat Sâsânî topraklarında gelişmiş ve bu gelişmede Hindistan'ın kuvvetli etkisi olmuştur. Bu konudaki birçok Helenistik kaynağın Ortaçağ'ın müslüman ve yahudi astrologları tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Söz konusu eserlerin başlıcaları Hermetik külliyatla Batlamyus'un kitapları arasında yer almakta (geniş bilgi için bk. BATLAMYUS; HERMES), ayrıca aşağıdaki eserler de büyük önem taşımaktadır: 1. II. yüzyılda yaşayan Romalı kâhin Vettius Valens'e (Ar. Vâlîs) ait eser. Vizidak (antoloji) adı altında Pehlevîce'ye ve ondan da Kitâbü'l-Mevâlîd (Kitâbü'l-Bizîdâc) adıyla Arapça'ya çevrilmiş, Pehlevîce'si Nûşirevân'ın veziri Büzürgmihr tarafından şerhedilmiştir (Sezgin, VII, 38-40). 2. Mîlâttan sonra I. yüzyıl başlarında yaşayan Araplar'ın Tankalûşa adıyla bildikleri astrolog Teucros'a atfedilen eser. Kitap önce Pehlevîce'ye, oradan II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda Kitâbü'l-Mevâlîd ʿale'l-vücûh ve'l-ḥudûd adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Ebû Ma'şer el-Belhî, Kitâbü'l-Mudḫali (Medḫali)'l-kebîr adlı kitabında bu eserden yararlanmıştır (a.g.e., VII, 71-73). 3. Kitâbü Zerâdüşt fi'n-nücûm ve teʾs̱îrâtihâ ve'l-ḥükm ʿale'l-mevâlîd adlı başka bir Pehlevîce metin yahudi ve müslüman astrologlar tarafından kullanılmıştır (a.g.e., VII, 85-86). 4. Bîrûnî'nin Hintli astrolog Varâhamihira'nın Sanskritçe bir eserinden Kitâbü'l-Mevâlîdi'ṣ-ṣaġīr adıyla çevirdiği kitap. Bu kitabı D. Pingree Laghujataka ile karşılaştırmış ve onunla aynı olduğunu göstermiştir (ISIS, LIV [1963], s. 234). Bîrûnî yine bu yazarın adına Kitâbü'l-Mevâlîdi'l-kebîr dediği bir eseriyle diğer bir Hintli astrolog olan Kaljana-Varman'ın (Kalan Baram el-Melik) el-Mevâlîd diye andığı bir kitabından daha söz etmektedir (Sezgin, VII, 91, 93). 5. Hârûnürreşîd'in saray müneccimi Kanaka el-Hindî'ye atfedilen Kitâbü'l-Mevâlîd (a.g.e., VII, 95).

Mevâlîd disiplini hakkındaki bu tercüme literatür tabii olarak İslâm dünyasında yaygın bir telif devri başlatmıştır. Bu alanda yazılan ve günümüze ulaşan eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Yahudi âlimi Mâşâallah b. Eserî'nin Kitâbü'l-Mevâlîd'i. Eser iki defa Latince'ye tercüme edilmiştir. Müellifin Kitâbü'l-Mevâlîdi'l-kebîr adlı diğer bir eseri de Hugo von Santalla tarafından Libellus de nativitatibus 14 distinctus capitulis adıyla Latince'ye çevrilmiştir (a.g.e., VII, 104-105). 2. Ömer b. Ferruhân et-Taberî'nin Kitâbü'l-Mevâlîd'i. Hermetik külliyata, Sidonlu Dorotheos'a ve

Batlamyus'a dayanılarak yazılmış olan eser, Johannes Hispalensis tarafından De nativitatibus adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir (a.g.e., VII, 112). 3. Mâşâallah b. Eserî'nin öğrencilerinden Ebû Ali el-Hayyât'ın (Batı'da Albohali) Kitâbü'l-Mevâlîd'i de Latince'ye Plato von Tiroli ve Johannes Hispalensis tarafından çevrilmiştir (a.g.e., VII, 121). 4. Sehl b. Bişr'in (Batı'da Zahel) Kitâbü'l-Mevâlîd'i (a.g.e., VII, 126). 5. Hasîbî nisbesiyle meşhur olan Ebû Bekir b. Hasîb'in (Batı'da Albubather) Kitâbü'l-Mevâlîd'i. Eser, Padua'da Salio veya Salomon tarafından De nativitatibus adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir (a.g.e., VII, 122-123). 6. İslâm astrolojisinin en parlak siması Ebû Maʿşer el-Belhî'nin Kitâbü Teḥâvîli sini'l-mevâlîd, Kitâbü'l-Mevâlîd, Kitâbü Aḥkâmi'l-mevâlîd ve Kitâbü Mevâlîdi'r-ricâl ve'n-nisâʾ adlı dört eseri. Bunlardan ilki X. yüzyılda Grekçe'ye tercüme edilmiş olup D. Pingree tarafından Albumasaris, De revolutionibus nativitatum (Leipzig 1968) adıyla neşredilmiştir (a.g.e., VII, 142). Mevâlîd literatürü Ebû Maʿşer ile doruğa ulaşmış, ondan sonra gelenler yalnızca onun eserlerine şerhler yazmışlardır.

Batı dillerinde "hemeroloji" ve "menoloji" terimleriyle ifade edilen ihtiyârât ilmi, belirli bir işi uğurlu ve uğursuz olduğuna inanılan vakitlerde yapıp yapmamayı mümkün kılan takvimler hazırlamaktan ibarettir. Yıllara, aylara, günlere, hatta saatlere göre belirlenmiş olan bu

vakitlere bakılarak girişilecek bir iş için en uygun zamanın seçilmesine (ihtiyâr) çalışılır. Hangi vakitte hangi işi yapmanın en uygun olduğunu tesbit müneccimin temel görevlerinden biriydi. Bâbilliler ve Mısırlılar'ca bilinen bu uygulama eski Araplar arasında da yaygındı (Fahd, La divination arabe, s. 483). Müneccimin halife sarayında veya yönetici zümre içinde yer almasında ise İran devlet geleneğinin büyük etkisi olmuştur. Abbâsîler devrinde halifeler ve ordu kumandanları müneccimleri yanlarından eksik etmezlerdi. Müneccimlere göre her güne hükmeden bir yıldız ve bu yıldızın o günle ilgili özel etkileri vardı. Yıldızların işler ve günler üzerindeki bu hükümranlığını cetvellere bağlamış olan müneccimler, hangi gün ve saat hangi işin yapılması yahut yapılmaması gerektiği konusunda yöneticilere tavsiyelerde bulunurlardı.

Bu konuda yazılmış çok sayıda eserden en önde gelenler şu şekilde sıralanabilir: 1. Ömer b. Ferruhân et-Taberî, Kitâbü'l-İḫtiyârât (Sezgin, VII,

113). 2. Sehl b. Bişr, Kitâbü'l-İḫtiyârât ʿalâ büyûti'l-iṡnâ ʿaşer. Her biri on iki burcun ismini taşıyan on iki bölümden oluşmaktadır. Nicolas Pruckner tarafından De electionibus adıyla Latince'ye çevrilmiştir (a.g.e., VII, 126-127). 3. Ebû Yûsuf Yaʻkūb b. İshak el-Kindî, İḫtiyârâtü'l-eyyâm (a.g.e., VII, 131). 4. Ebû Maʻşer el-Belhî, Kitâbü'l-İḫtiyârât (Latince'ye Electiones planetarum adıyla çevrilmiştir), İḫtiyârâtü's-sâʿât ve el-İḫtiyârât fi'l-ʿamel ve'l-ḥavâʾic min umûri's-selâṭîn (a.g.e., VII, 146). 5. Ali b. Ahmed el-İmrânî (Batı'da Haly Imrani), Kitâbü'l-İḫtiyârât. Abraham b. Hıyya'nın yardımıyla Plato von Tivoli tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir (a.g.e., VII, 166). 6. Hâkim-Biemrillâh'ın müneccimi İsrâîlî'nin kitabı. Eseri Plato von Tivoli Liber capitulorum Almonsaris adıyla Latince'ye çevirmiştir (a.g.e., VII, 175-176). 7. Ebû Saîd es-Siczî, Kitâbü'l-İḫtiyârât (a.g.e., VII, 179). 8. Fahreddin er-Râzî, el-İḫtiyârâtü'l-ʿAlâʾiyye (Ullmann, s. 340).

İslâm dünyasında kullanılan en ünlü genel astroloji kitapları arasında da şunlar sayılabilir: Kûsyâr b. Lebbân el-Cîlî, el-Medḫal fî ṣınâʿati aḥkâmi'n-nücûm; İbn Hibintâ, el-Muġnî fî aḥkâmi'n-nücûm; İbn Ebü'r-Ricâl, el-Bâriʿ fî aḥkâmi'n-nücûm; Ebû Saîd es-Siczî, Kitâbü Teḥâvîli sini'l-ʿâlem; Bîrûnî, et-Tefhîm fî evâʾili ṣınâʿati't-tencîm; İbnü'l-Bazyâr, Kitâbü'l-Ḳırânât (krş. Taşköprizâde, I, 337-338).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vahşiyye, el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye (nşr. Tevfîk Fehd), Dımaşk 1993, I, 209-214; Câhiz, Bâbü'l-ʿİrâfe ve'z-zecr ve'l-firâse ʿalâ meẕhebi'l-Fürs, St. Petersburg 1907, s. 4; Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 43-44; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1255-1260; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 337-338, 359-368, 379-380, 386-387; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 271-358; Sezgin, GAS, VII, tür. yer.; T. Fahd, La divination arabe, Paris 1987, s. 408-417, 483-495; a.mlf., "Le calendrier de travaux agricoles d'après al-Filahan-nabatiyya", Orientalia Hispanica, I, Leiden 1974, s. 245-272; a.mlf., "Nuḏjūm", EI² (İng.), VIII, 105-108; C. A. Nallino, "Astrologia e astronomia presso i

musulmani”, Raccolta di scritti editi e inediti, V, Roma 1944, s. 19 vd.; a.mlf., “Astroloji”, İA, I, 682-686; D. Pingree, “Astronomy and Astrology in India and Iran”, ISIS, LIV (1963), s. 234.

Tevfîk Fehd

İLM-i BÂTIN

(bk. BÂTIN İLMİ).

İLM-i FELEK

(علم الفلك)

İslâm bilim tarihinde astronomi karşılığında kullanılan terim.

“Gökküresi bilimi” anlamına gelen ilm-i felek terimi İslâm dünyasında aynı zamanda “felekiyyât, ilm-i nücûm, ilm-i nücûm-i ta‘lîmî, sınâat-i nücûm, sınâat-i tencîm, ilm-i hey’e, ilm-i hey’eti’l-âlem” de denilen astronominin en yaygın karşılığıdır. Astronomi aritmetik, geometri ve mûsikiyle birlikte aklî ilimler tasnifindeki matematik bilimlerini (ilm-i ta‘lîmî, ilm-i riyâzî, riyâziyyât) oluşturur. Latinler’in “quadrivium”una tekabül eden bu dört bilime Fârâbî’nin tasnifinde mekanik ve optik de eklenmiştir (İḥṣâʾü’l-ʿulûm, s. 102-103). Bu tasnif, astronomiyle astrolojinin (ilm-i ahkâm-ı nücûm) çok erken bir dönemde birbirinden ayırt edildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

İhvân-ı Safâ’nın tanımlamasına göre ilm-i felek üç dala ayrılır: Birincisi feleklerin yapısını, yıldızlar ve sayıları, burçlar, büyüklükleri, aralarındaki uzaklıklar ve hareketleri; ikincisi astronomi cetvellerinin (zîc; ezyâc, zîcât) kullanımı, takvimlerin düzenlenmesi, tarihlerin tesbiti; üçüncüsü feleklerin dönüşü, burçların doğuşu ve yıldızların hareketinden dünyada olabilecekler hakkında bilgi çıkarılmasıyla ilgilidir (Resâʾil, I, 114). İbn Sînâ da aynı açıklamaları yapmakla birlikte tıp ve fizyonomoni (yüz hatlarından insan tanıma) gibi tabiat bilimlerinin alt dalları arasında sıraladığı astrolojiyi bu tanımlamanın dışında tutmaktadır (Risâle fî aḳsâmi’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye, s. 111-112). Aristo ve eserlerini şerhedenlerden esinlenerek yapılan bu tanımlama, astronomi ve astrolojiyi birbirinden ayıran İslâm filozoflarının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Çünkü astronomi hesabı esas alırken astroloji tabiat olaylarından çıkarılan işaretlere ve birtakım spekülasyonlara dayanır. Batlamyus’un Tetrabiblon adlı eserindeki fikirleri benimseyen astrologlar ise bu ayırımı kabul etmemişlerdir (bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM). Çağındaki İslâm ilim birikiminin bir değerlendirmesini yapan İbn Haldûn da astronomi için, “Bu bilim geometri yöntemlerine başvurarak, gökyüzündeki yıldızlarla gezegenlerin

bulundukları yer ve konumlar itibariyle sergiledikleri gözlenebilir hareketleri tesbit eder ve inceler" der ve daha sonra da şunu ekler: "İlm-i felek değerli bir ilimdir. Ancak yaygın kanaatin aksine gök cisimlerinin yerlerini (göklerin görüntüsünü) gerçekte olduğu gibi değil tesbit edilebilen semavî hareketlerden çıkardığı kadarıyla verir (Muḳaddime, III, 1134-1135). İlm-i feleğin kesin bir tanımını yapamayan İslâm astronomları, Batlamyus döneminin Yunanlı bilginleri gibi sadece gök cisimlerinin hareketleriyle ilgilenmiş, görünen bütün durumlardaki hareketleri açıklamak için geometrik şekiller kullanmış ve bu şekiller yardımıyla yıldızların yerlerini istenilen her vakitte hesaplayabilmişlerdir. Böylece gökteki hareketlerin menşei ve bütün gök cisimlerinin mahiyetine dair araştırmalar astronominin dışında bırakılmış ve tabiat felsefesi sahası içine alınmıştır. Buna göre de meselâ İslâm bilginlerinin gökte dairevî olmayan hareketlerin varlığını neden imkânsız gördüklerini, gökteki hareketlerin menşeini, feleklerle yıldızların mahiyetini ve niçin küre şeklinde olduklarını öğrenmek isteyen bir kimse, tabiat felsefesiyle ilgili felsefe veya kelâm kitaplarına başvurmak zorunda kalmıştır.

İslâm astronomi tarihinde dört aşama söz konusudur: 1. İslâm Öncesi Dönem ve İslâm'ın Başlangıç Yılları. Şiirlere bakılacak olursa bütün ihtişamıyla gök yüzünün incelenmesi bu dönemde olağan bir durumdu. Araplar'da Süreyyâ yıldızından söz eden 421 şiirden yirmi altısı 132 (750) yılından önceye aittir. Aynı oran, 132-287 (750-900) yılları arasında yazılmış

şiirler için de geçerlidir (Kunitzsch - Ullmann, s. 145 vd.; Pellat, II [1955], s. 17-41). Bu şiirlerde anlatılanlar, mecaz ve istiarelerle sınırlı bir ifadeye bürünmekle birlikte göğün durumu ve yıldızların hareketlerinden çıkarılan meteorolojik bilgileri de kapsıyor, özellikle bazı yıldızların güneşten biraz önce doğması ve onunla birlikte batması arasındaki süreyle ilgilenen ve Araplar'ın iftihar vesilesi olan ilm-i envâa dair bilgilere geniş yer ayırıyordu. İlm-i envâ' gözlemleriyle ilgili zengin bir edebiyat oluşmuş ve Fuat Sezgin "kütüb-i envâ'" denilen bu edebiyat ürünü kitaplardan otuz yedisinin listesini vermiştir (GAS, VII, 336, 445). Paul Kunitzsch de Araplar'ca bilinen 300'den fazla yıldız hakkında Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber adıyla (Wiesbaden 1961) müstakil bir çalışma yapmıştır.

Sabit yıldızlar, meteorolojik tahminlerin dışında geceleri çölde yön bulmak ve mevsimleri belirlemek amacıyla da gözlenmekteydi. Ayrıca bu yıldızlardan bazılarına tapılıyordu; meselâ Himyerîler güneşe, Kinâne kabilesi aya, Lahm ve Cüzâm kabileleri Müşteri'ye (Jüpiter), Kays kabilesi Şi'râ'ya (Sirius) ve Esed kabilesi Utârid'e (Merkür) tapıyordu. Şi'râ yıldızı envâ' kitaplarında önemli bir yere sahipti; Kur'an'da da Şi'râ'nın rabbinin Allah olduğu ifade edilmektedir (en-Necm 53/49). İlk müslümanlar bu meselelerle pek fazla ilgilenmediler. Ancak Kur'an'da gök cisimlerine oldukça fazla atıf yapıldığı görülmektedir. Meselâ felek güneş, ay ve yıldızların içinde yüzdüğü gökküre anlamında kullanılmıştır (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40); Allah'ın buyruğuna teslim olan yıldızlar (el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12) birer yol göstericidir (el-En'âm 6/97); gezegenler (kevâkib) göklerin aydınlatıcıları (et-Tekvîr 81/15-16) ve ziynetleridir (el-En'âm 6/76; er-Ra'd 12/4; en-Nûr 24/35; es-Sâffât 37/6; İnfitâr 82/2); burçlar göğün işaretlerinden olan, yani yolculara yol gösteren büyük yıldızlar yahut ayın konaklarıdır (el-Hicr 15/16; el-Furkān 25/61; el-Burûc 85/1). Aynı zamanda günleri, geceleri ve yılları hesaplamaya yarayan aydan yirmi altı, güneşten otuz iki defa bahsedilmiştir.

2. Tercümeler Dönemi. Bu döneme kadar müslümanların astronomik bilgileri sadece yıldız gözlemleriyle sınırlı kalıyor ve bu bilgilerin teknik olmaktan çok şiirsel yönü ağır basıyordu. Fetihler yabancı kaynaklara ulaşma imkânı sağlayınca İslâm bilgin ve düşünürlerinin önünde geniş ufuklar açıldı. Emevî halifeliğinin son yıllarında Hermes'e nisbet edilen astrolojiye dair bir kitabın Kitâb Münķalebü sini'l-ʿâlem ve mâ fîhi mine'l-każâʾ ve Zerdüşt'e nisbet edilen aynı türde bir başka kitabın Kitâbü Zerâdüşt fi'n-nücûm ve teʾsîrâtihâ ve'l-ḥükm ʿale'l-mevâlîd (Kitâbü Zerâdüşt fî ṣuveri dereci'l-felek) adıyla Arapça'ya yapılan çevirileri, Arap astrologları ve özellikle Mâşâallah b. Eserî tarafından kullanıldı (Sezgin, VII, 53, 81). Bu eserlerle birlikte Arap diline yeni astronomi terimleri girmeye başladı ve daha sonraki çeviriler sayesinde terminolojik zenginleşme kesintisiz sürdü. II. (VIII.) yüzyıl başlarındaki astronomiyle ilgili bilgilerin en önemli tanığı, üzerinde ekliptik koordinatlar ve ekvatorla birlikte 400 civarında yıldızın yer aldığı bir gök haritası bulunan, Batı Ürdün'deki Emevîler'e ait Kusayru Amre sarayının büyük salonunu örten kubbedir (Beer, s. 296-303).

İslâm toplumunda gerçek anlamıyla astronomi bilimi, Brahmagupta'nın 770 yılı civarında yazdığı Sanskritçe Brahmasphutasiddhanta adlı eserin Halife Mansûr'un isteğiyle es-Sindhind (Siddhanta) başlığı altında Arapça'ya çevrilmesi üzerine başlamış ve ilk defa İbrâhim b. Habîb el-Fezârî, ez-Zîc ʿalâ sini'l-ʿArab adlı çalışmasında (Sezgin, VI, 118-120, 122; Nallino, Raccolta, V, 203), İslâmî günlerin kamerî takvime göre hesaplanması için kullanılacak cetvellerin düzenlenmesiyle ilgili temel bilgi ve yöntemlerin ana hatlarını vermiştir. Aynı yüzyılda Yaʻkūb b. Târık Terkîbü'l-eflâk adlı eseri yazmış, İbn Hibinta da bu kitaptan el-Muġnî fî aḥkâmi'n-nücûm'unu yazarken sık sık faydalanmıştır (Nallino, Raccolta, V, 219; Sezgin, VI, 124-127). Aslında bu dönem özgün çalışmalar ortaya koymak bakımından sönük geçmiştir. Elde edilen en kayda değer sonuç, o zamanlar yeryüzünün merkezî meridyeni olarak kabul edilen Uzeyn meridyenine ait astronomi cetvellerinin Batlamyus'un 90º batı meridyenine taşınmasıdır. Bu arada müslümanlar, Hint yazmalarından trigonometrinin ilk kavramlarını da öğrenmişlerdir. Yüzyılın sonlarına doğru Batlamyus'un el-Mecisṭî'sinin tercüme edilmesi, İslâm astronomisinin gelişmesine büyük bir hız kazandırdı. Haccâc b. Yûsuf b. Matar Neyrîzî ve İshak b. Huneyn tarafından da tercüme edilen eser hakkında Sâbit b. Kurre incelemeler yaptı. el-Mecisṭî üzerinde Sâbit b. Kurre'den başka İslâm bilim tarihinin klasik dönemi boyunca Câbir b. Hayyân, Fergānî, Hâzin, İbnü'l-Heysem, Câbir b. Eflah ve İbn Rüşd gibi âlimler tarafından da defalarca çalışılmış, açıklama ve özetler yazılmıştır (Sezgin, VI, 83-96).

3. Yükseliş Dönemi. Bu dönemdeki İslâm âlimlerinin astronomiye katkıları özellikle gözlem verilerinin arttırılması, astronomi aletlerinin geliştirilmesi, gök cisimlerinin görünen hareketlerinin iyi modellendirilmesi ve bu sayede matematiksel yöntemlerin geliştirilmesi şeklinde olmuştur. Halife Me'mûn, Bağdat'taki Şemmâsiye mahallesiyle Dımaşk'ın kuzeyindeki Kāsiyûn tepesinde yapılan gözlemlere bir ivme kazandırdı. Astronomi bilginleri, Batlamyus'un verilerinin "sağlamasını yapmak" gibi bir görev üstlenmişlerdi. Bu çalışmaların sonuçları, Me'mûn'un astronom-astrologu Yahyâ b. Ebû Mansûr tarafından ez-Zîcü(el-Ḳıyâsü)'l-mümteḥan'da verilmiştir (krş. a.g.e., V, 227; VI, 19 vd., 136-137). Yahyâ b. Ebû Mansûr'un eseri, el-Mecisṭî'den sonra gerçekleştirilen büyük gelişmeyi göstermektedir. Bu gelişme, rasatlardan elde edilen astronomik bilgilerin

kesinlik kazanmasından kaynaklanıyordu ve bu kesinliğe paralaktik açı tanımı, güneş veya su saatleri ve uzun açı ölçerler gibi elemanlar sayesinde ulaşılabilmişti. Ayrıca müslümanlar, İznikli Hipparkos'un (m.ö. II. yüzyıl) zamanından beri bilinen usturlabı geliştirdiler ve ondan, küresel bir üçgene ait

grafik-mekanik çözümleri kullanarak gözlenen yıldızın saat açısının tayini gibi bazı astronomi problemlerinin çözümünde faydalandılar.

Bu dönemin büyük astronomları arasında, Halife Me'mûn zamanında görev yapan ve aynı zamanda matematikçi, coğrafyacı olan Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî başta gelir. Me'mûn'un el-Mecisṭî'yi şerhetmek üzere bilginleri Bağdat'a toplaması ve Bağdat'taki astronomik gözlemler için yeni aletlerin temini onun gayretleriyle gerçekleşmiştir (Rybka, s. 583). Hârizmî'nin, Latince'ye çevrilen ve birçok defa şerhedilen Zîcü's-Sindhind adlı eseriyle ilgili olarak Ebû Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî çalışmalar yapmıştır (Sezgin, VI, 140-142). Fergānî kitaplarını 218-247 (833-861) yılları arasında kaleme almıştır. Onun en önemli eseri olan Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm ve uṣûlü'l-ḥarekâti's-semâviyye Latince ve İbrânîce'ye çevrilmiştir (a.g.e., VI, 149-151). İslâm astronomisinde büyük izler bırakan bu kitap Batlamyus'un Kitâbü'l-İḳtiṣâṣ (Kitâbü'l-Menşûrât) adıyla Arapça'ya çevrilen eserinin etkisi altında yazılmıştır. Meşhur astronom-astrolog Ebû Maʻşer el-Belhî kendisini Doğu'da ve Batı'da şöhrete ulaştıran birçok eser bıraktı. Gökyüzünde aynı boylam üzerinde buluşan gezegenlerin durumunu konu edinen Kitâbü'l-Ḳırânât'ı hakkında çeşitli şerhler yazılmıştır (a.g.e., VII, 144). XVI. yüzyılın en büyük astronomlarından olan Tycho Brahe gezegenlerle ilgili teorisini açıklarken Ebû Maʻşer'in adını vermektedir (Hartner, La science, s. 137-146). Matematik, astronomi ve tıp bilgini Sâbit b. Kurre yıldızların salınım ve titreşim teorisiyle kendini tanıttı; önceleri Batlamyus'un şârihi İskenderiyeli Théon tarafından da savunulan bu teorinin yanlış olduğu daha sonra ortaya çıkmıştır. Ortaçağ Avrupası'nın astronomi ile ilgili düşüncelerini büyük ölçüde etkileyen Sâbit b. Kurre, Batlamyus'un sekiz felekten meydana gelen sistemine bir dokuzuncusunu (primum mobil) eklemiştir. Diğer bir astronomi bilgini de Batı'da Albategnius adıyla bilinen Harranlı Muhammed el-Bettânî'dir. Bettânî, el-Câmiʿ fî ḥisâbi'n-nücûm ve mevâżıʿi mesîrihe'l-mümteḥan adlı zîcinin XII. yüzyılda Latince'ye çevrilmesi sebebiyle Ortaçağ Avrupası'nda geniş

ölçüde tanınıyordu (bu tercüme Carlo Alfonso Nallino tarafından Al-Battânî sive Albatenii opus astronomicum ad fidem codicis escurialensis arabice editum latine versum, adnotationibus instructum adıyla neşredilmiştir [I-II, Milano 1899-1907]). Milâdî 877-919 yılları arasında Rakka'da gözlem yapan Bettânî özellikle güneş ve ayın hareketleriyle ilgileniyordu. Batlamyus'un el-Mecisṭî'deki teorisine göre oluşturduğu cetvellerinde beş gezegene dair veriler de bulunmaktaydı ve o kendi gözlemlerine dayanarak Batlamyus'un ortaya koyduğu birçok sayısal veriyi düzeltmişti (ayrıntılı bilgi için bk. Rybka, s. 584). Bu dönemin astronomları Batlamyus'un eserini temel alıyor ve onun hipotezlerinde bazı düzeltmelere gidiyorlardı. Bunların, o zamanlar hemen hemen herkese ilgi çekici gelen astrolojik uygulamalar için yaptıkları gözlemler, özellikle gezegenlere ait olanlar kayda değer çalışmalardır.

Bir sonraki dönemin (X-XI. yüzyıl) âlimleri Mısır Fâtımîleri, Endülüs Emevîleri gibi ayrı halifeliklerde, yahut Asya'da Abbâsî halifeliğinden bağımsızlık almış bölgelerde yaşayan bilginlerdi. Bunların başında Bîrûnî gelmektedir ve astronomiyle ilgili temel eseri, 421 (1030) yılına doğru tamamladığı el-Ḳānūnü'l-Mesʿûdî adlı kitabıdır. Çağdaşı olan, Batılılar'ın Alhazen diye adlandırdıkları İbnü'l-Heysem'in yazdığı Maḳāle fî heyʾeti'l-ʿâlem Latince ve İbrânîce'ye çevrildi ve Batı astronomi bilginleri üzerinde büyük bir etki yaptı; bunlar arasında özellikle Theoricae novae planetarum adlı kitabın yazarı Georg von Peurbach ile Copernicus, Regiomontanus ve Reinhold zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Sezgin, VI, 251-261). Batı'da Arzachel adıyla bilinen Zerkālî, Latince'ye de çevrilen Tuleytula Zîci adlı kitabın yazarıdır. Bu zîc Peurbach, Copernicus ve Kepler'in de haberdar olduğu Alfonsine Cetvelleri'nin düzenlenmesinde kullanılmıştır. XII. yüzyıldan itibaren müslüman astronomlar Batlamyus'un hipotezlerini terketmeye başladılar. Bunu ilk başlatan İbn Bâcce (Avempace) olmuş, onu Câbir b. Eflah (Geber), Gırnatalı İbn Tufeyl (Abubacer) ve İbn Tufeyl'in öğrencisi Merakeşli Bitrûcî izlemiştir. Bitrûcî'nin öne sürdüğü ve muhtemelen gerçek kurucusunun İbn Tufeyl olduğu gezegenlerin hareketleriyle ilgili teorinin temelinde Aristo'nun ortaya attığı eşmerkezli küreler teorisine dönüş yatmaktadır (Rybka, s. 587-588).

4. Gerileme Dönemi. Endülüs'ün hıristiyanlar tarafından işgal edilmesi, ülkede yürütülen astronomi alanındaki araştırmaların sonu oldu. Ancak bu

araştırmalar Moğol istilâsından sonra İran’da yeniden canlandı ve gelişti. Astronomi çalışmalarını himaye eden Hülâgû, Azerbaycan’daki Merâga’da yeni bir rasathâne yaptırdı ve idaresini de Nasîrüddîn-i Tûsî’ye verdi. Bu rasathânede çok sayıda rasat aleti ve rivayete göre 400.000’den fazla kitap bulunuyordu. Merâga Rasathânesi’nde toplanan çok sayıdaki bilginin Nasîrüddîn-i Tûsî’nin başkanlığında gerçekleştirdiği on iki yıl süren gözlemler sonunda, adını Hülâgû’nun unvanından alan ünlü Zîc-i İlḫânî oluşturuldu. Bu arada Batlamyus’un gezegenlerin hareketleriyle ilgili teorisi değiştirilerek yerine başka bir teorinin temeli atıldı. Nasîrüddîn-i Tûsî, bu yeni teoriyi öğrencilerine okuttuğu Teẕkire’sinde işlemiştir. Onun en tanınmış takipçisi olan İbnü’ş-Şâtır güneşin ekvatora eğiminin derecesini yeniden belirledi ve beş gezegenin hareketleri için de yeni bir model öne sürdü (Kennedy - Roberts, L [1959], s. 227-235).

Müslümanların astronomi sahasındaki son sıçramaları XV. yüzyılda Semerkant’ta gerçekleştirildi. Timurlu Hükümdarı Uluğ Bey aynı zamanda büyük bir astronomi bilginiydi ve içinde, yarıçapı 43 m. olan büyük bir rubu‘ dairesinin yer aldığı bir rasathâne kurmuştu (Sayılı, s. 259-276; Rybka, s. 590). Uluğ Bey’in başlıca eseri, otuz yıl boyunca Semerkant’ta yaptığı gözlemlere dayanarak oluşturduğu Zîc-i Uluġ Bey (Zîc-i Cedîd-i Sulṭânî) denilen zîcdir (L. A. Sédillot bu eseri Prolégomènes des tables astronomique de Ouloug-Beg adlı çalışmasında incelemiştir [Paris 1847; 1853 yılında yapılan ikinci baskı zîcin Fransızca tercüme ve açıklamasını da ihtiva etmektedir]). Uluğ Bey’in ölümünden sonra İslâm astronomisinin gelişimi durmuş, fakat Latince’ye yapılan sayısız tercüme sebebiyle modern Avrupa astronomisini etkilemesi ve öncü astronomlarına verdiği ilmî destek bütün canlılığı ile devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 125; Fârâbî, İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 102-103; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), III, 417; İbn Sînâ, Risâle fî aḳsâmi’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), Kahire 1326/1908, s. 111-112; Bîrûnî, el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî

fi’l-hey ͗e ve’n-nücûm (nşr. S. H. Bârânî), Haydarâbâd 1373/1954, I, 6-19; İhvânü’s-Safâ, Resâ ͗il, Beyrut 1376-77/1957, I, 114; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1134-1135; C. A. Nallino, ʿ İlmü’l-felek ʿ inde’l-ʿArab fî ḳurûni’l-vüsṭâ, Roma 1911, s. 117-118; a.mlf., Raccolta di scritti editi e inediti, Roma 1944, V, 161 vd., 171, 203, 219; A. Beer, “The Astronomical Significance of the Zodiac of Quṣayr ʿ Amra”, Early Muslim Architecture (ed. K. A. C. Creswell), Oxford 1932, s. 296-303; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam and Its Place in the General History,

Ankara 1960, tür.yer.; P. Kunitzsch, Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber, Wiesbaden 1961, tür.yer.; a.mlf. - M. Ullmann, Die Plejaden in den Vergleichen der arabischen Dichtung, München 1992, s. 145 vd.; Sezgin, GAS, V, 227; VI, 19 vd., 34, 37, 83-96, 118-120, 122, 124-127, 136-137, 140-142, 144, 149-151, 251-261, 265-266; VII, 53, 81, 144, 336, 445; Toufic Fahd, Le panthéon de l’Arabie centrale à la veille de l’hégire, Paris 1968, tür.yer.; a.mlf., La divination arabe, Paris 1987, s. 122, 412-417, 488-495; Eugeniusz Rybka, “Mouvements des planètes dans l’astronomie des peuples de l’Islam”, Oriente e occidente nel medievo: Filosofia e scienza, Roma 1971, s. 583-584, 587-588, 590; Massimo Cimino, “L’astronomia araba e la sua diffusione”, a.e., s. 659-661, 668-674; Willy Hartner, “Trepidation and Planetary Theories Common Features in Late Islamic and Early Renaissance Astronomy”, a.e., s. 609-632; a.mlf., “Tycho Brahe et Albumasar. La question de l’autorité scientifique au début de la recherche libre en astronomie”, La science au seizième siècle, Paris 1960, s. 137-146; a.mlf., “The Role of Observations in Ancient and Medieval Astronomy”, Journal for the History of Astronomy, VIII, Cambridge 1977, s. 1-11; Léon Gauthier, “Uné reforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle”, JA, XIV (1909), s. 492-497; V. Stegemann, “Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū’l-Hasan ʿ Alī b. Abī’r-Ridjāl (11e s.)”, Orientalia, VI (1937), s. 317-336; José Maria Millás Vallicrosa, “ElLiber de motu octave sphere de Thâbit ibn Qurra”, al-Andalus, X, Madrid 1945, s. 89-108; Joseph Henniger, “Uber Sternkunde und Stenkult in Nordund Zentralarabien”, Zeitschrift für Ethnologie, LXXIX, Berlin 1954, s. 82-117; Charles Pellat, “Dictons rimés anwâ’ et mansions lunaires ches les arabes”, Arabica, II, Leiden 1955, s. 17-41; Edward S. Kennedy - Victor Roberts, “The Planetary Theory of Ibn al-Shâṭir”, ISIS, L (1959), s. 227-235;

Edward S. Kennedy, “Late Medieval Planetary Theory”, a.e., LVII (1966), s. 365-378; D. Pingree, “The Fragments of the Works of Yaʿqūb Ibn Tāriq”, JNES, XXVII (1968), s. 97-125; a.mlf., “The Fragments of the Works of al-Fazārī”, a.e., XXIX (1970), s. 103-123.

Tevfîk Fehd

İLM-i HAVAS

(bk. HAVAS İLMİ).

İLM-i HAYEVÂN

(bk. HAYVAN).

İLM-i HEY‘ET

(bk. İLM-i FELEK).

İLM-i HİLÂF

(bk. HİLÂF).

İLM-i HİSÂB

(bk. HESAP).

İLM-i LEDÜN

(bk. BÂTIN İLMİ).

İLM-i MENÂZIR

(علم المناظر)

Optik ilmi.

İslâm medeniyetinde ilm-i menâzır araştırmaları, IX. yüzyılda Grek ve Helenistik dönem eserlerinin tercümesiyle başladı; özellikle Öklid, Heron, Batlamyus, Theon gibi âlimlerin çalışmaları ilk yıllardaki araştırmaların kavramlarını ve problemlerini belirledi. Bu arada yavaş yavaş Arapça telif eserler de kaleme alınıyordu. Kustâ b. Lûkā, Huneyn b. İshak, Ya'kūb b. İshak el-Kindî ve İbnü'n-Nedîm gibi müelliflerin ifadelerinden, ilm-i menâzıra ilişkin çalışmaların -göz bilimine (oftalmoloji) ait bazı bilgiler hariç- bu asrın başlarında tercüme ve araştırma faaliyetleriyle beraber başladığını gösterir. İbn Lûkā ve Kindî'nin eserleri, ilm-i menâzır araştırmalarında Öklid'in Optika'sının yerini rahatlıkla tayin etmemizi sağlar. Buna göre söz konusu ilim dalı büyük oranda perspektif (özellikle göz yanılmaları), yansıma (aynalar), yakıcı aynalar konularını ve bunların yanında güneş ışınları ile hâle ve gök kuşağı gibi atmosfer olaylarının geometri açısından incelenmesiyle ilgilenmektedir. Bu konular, daha sonra Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ʿulûm'da dökümünü yaptığı üzere ilm-i menâzırın bölümleridir. Geometrik optik yanında, göz hekimlerinin felsefî bilgilerin de ışığında ele aldıkları görme teorilerini inceleyen tıbbî optikle bilhassa renkler üzerinde duran fizikî optik çalışmalarına da işaret edilmelidir. Tıbbî ve fizikî optik çalışmaları geometrik optiğin aksine VIII. yüzyıla kadar inen bir geçmişe sahiptir. X. yüzyıla gelindiğinde ise Öklid'in Optika'sı, Batlamyus'a nisbet edilen Optik'in büyük bir kısmı, bu alanda Öklid öncesine ait önemli bilgiler içeren Heron'un Katoprik'i (yansımalar), bir kısmı yalnız Arapça tercümeleriyle günümüze ulaşan yakıcı aynalar konusundaki Grekçe eserlerin hemen hemen tamamı ile Anthemios, Didymus ve meçhul bir Yunanlı yazarın eserleri, Diocles'ten intihal edilmiş bir versiyon, Aristo'nun Meteoroloji'si ile buna Olympiodoros gibi yazarların kaleme aldıkları şerhler, Câlînûs'un göz anatomisi hakkındaki tıbbî çalışmaları ve İskender Afrodisî'nin renkler üzerindeki araştırmalarını içeren felsefî optik eseri elden ele dolaşıyordu. Optik eserlerinin yoğun

tercüme faaliyetlerine konu teşkil etmesi sadece ilmî ve felsefî sebeplere dayanmamaktadır. Bunlar kadar önem taşıyan diğer bir sebep de Archimedes'in dillere destan olmuş yakıcı aynaların savaş silâhı niyetiyle kullanılması fikrinin halife ve sultanlar nezdinde belirli bir itibar kazanmasıdır. Ayrıca katoprikteki konular, özellikle ışığın kırılması ve yansıması, şehzadeleri eğlendirmek ve onlarda merak duygusu uyandırmak için de inceleniyordu. Tıbbî optik konusundaki VIII. yüzyıla kadar giden ve sonraları fizyolojik optik araştırmalarına da belirli oranlarda etkide bulunan çalışmalar ise İbn Mâseveyh, Huneyn b. İshak, Kustâ b. Lûkā ve Sâbit b. Kurre gibi âlimlerce yaygınlaştırıldı.

İslâm medeniyetindeki ilm-i menâzır çalışmalarının ilk iki önemli ismi Kustâ b. Lûkā ve Ya'kūb b. İshak el-Kindî'dir. Kaynaklarda İbn Lûkā'ya nisbet edilen eser yakıcı aynalar konusundadır ve İbnü'n-Nedîm'in sandığı gibi Grekçe bir metnin tercümesi değildir. Ancak bu çalışma zamanımıza ulaşmamış, İbn Lûkā'nın kaynaklarda adı anılmayan aynı konuya ait başka bir telifi günümüze gelmiştir (aş. bk.). Kindî ise bu alanda on eser kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 359-361) ve bunlardan optiğe dair birinin Latince'si ile (Liber de causis diversitatum aspectus [De Aspectibus]) yakıcı aynalara dair bir ve fizik optiğe dair iki çalışma zamanımıza intikal etmiştir. Kustâ b. Lûkā ve Kindî'nin başlattıkları gerçek anlamdaki İslâm optik çalışmalarının ilk aşamada Öklid'in Optika'sı ile Katoprik'inin yer yer tashihi ve bazı noktalarının uygulamaya konulması şeklinde geliştiği söylenebilir. Arkasından Öklidci geleneğe Heron'un yakıcı aynalarla ilgili çalışmaları, daha önceki katoprik araştırmaları ve Aristo ile öteki filozofların düşünceleri eklenir. Bu çerçevede Kustâ b. Lûkā, günümüze ulaşan Kitâb fî ʿileli mâ yaʿriḍu fi'l-merâya'l-muḥriḳa min iḫtilâfi'l-menâẓır adlı eserinde (Meşhed Âsitân-ı Kuds-i Rezevî Ktp., nr. 392) önce optik biliminin tarifini verir, sonra da perspektiflerin farklılığının tetkiki ve sebeplerinin tesbiti şeklinde konusunu belirler. İbn Lûkā'ya göre Kindî'de de olduğu gibi ispatlı bilgi fizikle geometrinin terkibinde ortaya çıkar; böylece bu bilgi fizik ilminden duyuma ait algıyı,

geometri ilminden de bu algıyı çizgilerle ispatı (temsil etmeyi) alır. Bu tasavvur, görüntünün fizyolojisiyle geometrisini bir arada düşünmeye giden yolu açar. Bu ise İbnü'l-Heysem'in optik ilminde gerçekleştirdiği reforma giden yolun çıkış noktasıdır. İbn Lûkā'yı bu noktaya ulaştıran görme

algısının fizik özellikleriyle ışınların geometrik yapısıdır ve bu ilkeden hareketle eserinde düz, çukur ve tümsek aynaların optik özelliklerini incelemiştir. Kustâ b. Lûkā'nın görme anlayışı Öklid ve Câlînûs kökenlidir. Görme, gözden çıkan ve bakılan nesnenin üzerine düşen bir ışın tarafından meydana getirilir. Işının geometrik formu ucu gözde, tabanı görünende olmak üzere koni şeklindedir; koni tabanı üzerine düşen ışınlar göz tarafından algılanır, düşmeyenler algılanmaz. İbn Lûkā böylece, formunu belirlediği ışının bazı geometrik özelliklerini Öklid'e dayalı olarak ele alır, Câlînûs'tan hareketle görme olayının fizyolojisini açıklar ve daha sonra da asıl üzerinde durmak istediği katoprike geçer. Burada yansıma kanununu inceler ve özellikle aynada algılanan nesnelerin açısal durumlarıyla ilgilenir. Bu arada Öklid öncesi katoprik bilgilerinden de istifadeyle aynalar konusunda yeni araştırmalara girişir ve bu husustaki Öklidci anlayışı düzeltir. Onun yakıcı aynalar konusuna yaptığı katkılar eseri zamanımıza gelmediği için tesbit edilemiyorsa da bunların çağdaşı Kindî'yi harekete geçirdiği bilinmektedir.

Kindî öncelikle eskilerin ulaştığı bilgileri aktarma ve geliştirme, varsa hatalarını düzeltme anlayışından yola çıkarak çalışmalarına başlar. De aspectibus'ta ışının düz çizgi halinde yayılışına, gölgelerin oluşumuna ve Theon'un Recension'unun sonuç kısmına dayanarak ışığın deliklerden geçişini inceler. Özellikle gölge-ışık ilişkisini tahlil ederek silindir, koni ve kesik koni şeklindeki gölgelerin meydana gelişinde etkili olan geometrik şartları ortaya koyar; ulaştığı sonuçlardan hareketle de ışınların düz çizgi halinde yayılışını temellendirerek görme teorisini yeniden ele alır. Grek atomcuları ile Eflâtun'un görüşlerini tek tek inceleyip eleştirir. Saf Öklidci geometrik bir teoriyi de benimsemeyen Kindî, bu noktada İbn Lûkā'ya benzer şekilde ışınların salt geometrik doğrular olmadığını, cisimle alâkalı bir biçimde fizikî özellikler taşıdığını belirtir. Cisim uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahip olduğundan ışın da aralarında belirli mesafeler bulunan doğru çizgileri takip etmez. Ancak Kindî ulaştığı bu sonuca rağmen gözün her noktasından görülebilir bir koni çıkacağını kabul ederek algı farkını koninin değişik durum ve kısımlarına göre açıklamaya çalışır; bunun için de bazan Öklid'e, bazan da Batlamyus'a uyar. Kindî, ışının düz çizgi boyunca yayılışı ve görme konularından sonra aynalara geçer ve yansımayı inceler. Dikkat çeken husus onun iddialarını yalnızca geometrik olarak ispatlamaması, aynı zamanda deney de yapmasıdır. Böylece Kindî,

Theon’un Öklid’in optiğini incelerken temelini attığı deneye dayalı doğrulama yöntemini takip etmiştir ki bu da ileride İbnü’l-Heysem’in ana çıkış noktası olacaktır. Kindî, kendisinden önceki optiğin bütün problemleriyle uğraşmış, özellikle yakıcı aynaları daha sonraki İslâm optikçilerinin ihmal edemeyecekleri en önemli konulardan biri haline getirmiştir. Ayrıca yansıma yardımıyla suya batırılan cismin görüntüsündeki kırılma olayını açıklamaya çalışmış, göğün renginin de yeryüzüne ulaşıp kırılan güneş ışınlarının uzayın karanlığına yansımasıyla oluştuğunu göstermiştir (Resâ˒il, s. 64-68).

IX. yüzyılda uğraşılan ana konunun yakıcı aynalar olduğu görülmektedir. Utârid b. Muhammed’in el-Envârü’l-müşriḳa fî ˓ameli’l-merâya’l-muḥriḳa adlı çalışması (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2759), Anthemios’un yakıcı aynalara dair eseriyle Heron’un çizgisinde telif edilmiş bir eserden, Kindî’nin el-Merâya’l-muḥriḳa’sı ile konuyla ilgili risâlelerinden ve Öklid’in de Optika’sı ile diğer bazı metinlerinden faydalanılarak kaleme alınmış bir derlemedir. Ahmed b. Îsâ’nın Kitâbü’l-Menâẓır ve’l-merâya’l-muḥriḳa ˓alâ meẕhebi Öklîdis fî ˓ileli’l-başar adlı kitabı da (Râgıb Paşa Ktp., nr. 934) IX. yüzyıl Grek ve İslâm optik kaynaklarının tesbiti açısından son derece önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada ilm-i menâzırın yansıma, yakıcı aynalar, gök kuşağı, hâle ve gözün anatomisi gibi konularına yer verilmiştir. Ebû’l-Vefâ el-Bûzcânî ise ilgili eserinde parabolik aynanın imalinde yeni ve kolay bir yöntem uygular.

Yakıcı aynaların incelenmesi işini en son noktasına getiren, katoprik konusunda önemli mesafe katedip dioprik (ışığın kırınımı) konusunu da optiğin bir alt dalı olarak kuran kişi Ebû Sa‘d İbn Sehl’dir (Roshdi Rashed, Géométrie, s. XV-XLII). 373-375 (983-985) yılları arasında yazdığı el-Âlâtü’l-muḥriḳa adlı risâlede yakıcı aynaların etüdünden hareketle mercekler hakkında sistematik araştırmaya girişen İbn Sehl’in temel fikri, yakıcı aynalardaki yakma olayının yalnızca yansıma yoluyla değil aynı zamanda kırılma yoluyla da gerçekleştiğidir. Bu çerçevede kaynağının mesafesine göre yansıma ve kırılmayı inceleyen İbn Sehl, parabolik ve elipsoidal aynalarla tümsek ve iki yüzlü tümsek mercekleri ele alır. Bunun için gerekli olan bütün geometrik özellikleri tahlil eder ve bilhassa her bölümde yayın (kavs) teorik incelenmesini, hatta mekaniğini ortaya koyar. el-Burhân ˓alâ en-ne’l-feleke leyse hüve fî ġâyeti’ṣ-ṣafâ adlı risâlesinde de

(a.g.e., s. 53-56) kırılma olayında ortamın, özellikle atmosferin yoğunluğu ile temizliğinin sonucu etkileyeceğini ileri sürer. Bu tesbit İbn Sehl'in gözlem yoluyla elde ettiği bir ilkedir ve merceklerdeki kırılmayla ilgili etüdünün temel çıkış noktasıdır.

İbn Sehl, el-Ḥarrâḳāt adlı eserini Bağdat'ta tamamladığında (354/965) Ortaçağ'ın en büyük fizikçisi kabul edilen matematikçi-astronom ve filozof İbnü'l-Heysem yirmi yaşlarındaydı. İbnü'l-Heysem, İbn Sehl'in yazdıklarından haberdardı ve onun ışığın kırılması, yakan küre ve küresel mercekler konusundaki çalışmalarını dikkatle incelemiş, ayrıca kendisinden önceki optiğin tarihini teknik ve bilgi değeri açısından tahlil etmişti. Bu tahlili özellikle felsefe, matematik ve tıp geleneklerini dikkate alarak derinlemesine yürüttüğü görülür. İbnü'l-Heysem ilm-i menâzıra dair Kitâbü'l-Menâẓır, Risâle fi'l-eẓlâl, Risâle fi'ḍ-ḍavʾ, Risâle fi'l-küreti'l-muḥriḳa gibi eserlerinde belirli bir program takip eder ve bundan dolayı meseleleri zaman zaman yeniden ele alır. Bu programın ana çıkış noktası, ışığın yayılma şartları ile nesnenin görüntü şartları arasında açık seçik bir ayırım bulunduğunun ilke olarak benimsenmesidir. Bunu temellendirirken ışığın yayılma kurallarının fizik gerekçeleriyle geometrik ve mekanik tasvirlerini ortaya koyar; her aşamada da tecrübeyi dikkate alır. Böylece optiğin temeline bir nevi algının geometrisini yerleştirir. Neticede ilm-i menâzır, bir taraftan gözün fizyolojisiyle algının psikolojisini bir araya toplayan görüntü teorisi, diğer taraftan geometrik ve fizik optiği birleştiren ışık teorisinden oluşmuş iki bölümlü bir ilim halini alır. İbnü'l-Heysem, optik ve dioptrik aletlerin incelenmesi yanında katoprikte daha sonra kendi adıyla anılacak olan ünlü Alhazen problemi, kürevî mercek ve meteorolojik optik gibi yeni konularla da ilgilenmiş ve bütün çalışmalarını deneye dayalı kontrol yöntemiyle yürütmüştür.

İbnü'l-Heysem'in inşa ettiği ilm-i menâzırın kendinden sonra İslâm dünyasını ne şekilde etkilediği henüz tam anlamıyla araştırılmış değildir. Ancak şu ana kadar yapılan tesbitlerden, onun çizgisindeki ilm-i menâzıra ilk büyük katkının Kemâleddin el-Fârisî'den geldiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Heysem'in Kitâbü'l-Menâẓır'ı hakkında Tenḳīḥu'l-Menâẓır li-ẕevi'l-ebṣâr ve'l-beṣâʾir adıyla bir eser kaleme alan Kemâleddin el-Fârisî, İbnü'l-Heysem'in fikirlerini bazan ihtisar, bazan tenkit, bazan da şerhetmiş, aynı şekilde Risâle fi'l-küreti'l-muḥriḳa ve Risâle fî ḳavsi ḳuzaḥ üzerine de

benzer bir yol izlemiştir. Bu çerçevede gök kuşağının izahında olduğu gibi birçok konuda İbnü'l-Heysem'in yanlışlarını düzeltmiş, daha da önemlisi, bilhassa Risâle fi'l-küreti'l-muḥriḳa'ya yaptığı tahrirde onun uygulamaya çalıştığı niceliksel tasvir yöntemini yeniden ele alıp geliştirmiştir. Kemâleddin el-Fârisî, İbnü'l-Heysem'in diğer fizik-optik eserlerine de üzerlerine yaptığı tenkīh ve tahrirlerle birçok düzeltme ve katkılarda bulunmuş, böylece klasik İslâmî dönemde ilm-i menâzırın İbnü'l-Heysem çizgisine son şeklini vermiştir. Onun çalışmalarının, özellikle de Tenḳīhu Kitâbi'l-Menâẓır ile hocası Cemâleddin et-Türkistânî'nin isteği üzerine öğrenciler için hazırladığı el-Beṣâʾir fî ʿilmi'l-menâẓır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2006) adlı telhisin yaygın kullanımı, İslâm medeniyetinde ilm-i menâzırın İbnü'l-Heysem - Kemâleddin el-Fârisî çizgisinde geliştiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, s. 64-68, 103-108; Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 98-102; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 359-361; İbnü'l-Heysem, Kitâbü'l-Menâẓır (nşr. Abdülhamîd İ. Sabra), Küveyt 1983, I-III; a.mlf., Mecmûʿu'r-resâʾil, Haydarâbâd 1938-39; M. Meyerhof, The Book of Ten Treatises on the Eye Ascribed to Hunain Ibn Ishaq, Le Caire 1928; a.mlf., "Die Optik der Araber", Studies on the History of Islamic Medicine and Related Fields (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, I, 196-228; Kemâleddin el-Fârisî, Tenḳīḥu'l-Menâẓır li-ẕevi'l-ebṣâr ve'l-beṣâʾir, Haydarâbâd 1928-30; Mustafa Nazîf, el-Ḥasan b. el-Heys̱em buḥûs̱ühû ve küşûfühü'l-baṣariyye, Kahire 1942-43, I-II; A. I. Sabra, "Ibn al-Haytham", DSB, VI, 189-210; a.mlf., "Optics, Islamic", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, IX, 240-247; a.mlf., Optics, Astronomy and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy, Aldershot, Variorum 1994, III-XI arası makaleleler; a.mlf., "Manāẓir, or ʿIlm al-Manāẓir", EI² (İng.), VI, 376-377; Roshdi Rashed, Géométrie et dioptrique au Xe siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haytham, Paris 1993; a.e.: ʿİl-mü'l-hendese ve'l-menâẓır fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî: İbn Sehl-el-Ḳūhî-İbnü'l-Heys̱em (trc. Şükrullah eş-Şâlûhî), Beyrut 1996; a.mlf., "Geometrical Optics",

Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 643-671; D. Lindberg, “Alkindi’s Critique of Euclid’s Theory of Vision”, ISIS, 62 (1971-72), s. 469-489; E. Kheirandish, “Optics in the Islamic World”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. Helaine Selin), Dordrecht 1997, s. 795-799.

Rüşdî Râşid

Osmanlılar’da.

Taşköprizâde Ahmed Efendi tarafından hendese ilminin alt dalları arasında sınıflandırılan ilm-i menâzırın (Miftâḥu’s-saʿâde, I, 352) Osmanlı dönemindeki seyrine bakıldığında hem bu ilmin tarihî sürecine ait bütün eserlerin dikkate alındığı, hem de İslâm dünyasında oluşan İbnü’l-Heysem - Kemâleddin el-Fârisî çizgisinin esas kabul edildiği görülür. Öte yandan medreselerde Osmanlı öncesi dönemde yazılmış, doğrudan fizikî optik, yansıma, yakıcı aynalar, gök kuşağı, hâle ve gözün anatomisi gibi konuları işleyen eserlerin yanı sıra görme ve renkler konusundaki eleştirileri ihtiva eden kelâm kitaplarının, bu arada Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâḳıf fî ʿilmi’l-kelâm’ının, Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin ona yazdığı şerhin ve Teftâzânî’nin Şerḥu’l-Maḳāṣıd’ının ilgili bölümlerinin okutulması ilm-i menâzırın kelâm ilmi çerçevesinde de incelendiğini gösterir. Ayrıca astronomide güneş ve ay ışığı, hâle vb. konuları, felsefî fizikte bilgi teorisi ve tıpta göz hastalıkları münasebetiyle ilm-i menâzırla ilgilenilmiştir.

Osmanlı âlimleri ilm-i menâzır alanında pek çok eser vermişlerdir. Bunlar ya doğrudan bu ilim dalına ait, yahut yukarıda sayılan ilim dallarında kaleme alınmış dolaylı biçimde ilm-i menâzırı ilgilendiren çalışmalardır. Meselâ II. Murad zamanında (1421-1451) yaşayan Sinoplu Kehhâl Mukbilzâde Mü’min ile başlayıp modern tıbbı Osmanlı coğrafyasına aktaran Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi’ye (ö. 1826) kadar uzanan süreçte tıbbî optik konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların yanında enmûzeclerde de ilm-i menâzırın çeşitli konuları ele alınmıştır; örnek olarak Muhammed Şah Fenârî (ö. 839/1436), Ünmûzecü’l-ʿulûm ṭıbâḳan li’l-mefhûm’unda bu ilmin temel kavramlarını ve konularını incelemektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2782, vr. 162b-165a). Daha sonraki

dönemlerde “tasnîfü’l-ulûm” sahasında telif edilen eserlerde de ilm-i menâzırla ilgili genel bilgilere yer ayrılmıştır. Meselâ Taşköprizâde’nin Miftâḥu’s-saʿâde’sinde, ilm-i menâzırla yakıcı aynalar ilminin temel kavram ve ana eserleri hakkında kısa bilgiler bulunmaktadır (I, 352-353). Osmanlı ilm-i menâzırında gök kuşağı konusu üzerinde özellikle durulduğu görülür. XV. yüzyıl ulemâsından Nalbantzâde Hüsâmeddin Tokadî, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Mollazâde Rûmî ve Üveys Kocevî, birer risâle kaleme alarak gök kuşağının oluşumunu ve özelliklerini incelemişlerdir. Bunlardan sonuncusu (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 95/2), Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Şerḥu’l-Mevâḳıf’ındaki bilgileri kullanması açısından önemlidir; bu durum kelâm eserlerinin ilm-i menâzır için kaynak teşkil ettiğini göstermektedir. Nebîefendizâde Derûnî Ali Efendi de astronomi okuturken öğrencilerinin isteği üzerine aynı konuda bir risâle yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3851/3).

Ali Kuşçu, ilm-i menâzır sahasında Aristocu fizik ilkelerini tasfiye etmek istediğinden daha çok İşrâkī çizgiye yakın teorileri öne çıkardı. Özellikle Şerḥu’t-Tecrîd adlı eserinde, rengin var oluş sebepleri konusunda kendisinden önce ortaya konulan düşünceleri İbnü’l-Heysem ve Fahreddin er-Râzî’nin yaklaşımları çerçevesinde ele alıp renk ile ışık ilişkisini farklı bir şekilde yorumladı ve Fahreddin er-Râzî’ye katılarak İbn Sînâ ve İbnü’l-Heysem’in kabul ettiği gibi ışığın rengin varlık sebebi değil tezahür sebebi olduğunu ileri sürdü (s. 239). Ayrıca ilm-i menâzırın çeşitli problemleriyle renk konusundaki şahsî görüşlerini açıkladığı bu kitabından başka Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin Tuḥfetü’ş-Şâhiyye fî ʿilmi’l-heyʾe adlı çalışmasına yazdığı yarım kalan şerhinin “Ṭabîʿiyyât” bölümünde ve Risâle fî taḥḳīḳi’l-ebṣâr adlı çalışmasında yine ilm-i menâzır konularını gözden geçirmiş ve bazı problemleri geometrik tasvirlerle incelemiştir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminin (1451-1481) matematikçi-astronomlarından biri olan Fethullah eş-Şirvânî, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin et-Teẕkire fi’l-heyʾe’si üzerine yazdığı hacimli ve önemli şerhin “Ṭabîʿiyyât” kısmında ilm-i menâzır konusunu geniş bir şekilde ele almıştır (Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahran, Kitâbhâne-i Mişkât, nr. 493). Astronomi için ilm-i menâzırın zorunlu olduğunu söyledikten sonra bu konuda bilgi vereceğini ve bu bilgilerin bir risâle şeklinde düşünülmesi gerektiğini belirten Şirvânî öncelikle gözün teşrihini yapmakta ve anatomisiyle

geometrik incelemesini vermektedir. Daha sonra görme teorileri, ışığın yansıması ve kırılması gibi optik olayları inceleyerek bu konulardaki tarihî birikimi geometrik şekillerle açıklar. Bütün bu bilgilerde esas olarak İbnü'l-Heysem ile Kemâleddin el-Fârisî'nin eserlerine dayanan Şirvânî ayrıca Kutbüddîn-i Şîrâzî, Nazzâm, İbn Sînâ, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, İşrâkī okul ve Batlamyus gibi ilm-i menâzır kaynaklarına isim zikrederek göndermelerde bulunmakta, bu arada kendi kanaatlerini de zikretmektedir. Fizikçiler, matematikçiler ve ilm-i menâzırcıların görüşlerini geniş biçimde ele alan Şirvânî'nin bu kitabı İbnü'l-Heysem - Kemâleddin el-Fârisî çizgisinin, VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra Semerkant matematik-astronomi okulu eliyle Osmanlı coğrafyasına ve İslâm dünyasına tamamen hâkim olduğunu göstermektedir. Her ne kadar eserin henüz teknik tahlili yapılmamışsa da metinden Şirvânî'nin, İbnü'l-Heysem ve takipçisi Kemâleddin el-Fârisî'nin fizik ilmiyle geometrik yaklaşımları birleştirerek gerçekleştirdikleri devrimin farkında olduğu ve ayrıca bu devrimin Semerkant matematik-astronomi okulunda sıkı tartışmalara konu teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Kadızâde-i Rûmî ile Ali Kuşçu'nun soyundan gelen matematikçi-astronom Mîrim Çelebi Risâle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2414), İbnü'l-Heysem - Kemâleddin el-Fârisî çizgisinin ilim tarihindeki seyrini tesbit açısından önemli bilgiler vermektedir. Birçok konuda İslâm dünyasındaki fizikçiler, matematikçiler, kelâmcılar ve ilm-i menâzırcılar arasında karşılaştırmalar yapan Mîrim Çelebi, özellikle İbn Sînâ'nın temsil ettiği fizikçilerle İbnü'l-Heysem'in temsil ettiği ilm-i menâzırcılar üzerinde durur ve İbnü'l-Heysem'i ilm-i menâzırın kurucusu olarak gördüğünü belirtir. İlm-i menâzırın genel bir özeti niteliğini taşıyan eserde özellikle görme olayı ve şartları ile ışığın yayılımı, kırılımı ve renkler üzerinde duran Mîrim Çelebi, rengin ışıktan bağımsız sabit bir varlığı olduğunu ileri süren Fahreddin er-Râzî'nin bu tezini reddeder ve rengin varlığını ışığa bağlayan İbn Sînâ'nın görüşünü benimser; daha sonra da gök kuşağını ve hâleyi inceler.

Hasan Dihlevî, II. Bayezid döneminde (1481-1512) bir mukaddime ile bir makaleden oluşan Risâle-i Mirʾâtiyye adlı Farsça bir eser yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2463). Müellif mukaddimede görme konusunu ele alır ve sırasıyla fizikçilerin, matematikçilerin, optikçilerin

görüşlerini inceler; aynalar konusuna tahsis ettiği makalede ise ağırlıklı olarak Avrupa'dan Horasan âlimlerinin incelemesi için gönderilen değişik bir aynayı anlatır. Eser daha sonra Risâle der Rüʾyet-i Eşyâ adıyla genişletilmiş ve Yavuz Sultan Selim'e sunulmuştur (İÜ Ktp., FY, nr. 946). Üç makale halinde düzenlenen bu yeni tahririn birinci makalesinde eşyanın görülmesi, ikinci makalesinde görmenin sebepleri ve üçüncü makalesinde bazı aynaların özellikleri incelenmektedir.

Klasik ilm-i menâzıra son şeklini veren ve onu doruğa çıkaran Takıyyüddin er-Râsıd'dır. Takıyyüddin er-Râsıd, Osmanlı döneminde yapılmış en kapsamlı çalışma olan ve bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelen Nûru ḥadîḳati'l-ebṣâr ve nûru ḥaḳīḳāti'l-enẓâr adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2558; Mehmed Nûrî Efendi, nr. 263/3), kendisinden önce bu ilim alanında ortaya konan bütün verileri deneysel kontrol yöntemini kullanarak bir araya getirmiş, Huygens'ten çok önce birincil ve ikincil ışınların kaynaktan küresel olarak çıktığını ve doğrusal olarak yayıldığını temellendirmiş ve seleflerinden farklı bir şekilde -Newton'a kadar tekliğini koruyan bir düşünceyle-rengin ışığın kırılması ve yansıması sonucunda oluştuğunu ifade etmiştir (bk. TAKIYYÜDDİN er-RÂSID).

Lâle Devri'nin önemli ilim adamlarından Yanyalı Mehmed Esad Efendi, Aristo'nun Fizika'sının ilk üç bölümünü Karaferyeli Ioannis Kuttinius'un açıklamalarından da faydalanarak et-Taʿlîmü'ṯ-ṯâliṯ adıyla Arapça'ya tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1936, vr. 115a'dan itibaren). Esad Efendi, tercümeden ziyade bir şerh olan eserde muhtemelen Osmanlılar'da ilk defa ilm-i menâzırı yakından ilgilendiren teleskop ve mikroskop gibi Yeniçağ Avrupası'nda kullanılan optik aletlerden bahsetmekte, fakat daha çok Ali Kuşçu'nun Osmanlı ilim düşüncesine yerleştirdiği kelâmî-riyâzî çizgiyi eleştirerek Aristocu tabii çizgiye vurgu yapmaktadır. Bunun için yeniden Aristocu mantığı ve fiziği nazarî bir ilim haline getirmeye çalışmış, aksi görüşte olanları eleştirmiştir. Nitekim bir başka eserinde fiziğin nazarî ve burhanî bir ilim olduğunu, İbn Rüşd'ün de bunu vurguladığını, ancak daha sonra bazı âlimlerin bunu değiştirdiklerini ve bu ilmi zannî-vehmî hale getirdiklerini söyleyerek isim vermeden Ali Kuşçu'nun Şerḥu't-Tecrîd'deki düşüncelerini hedef almıştır (Şerḥu'l-Envâr fi'l-manṭıḳ, vr. 2b). Onun bu tavrı, modernleşme dönemindeki Osmanlı âlimleri üzerinde Yeniçağ'ın Avrupa bilimiyle karşılaşmaya hazırlanmaları

açısından etkili olmuştur.

Yanyalı Esad Efendi’nin yolunu takip ederek modern Batı’nın optik bilgilerini Osmanlı-İslâm dünyasına derli toplu biçimde sunan ilk eser, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un başhocası İshak Efendi’nin, Batı dilleriyle kaleme alınmış kaynaklardan faydalanarak hazırladığı Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye’dir (I-IV, İstanbul 1247-1250). Eserin optiğe ayrılan III. cildinin son makalesinde ışığın mahiyeti, özellikleri, yansıması ve kırılması, renkler, görüntünün oluşması, aynalar ve bazı optik aletler incelenmektedir. İshak Efendi’nin arkasından yine Batı kaynaklarından derlenmiş optiğe dair bilgileri ihtiva eden birçok eser kaleme alınmıştır.

Osmanlılar’ın ilm-i menâzırla ilgili ne gibi aletler kullandıkları hakkında henüz ciddi bir araştırma yapılmamıştır; meselâ Kehhâl Mûsâ b. İbrâhim el-Yeldâvî’nin (ö. 926/1520 [?]) Mişbâḥu’ṭ-ṭâlib ve münîrü’l-muḥib adlı eserinde güneşi gözlemlemek için icat ettiğini söylediği ve çizimini verdiği (vr. 122a) aletin optik özellikleri incelenmeyi beklemektedir. Takıyyüddin er-Râsıd’ın ve Galileo’nin çağdaşı İbnü’l-Anz el-Yemenî’nin kullandıkları kendi buluşları olan teleskop veya dürbün benzeri iki alet şimdiye kadar tesbit edilebilen iki örnektir (Muhibbî, III, 376).

BİBLİYOGRAFYA

Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), s. 132-133; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 247-269; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, Kahire 1907, V, 242-243; Mûsâ b. İbrâhim el-Yeldâvî, Mişbâḥu’ṭ-ṭâlib ve münîrü’l-muḥib, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1994, vr. 122a; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, Beyrut 1985, I, 352-353; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 376; Yanyalı Esad Efendi, Şerḥu’l-Envâr fi’l-manṭıḳ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2568, vr. 2b; Ali Kuşçu, Şerḥu’t-Tecrîd, Tahran, ts., s. 237-243; Mahmut Kaya, “Some Findings on Translations Made in the 18th Century From Greek and Es’ad Efendi’s Translation of the Physica”, Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (ed.

Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 385-391; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 127-130, 135-137; Hüseyin Gazi Topdemir, Takîyüddîn'in Optik Kitabı, Ankara 1999; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 216-219.

İhsan Fazlıoğlu

İLM-i MÎKĀT

(علم الميقات)

Namaz vakitlerini belirleme ilmi.

Sözlükte “belli bir zaman tesbit etmek” anlamındaki vakt kökünden türeyen mîkāt (çoğulu mevâkīt) “bir iş için belirlenen zaman ve yer” demektir; bu bakımdan hacda ihrama girilen yerlere de mîkāt denir. İlm-i mîkāt güneş, ay ve yıldızlar vasıtasıyla zamanın, özellikle namaz vakitlerinin belirlenmesi ilmidir. İslâm astronomisinin amaçlarından biri, namazların tam vaktinde ve kıble yönünde kılınabilmesine imkân sağlamaktır. İslâmiyet’in ilk yıllarında namaz vakitleri, her insanın kolayca uygulayabileceği pratik yöntemlerle ve yaklaşık olarak tayin edilebiliyordu. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bu konuda uyulması gereken ilmî esaslar ortaya konuldu ve bunlara bazı küçük değişikliklerle günümüze kadar uyuldu. III. (IX.) yüzyılda ilk defa her boylam derecesi veya yılın her günü için “el-evkātü’l-hamse” (el-evkātü’ş-şer‘iyye) denilen ezan saatleri ve kıble tayini tabloları hazırlanmış, bu konudaki faaliyetler VIII. (XIV.) yüzyılda Şam’da en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu işle uğraşan kimselerden dinî kurumlarda görevli olanlara muvakkit, ilmî çalışma yapan astronomlara ise mîkātî adı verilmektedir (ayrıca bk. MUVAKKİTHÂNE).

Beş vakit namazın şartlarından biri vaktin girmesidir ve bu şart sadece farz namazlar için değil onlara bağlı sünnetler, vitir, teravih ve bayram namazları için de geçerlidir. Kur’ân-ı Kerîm’de farz namazların kılınma zamanlarına ilişkin bazı işaretlere rastlanmaktaysa da (el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103; el-İsrâ 17/78; en-Nûr 24/36; er-Rûm 30/17-18; Kāf 50/39-40; ed-Dehr 76/25) bu vakitler daha çok Hz. Peygamber’in fiil ve sözleriyle açıklık kazanmıştır. Onun yaptığı açıklamalar hadis kaynaklarında müstakil kitap veya bab başlıkları altında yer almış (Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 1, 9-14, 18-21, 27; Müslim, “Mesâcid”, 166-179; Tirmizî, “Ṣalât”, 1), genellikle vaktinde kılınan namazın önemi, kazâya kalan namazlar, vakitlerin cevaz, kerâhet, haramlık ve fazilet bakımından değerlendirilmesi gibi konularda olan bu açıklamalar fıkıh kaynaklarında etraflı şekilde ele alınarak

tartışılmıştır (bk. VAKİT).

Farz namazı vakitlerinin tayininde, öncelikle sabah ve akşamın başlangıç saatlerinin astronomik olarak açıklığa kavuşturulması zorunluluğu vardır. Bunların tesbiti için, gün doğumundan (tulû‘) önce doğu ufkunda gün ağarmasının (fecr-i sâdık, fecir) başladığı ve gün batımından (gurûb) sonra batı ufkundaki kızıllığın (şafak-ı ahmer, bazı âlimlere göre beyazlığın, şafak-ı ebyaz) kaybolduğu zaman güneş ışınlarının ufuk düzlemiyle yaptığı açıların kaç derece olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Habeş el-Hâsib, Neyrîzî, Bîrûnî ve İbnü’l-Heysem her iki açıyı da 18, Ebü’l-Hasan İbn Yûnus ve İbnü’ş-Şâtır gündoğumunu 19, günbatımını 17 ve Hasan b. Ali el-Merrâküşî gündoğumunu 20, günbatımını 16 derece olarak hesaplamışlardır. Günümüzde ise gündoğumu açısı 18, günbatımı açısı 17 derece olarak kabul edilmektedir.

Namaz Vakitlerinin Matematiksel Yolla Hesaplanması. Güneşin gökküredeki konumuna bağlanan namaz vakitlerinin belirlenebilmesi için güneşin o konumuna ilişkin saat açısının bulunması gerekir.

Şekilde G güneşin herhangi bir andaki konumu, $NZSZ^1$ meridyen, NS ufuk düzlemi, Z baş ucu (zenit), Z^1 ayak ucu (nâdir), AB ekvator düzlemi, P gök kutbu, PP^1 ekvatorun kutupları olsun; GPZ açısı (H) güneşin saat açısıdır. güneşin dik açıklığı (declination) ve sağ açıklığı (rectesantion), j gözlem yerinin enlemi ve h da yükseklik olmak üzere H saat açısını veren genel bağıntı şu şekilde elde edilir:

$PG = 90^{o} - d$

$GZ = z = 90^{o} - h$

$ZP = 90^{o} - j$

$\cos (z) = \cos (90 - j) \cos (90 - d) + \sin (90 - j) \sin (90 - d) \cos H$

$\cos z - \sin j . \sin d$

$\cos H =$

cos j.cos d

Namaz vakitlerinin tayininde güneşin doğuş ve batış zamanlarının hesabı ise şu şekilde yapılır: Bir yerin en yüksek noktasında bulunan bir gözlemciye göre güneş kursunun üst kenarının ufukta görünmesi doğuş anına, kaybolması da batış anına tekabül eder. Güneş doğuş ve batış sırasında ufukta olduğuna göre merkezinin ufuktan uzaklığı z = 90º'dir. Ancak üst kenarının ufuk düzleminin altına inmesi için kırılma etkisinin ve yarı çapının da dikkate alınması gerekir. Güneşin yarı çapı ortalama R = 16', z = 90º'de ışınlarının kırılma miktarı ise DQ = 34''dir. Kırılma ve yarı çap etkileri göz önüne alındığında güneş kursunun üst kenarının batması için z = 90º 50' olur. Bu durumda güneşin doğuş ve batış anındaki H saat açısını veren genel bağıntı

cos(90º 50') - sin j.sin d

cosH =

cos j.cos d

şeklini alır. Burada H gerçek güneş saati açısıdır ve doğuş için -H, batış için ise +H değeri alınır. Fakat günlük hayatta gerçek güneş saati değil ortalama güneş saati kullanılır. Bu saatler arasındaki farka astronomide zaman denklemi (ET) adı verilir. Bu durumda H değerine zaman denklemi değerini eklemek gerekir. Zaman denklemi değeri ise şu şekilde elde edilir:

$YZ = 6.646065556 + (8640184.542\ T + 0.0929\ T^2) / 3600$

ET = 12 - + YZ

T = (JD-2415020) / 36525

Ülkemizde ortalama güneş saati İzmit'ten geçen meridyene göre düzenlendiğinden diğer yerler için boylam farkı eklenir veya çıkarılır. ET bu zamana ait zaman denklemi değeri, L hesabın yapıldığı yerin İzmit boylamından farkı olsun. Buna göre doğuş için 12 - H - ET ± L ve batış için

12 + H - ET ± L sonuçları bulunur. Aynı yöntemle z = 108º ve z = 107º alınarak imsak ve yatsı vakitleri hesaplanır. İkindi vakti için ayrıca zenit uzaklığı tesbit edilmelidir; formül şöyledir:

F = j - d

Asr-ı evvel: z = Arctan (1 + F)

Asr-ı sânî: z = Arctan (2 + F)

Öğle vakti için ise güneşin meridyenden geçiş anının hesaplanması gerekir ve bunun formülü - ET ± L şeklindedir. Ancak öğle vaktinin girebilmesi için bulunan bu değere 7 dakika eklenmelidir; bu şekilde güneşin zeval noktasından batıya meylettiği an hesaplanmış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 1, 9-14, 18-21, 27; Müslim, “Mesâcid”, 166-179; Tirmizî, “Ṣalât”, 1; Hasan b. Ali el-Merrâküşî, Câmiʿu’l-mebâdîʾ ve’l-ġāyât fî ʿilmi’l-mîḳāt (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1405/1984, I-II; J. Meeus, Astronomical Formulae for Calculators, Richmond 1982; Mohammad Ilyas, A Modern Guide to Astronomical Calculations of Islamic Calendar, Times and Qibla, Kuala Lumpur 1984; a.mlf., New Moon’s Visibility and International Islamic Calendar for the Afro-Asian and European Region, Penang 1993; W. M. Smart, Textbook on Spherical Astronomy, Cambridge 1984; ʿİl-mü’l-mevâḳīt: Uṣûlühû ve menâhicüh (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Muhammediye 1407/1986; Muammer Dizer, “İslâm Dininin Astronomi ile İlişkisi”, Diyanet Dergisi, XVIII/2, Ankara 1979, s. 79-107; D. A. King, “Mīḳāt”, EI² (İng.), VII, 27-32.

Mustafa Helvacı - Yavuz Unat

İLM-i NEBÂT

(علم النبات)

Bitkilerin türleriyle morfolojik ve fizyolojik yapılarını tıp, eczacılık ve tarımla ilişkileri içinde inceleyen ilim, botanik.

Bitkiler hakkındaki araştırmalar İslâm bilim tarihinin ilk yıllarına kadar uzanan bir geleneğe sahiptir. Müslüman Araplar’ın kendi çevrelerindeki bitki örtüsüyle ilgili tecrübeleri, lugat âlimlerinin bu konunun terminolojisini erken tarihlerden itibaren kayda geçirmeleri, İslâm öncesi Mezopotamya, Grek, Bizans ve Fars kültürlerinin tıp, eczacılık ve tarım gibi alanlardaki literatürünün İslâm dünyasına intikali ve tabiat ilimlerinin temel disiplinlerinden biri olan ilm-i nebâtın felsefî bir dal sayılması bu geleneğin teşekkülünü sağlamıştır. Bitkiler tedavi amacıyla da kullanıldığı için tıp ve eczacılık, tabii varlık alanının incelenmesi çerçevesinde tabiat felsefesi ve herhangi bir ülkenin bitki örtüsünü tanıma gereği bakımından coğrafyanın konuları arasında yer almış ve daha sonra bunlara bitki motiflerine ve bitki sembolizmine verilen önem neticesinde güzel sanatlar da eklenmiştir. Öte yandan gündelik hayatta temel ihtiyaçları ilgilendirmesinden başka, kişilerin teorik araştırma merakını tatmin etmesi de bitkiler âlemini keşfe yönelik çabaları kamçılamış ve sonuçta bitkiler âlemi İslâm bilim ve sanat geleneği içinde önemli bir araştırma konusu haline gelmiştir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kaleme alınmış “nebât” (bitki) veya “filâha” (tarım) başlıklı eserlerde botanikle tarımın tam anlamıyla birbirinden ayırt edilmediği görülmektedir. Bilinen en eski ilimler tasnifi eseri olan Kitâbü’l-Ḥudûd’un müellifi Câbir b. Hayyân da hayatının sonlarına doğru biri en-Nebât diğeri el-Filâḥa başlığını taşıyan iki ayrı kitap yazmasına rağmen (Sezgin, IV, 330-331) bu iki alanı müstakil birer disiplin saymadığı gibi botaniği tabii ilimlerin bir dalı gibi görmemiştir. İslâm ilimler tasnifinde botaniğe müstakil bir disiplin olarak yer veren ilk müellif Kindî’dir. Kindî, Aristo külliyatını tanıtmak üzere yazdığı risâlede ona nisbet edilen Kitâbü’n-Nebât’ı fiziğe dair eserler arasında altıncı sırada saymış ve

konusunu “bitkilerin mevcûdiyetlerinin sebepleri, nitelikleri, özellikleri, genel durumları, bitkiler âlemine has problemler ve kapsamlı cevapları” şeklinde tanımlamıştır (Resâʾil, s. 383). Fârâbî de yine aynı kitap münasebetiyle bu ilim dalını fizikî ilimlerin (ilm-i tabîî) alt disiplinleri arasına koymuş ve konusu için “bitki türlerinde ortak olan ve olmayan niteliklerin incelenmesi” açıklamasını yapmıştır (İḥṣâʾü’l-ʿulûm, s. 119). Hârizmî tabii ilimleri tıp, meteoroloji, mineraloji, botanik ve zooloji sıralamasıyla vermiş (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 154), İhvân-ı Safâ ise tabii ilimlerin altıncısı saydığı botaniğin konusunun bitki türleri, bu türlerin tabii nitelikleri, hangi fizikî coğrafya alanlarında yetiştikleri, kök, gövde, dal, yaprak ve meyvelerinin morfolojisi, insanlara yarar ya da zarar veren yönleri” şeklinde belirlemiştir; ayrıca İhvân-ı Safâ, yirmi birinci risâlesini yine cismanî-tabii varlıkların incelenmesi bağlamında bitki cinslerine ayırmıştır (Resâʾil, I, 271; II, 150-177). İbn Sînâ da aynı geleneği takip ederek botaniği tabii ilimlerin altıncı disiplini saymış (Fî Aḳsâmi’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye, s. 75) ve eş-Şifâʾ adlı ansiklopedik eserinde “eṭ-Ṭabîʿiyyât”ın yedinci kitabını bu branşa tahsis etmiştir. Tarım bilgisini müstakil bir disiplin olarak tabii bilimler arasında tasnif eden kişi ise İbn Haldûn’dur (Muḳaddime, III, 1144-1145).

İslâm dünyasında botanik literatürünün gelişimi II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlamıştır. Tabiat felsefesi söz konusu olduğunda Câbir b. Hayyân botanik ve tarıma dair müstakil eserler yazan ilk müellif sayılmaktadır. Onun çağdaşı Mâserceveyh gibi hekimler de farmakolojiye dair eserlerinde bu tür bilgilere yer vermişlerdir; dolayısıyla günümüze ulaşan botanik muhtevalı ilk eserler, yaygın kanaatin aksine Arap lugat bilginleri tarafından değil tabiat filozofu ve hekimlerce kaleme alınmıştır. Bu konuda ortaya konan ilk eserler hakkında kaynakların genellikle sessiz kalması gelişimdeki ilk safhanın anlaşılması bakımından problem oluşturuyorsa da mevcut ipuçları zooloji gibi botanik literatürünün de erken tarihlerde başladığını göstermektedir. Meselâ Tyanalı Apollonios’un Kitâbü’l-Filâḥa’sının Arapça’ya 179 (795) yılında kazandırıldığı bilinmektedir.

Bazı Batılı araştırmacılar, İslâm botanik tarihinde yer alan çalışmaların Grekçe’den yapılan tercümeler ve tıbbî, ziraî, coğrafî telifler şeklinde sınıflandırılabileceğini belirterek tabiat filozoflarının ve lugat bilginlerinin yazdıklarını tasnif dışında tutmuş, fakat müslümanların bu alanda temayüz

etmelerinde Grekçe'den yapılan çevirilerin etkili olduğu iddiasına da karşı çıkarak telif eserlerin tercümelerden daha fazla birikim içerdiklerini ileri sürmüşlerdir (Meyer, III, 133, 326). İslâm botanik literatürünün başlangıç dönemlerinde Grekçe eserlere çok şey borçlu olmadığını kabul eden bazı ilim adamları ise ilk tohumların Cündişâpûr okulunda atıldığını söylemişlerdir (Lecrerc, I, 299). Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ı İslâm botaniğinin ilk merhalede Grekler'den çok şey almadığının bir kanıtıdır. Çünkü botanikçiden çok bir lugat bilgini olan Dîneverî'nin eseriyle Teofrastos'un Arapça'ya Esbâbü'n-nebât ve Dioskorides'in Kitâbü'l-Ḥaşâʾiş adlarıyla çevrilen eserleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Dîneverî'ninkinin diğerlerine nisbetle şaşılacak derecede muhteva zenginliğine ve birikim fazlalığına sahip olduğu görülmektedir. Bu farklılığı, bedevî hayat tarzının sağladığı gözlem ve tecrübe imkânlarıyla açıklamak isteyenler çıkmışsa da (Silberberg, XXIV [1910], s. 225-265; XXV [1911], s. 39-89) anılan eserde bitkilerin sadece lugat bilgisi seviyesinde değil botanik yöntemleri uygulanarak fizyolojik ve morfolojik özellikleriyle tanıtıldığı görülmektedir ki bu sistematik yaklaşımı bedevîlerin üstünkörü bilgi ve tecrübelerine bağlamak mümkün değildir. Dîneverî'de gözlemlenen bilimsel yaklaşımın kaynaklarını tesbit etmek için İbn Vahşiyye'nin Süryânîce'den çevirdiği Keldânî kültür muhitine ait el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye adlı esere (DİA, XX, 437-438) gitmek gerekmektedir. el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye tarım konusunda yazılmış olmasına rağmen bilinen ilk botanik klasiğidir ve özellikle bitkilerin yaratılışları ve tabiat şartlarından

etkileniş sebepleri üzerine ortaya koyduğu kısmıyla (yarısından fazlası) daha sonra gelen müellifler için model ve kaynak teşkil etmiştir; bu sebeple İslâm botaniği için temel oluşturduğu söylenebilir. Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ının genel botaniğe dair sistematik bölümünün yokluğunda bu eser, İslâm botaniğinde gözlenen veri zenginliğinin en önemli kaynağı ve tanığı olarak kalmıştır. Kitapta yer alan bitki biyolojisi ve morfolojisine dair bölümde (I, 663-759) bitkilerin doğuşu ve farklı türlere ayrılması, kokuların ve çiçeklerin meydana gelmesi, renklerin psikoterapik etkileri, yapısal morfoloji ve bitki biyolojisinin temel meseleleri gibi konular ele alınmıştır.

İslâm dünyasında yetişen botanikçilerin daha çok bağ ve bahçeleriyle ünlü Endülüs'ten çıktıkları görülmektedir; İbn Vâfid, İbn Haccâc, İbnü'l-Avvâm,

İbnü'l-Baytâr ve İbn Bassâl bunların önde gelenleridir. Özellikle bugüne ulaşmış botanik kitapları arasında, her ikisi de İşbîliyeli olan İbn Haccâc'ın el-Muḳniʿ fi'l-filâḥa'sı ile İbnü'l-Avvâm'ın Kitâbü'l-Filâḥa'sı bu literatürün zirvedeki örnekleridir. İbn Haccâc'ın eserinin dikkat çekici bir yönü, İslâm tarım ve botanik literatüründe Varron (m.ö. I. yüzyıl) ve Columella ile (I. yüzyıl) temsil edilen Latin tarım geleneğine yer vermiş olmasıdır. Onun yirmi üç Grek ve Latin tarım bilgini içinde "Yûniyûs" diye ilk sırada andığı tarım bilgini (el-Muḳniʿ, s. 123), büyük bir ihtimalle De re rustica'nın yazarı Lucius Junius Moderatus Columella'dır. İbn Haccâc'ın tarım ve ziraattan bahsederken konunun yalnızca teorik bilgilerini vermekle yetinmeyip deneysel yönlerini de vurguladığı görülür (s. 6, 13, 24, 69, 91, 112). Mısırlı Cemâleddin el-Vatvât'ın Mebâhicü'l-fiker'iyle (dördüncü bölümü) Yemen Sultanı el-Melikü'l-Efdal Abbas b. Ali'nin Kitâbü Buġyeti'l-fellâḥîn fi'l-eşcâri'l-müs̱mire ve'r-reyâḥîn'i XIV. yüzyılın başlıca eserleridir. XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşayan Abdülganî en-Nablusî'nin Kitâbü ʿAlemi'l-milâḥa fî ʿilmi'l-filâḥa'sı ise son önemli tarım-botanik kitabıdır.

Arap lugatçıları, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren bitki isimleri ve botanik terimleriyle ilgilenmeye başlamışlardır. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin bu tür çalışmalarının ardından doğrudan doğruya botanik sözlüklerinin hazırlanması gündeme gelmiştir. Ebû Zeyd el-Kilâbî'nin Kitâbü'n-Nevâdir'i ile Asmaî'nin, Ebû Zeyd el-Ensârî'nin ve Dîneverî'nin hocası İbnü's-Sikkît'in Kitâbü'n-Nebât ve'ş-şecer adını taşıyan eserleri ve Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ı başlıca örneklerdir. Bunlardan Asmaî'nin Kitâbü'n-Nebât ve'ş-şecer'i muhtemelen bazı eksiklerle günümüze ulaşmıştır; İbnü's-Sikkît'in eserine ise İbn Sîde'nin el-Muḫaṣṣaṣ adlı sözlüğünün tarım ve botaniğe ayrılmış olan kısmında 200'den fazla atıfta bulunulmuştur. Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ının da III ve V. ciltleri günümüze ulaşmış ve VI. cildi esere yapılan atıflardan hareketle yeniden inşa edilmiştir.

İslâm botaniğinin sistematik gelişiminde Arapça'ya yapılan tercümelerin katkısı büyüktür. Yukarıda adı geçen el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye bir tarafa bırakılacak olursa bunların başında -Arapça adlarıyla-Aristo'nun Kitâbü'n-Nebât'ı, Tyanalı Apollonios'un Kitâbü'l-Filâḥa'sı, Teofrastos'un Esbâbü'n-nebât'ı, Dioskorides'in Kitâbü'l-Ḥaşâʾiş'i ve Demokritos'un el-Filâḥatü'r-

Rûmiyye’si gelmektedir (Sezgin, IV, 310-318). Bu tercüme literatür, İslâm felsefesindeki tabiat ilimlerine dair yazılan eserleri etkilemiştir. Nitekim henüz ilk aşamada Câbir b. Hayyân’ın, tabii varlık mertebeleri arasında ara formların mevcudiyetini kabul eden ve yapısal açıdan kalker olduğu halde bir çalı veya bodur ağaca benzeyen mercanın nebâtî ruha sahip bulunduğunu ileri süren Apolloniosçu teoriden etkilendiği anlaşılmaktadır. Câbir’in temsil ettiği tabiat felsefesinde bitkilerin oluşumu ve türlere ayrılması bir yandan unsurlar teorisine, öte yandan astrolojik etkilere dayandırılmakta, buna bağlı olarak da bitkilerin suni biçimde üretilebileceği ileri sürülmektedir (Câbir b. Hayyân, s. 380-391). İhvân-ı Safâ yirmi birinci risâlede bitkilerin öz suyunu topraktan çekme, tutma, sindirme, boşaltma, beslenme, gelişme ve şekillendirme güçleri olduğunu vurgulamış, özellikle hurma hakkında tohumdan ağaca kadar bütün aşamaları ve aşılanması üzerine ayrıntılı bilgi vermiştir (Resâʾil, II, 150-177). İbn Sînâ, eş-Şifâʾın “eṭ-Ṭabîʿiyyât” bölümünün yedinci kısmını bitkilerin fizyolojisine ayırmıştır. Aristo’ya nisbet edilen Kitâbü’n-Nebât’ın açık etkisini yansıtan bu kısımda botaniğe daha ziyade sebeplilik ve gāiyyet (erekçilik) fikri açısından yaklaşılmıştır. Aynı etkiyi, İbn Bâcce’nin farmakolojiye dair Kitâbü’t-Tecribeteyen’inde de görmek mümkündür. İbn Bâcce, bitkilerin fizyolojisi üzerine Kitâbü’n-Nebât adlı müstakil bir çalışma daha yapmış ve bu eserde bitkilerin sayılamayacak derecedeki çeşitliliklerine dikkat çektikten sonra onları mükemmeller ve iptidailer diye ikiye ayırarak ikincilerin başlıca organlarının eksik olduğunu belirtmiştir; bitkilerin üreme şekilleri de ele aldığı konular arasındadır.

Botanikle irtibatlandırılan bir başka bilim dalı eczacılıktır ve Kitâbü’l-Ḥaşâʾiş’iyle Dioskorides etkili olmuştur. Bîrûnî onun basit ilâçlar alanına getirdiği yenilikleri övmüş ve İslâm dünyasında isim yapmış uzmanlar arasında saydığı Yuhannâ b. Mâseveyh, Mâserceveyh, Ebû Bekir er-Râzî ve Ali b. Abbas el-Mecûsî gibi kişilerin Grekler’in araştırmacı ruhu karşısında derlemeci olmaktan öteye geçemediklerini ileri sürmüştür (eṣ-Ṣaydele, s. 10-11). Erken dönem İslâm tıbbının önemli simalarından olan Ali b. Rabben et-Taberî,

Firdevsü’l-ḥikme adlı külliyatında müfred ilâçları da ele almış ve Grek hekimlerinin bilmediği yirmi kadar yeni bitkiyi tanımlamıştır (s. 394, 398, 402, 417). Farmakolojik eserleriyle botaniğe katkıda bulunan eski hekimler

arasında Huneyn b. İshak ile hocası Yuhannâ b. Mâseveyh'i de zikretmek gerekir. Huneyn'in Kitâb fi'l-buķūl ve ḫavaṣṣihâ, Kitâb fi'l-fevâkih ve menâfiʿuhâ adlı eserleriyle İbn Mâseveyh'in Kitâbü Ḫavâṣṣi'l-aġẕiye ve'l-buķūl ve'l-fevâkih ve'l-lüḥûm ve'l-elbân ve aʿżâʾi'l-ḥayevân ve'l-ebâzîr ve'l-efâvîh adlı eseri botanik literatürüne önemli birer katkıdır (Sezgin, IV, 337). Ebû Bekir er-Râzî, Kitâbü'l-Ḥâvî'sinin yirminci ve yirmi birinci bölümlerinde 630 adet tıbbî bitki tanıtmış ve verdiği listeye İbnü'l-Baytâr gibi ünlü farmakologlar tarafından defalarca atıfta bulunulmuştur. Râzî'nin ardından Ali b. Abbas el-Mecûsî Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye'sinde müfred ilâçların bir tasnifini yapmıştır. İbn Sînâ ise el-Ķānûn fi'ṭ-ṭıbb'ının ikinci kitabını müfred ilâçlara ayırmış ve 800'den fazla tıbbî bitkiyi tanımlamıştır. Genelde bitkilerin morfolojik nitelikleri üzerinde durmayan, ancak konu farmakolojik açıdan önem arzettiği zaman bazı ayrıntılara giren İbn Sînâ basit ilâçlar konusunda pek orijinal bilgiler vermemişse de iyi bir sistematikçi olmuştur. İbn Sînâ'nın çağdaşı Bîrûnî de bu alanda Kitâbü'ṣ-Ṣaydele adlı eserini kaleme almıştır. Onun bitkisel ilâç listesi, bilinen ve yeni olanlarla birlikte 770 civarındadır. Bu eserin diğerlerinden farklı bir özelliği de bitki isimlerinin Türkçe dahil çeşitli dillerdeki karşılıklarını vermesidir. Diğer önemli farmakoloji ve botanik uzmanları arasında Tefsîru esmâʾi'l-edviyeti'l-müfrede min Kitâbi Dîskûrîdûs adlı eseriyle İbn Cülcül, Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede adlı eseriyle Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī, Şerḥu esmâʾi'l-ʿuķķār adlı eseriyle İbn Meymûn ve Kitâbü'l-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviyeti'l-müfrede adlı eseriyle İbnü'l-Baytâr sayılabilir. Bunların içinde, kısaca el-Müfredât diye tanınan kitabıyla İbnü'l-Baytâr'ın İslâm botanik tarihinde özel bir yeri vardır. Çünkü kendisinden önceki Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī, Şerîf el-İdrîsî, İbn Meymûn ve hocası İbnü'r-Rûmiyye gibi üstatların eserlerinden alabildiğine yararlanmış ve bütün bu literatürün anlamlı bir sentezini ortaya koymuştur. Günümüze ulaşmış en büyük farmakoloji ansiklopedisi olan bu eserde 2000'in üzerinde basit ilâç tanımlanmıştır ve bunlardan 300'ü aşan miktarı çağının bilgisine göre yenidir. İbnü'l-Baytâr'ın, Dioskorides'in Materia Medica'sına içindeki müphem terimleri açıklamak için yazdığı şerh de (bk. bibl.) onun botanik terminolojisine ne kadar hâkim olduğunun bir kanıtıdır.

İslâm gezgin ve coğrafyacılarının ülkelerin bitki örtüsüne dair verdikleri bilgiler de botanik literatürünün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bunlardan İbn Battûta seyahatnâmesinde gittiği yerlerde dikkatini çeken

bitkileri tanıtmıştır. İbn Havkal ve İdrîsî gibi coğrafyacıların, meselâ Sicilya adasının bitki örtüsü hakkında verdikleri bilgiler fevkalâde ilgi çekicidir.

Osmanlılar'ın botanik literatürüne olan ilgilerinin Dioskorides, İbnü'l-Baytâr ve İbnü'l-Avvâm'ın eserleriyle el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Dioskorides'in kitabına İtalyan bilgini Pierre Andre Matthioli'nin yazdığı Latince şerh, Belgrad Divanı tercümanı Osman b. Abdülmennân tarafından Kitâbü'n-Nebât adıyla ve bazı ilâvelerle Türkçe'ye kazandırılmıştır. İbnü'l-Baytâr'ın Kitâbü'l-Câmiʿ adlı müfred ilâçlara dair eseri, üçü Timurpaşaoğlu Umur Bey için olmak üzere altı ve İbnü'l-Avvâm'ın Kitâbü'l-Filâḥa'sı da iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir (İzgi, II, 179, 181, 224).

Modern anlamda sistemli botanik öğretimine ilk defa, aynı günde açılmış (14 Mart 1827) Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahhâne-i Âmire askerî okullarında başlandı ve dersler tabip muallim İstepan Karateodori tarafından verildi. 1839'da bu iki okulun Mektebi Adliyye-i Tıbbiyye (askerî tıbbiye) adıyla birleştirilerek başına Avusturyalı doktor Karl Ambros Bernard'ın getirilmesinden sonra daha sistemli hale gelen öğretim, Bernard'ın yazdığı Fransızca botanik ders kitabının Karateodori ve daha sonra hekimbaşı olan Sâlih Efendi tarafından okutulmasıyla sürdürülmüştür. Ardından genişleterek Türkçe'ye çevirdiği İlm-i Hayvânât ve Nebâtât (İstanbul 1282) adlı kitapla da bu ilim dalının kurulmasında büyük emeği geçen Hekimbaşı Sâlih Efendi'nin yanında öğrencisi tabip Mehmed Ali Bey de (Hacı Ali Paşa) yer almış ve uzun yıllar Mektebi Adliyye-i Tıbbiyye'de, 1867'de kurulan Mektebi Mülkiyye-i Tıbbiyye'de (sivil tıbbiye) ve 1908'de bu iki okulun birleştirilmesiyle meydana getirilen Dârülfünun Tıp Fakültesi ile ona bağlı Eczacı Mektebi Âlîsi'n-de hocalık yapmış ve kısmen tercüme, kısmen telif ederek hazırladığı İlm-i Nebâtât-ı Tıbbiye (İstanbul, ts.) adlı eseriyle yine kendi çevirisi olan Kitâbü'n-Nebâtât'ı okutmuştur. Modern botanik ilminin asıl kurucusu olarak Hacı Ali Paşa'nın yardımcısı Esad Şerafeddin Bey (Köprülü) kabul edilmektedir. Esad Şerafeddin Bey

en ünlüleri Nebâtât-ı Saydalâniye (1912) olan birçok botanik kitabının sahibidir. Türkiye'de ilk defa tıbbî bitkiler bahçesi, tropikal bitkiler serası ve botanik öğretimi uygulama çalışmaları için laboratuvar kuran kişi ise

muallim Şerafeddin Tevfik Bey'dir (Tertemiz).

BİBLİYOGRAFYA

Câbir b. Hayyân, Muḫtâru resâʾil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354/1935, s. 97-114, 380-391; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-ḥikme (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîkī), Berlin 1928, s. 394, 398, 402, 417; Kindî, Resâʾil, s. 383; İbn Vahşiyye, el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye (nşr. Tevfîk Fehd), Dımaşk 1993-95, I-II, tür.yer.; Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 119; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 154; İbn Sînâ, Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (Tisʿu resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 75; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (7), s. 3-38; Bîrûnî, eṣ-Ṣaydele: al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica (nşr. ve trc. Muhammed Saîd - Rânâ İhsan İlâhî), Karaçi 1973, s. 10-11; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Bulak 1316-21, III/10, s. 170; III/11, s. 12-14; III/12, s. 4-11; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî, el-Muḳniʿ fi'l-filâḥa (nşr. Salâh Cerrâr - Câsir Ebû Safiyye), Amman 1402/1982, s. 6, 13, 24, 69, 112, 123; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 271; II, 150-177; İbnü'l-Baytâr, Tefsîru Kitâbi Diyâsḳūridûs (nşr. İbrâhim Merâd), Beyrut 1989, s. 109; İbnü'l-İbrî, Münteḫabü Kitâbi Câmiʿi'l-müfredât li-Aḥmed b. Muḥammed el-Ġāfiḳī (nşr. ve trc. M. Meyerhof - G. Sobhy), Kahire 1932, s. 9; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1144-1145; Ernst H. F. Meyer, Geschichte der Botanik, Königsberg 1856, III, 133, 326; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, I, 298-300; Sezgin, GAS, IV, 303-346; Mohamed Nazir Sankary, The Cilician Dioscorides' Plant Materia Medica as Appeared in Ibn al-Baitar, Halep 1989, s. 15; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 177-182, 219-228; Aykut Kazancıgil, Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, İstanbul 1999, s. 283-284, 291-293; Bruno Silberberg, "Das Pflanzenbuch des Abû Hanīfa ad-Dīnawarī", ZA, XXIV (1910), s. 225-265; XXV (1911), s. 39-89; Toufic Fahd, "Botany and Agriculture", Encyclopedia of the History of Arabic Science (nşr. Roshdi Rashed), London-New York 1996, III, 813-852; Hūšeng A'lam, "Botanical Studies on Iran", EIr., IV, 390-395; Mahmut Kaya, "İbn Vahşiyye", DİA, XX, 437-438.

İlhan Kutluer

İLM-i NÜCÛM

(bk. İLM-i FELEK).

İLMÂM

(الإلمام)

Şiirde başka şairlerden yapılan mâna intihali

(bk. İNTİHAL).

el-İLMÂM

(الإلمام)

İbn Dakīkul‘îd’in (ö. 702/1302) ahkâm hadislerini ihtiva eden eseri.

Tam adı el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm olan eserde hadis imamlarından en az birisi tarafından güvenilir kabul edilen râvilerin rivayet ettiği ve hadis hâfızlarının ya da müctehid fakihlerin sahih saydığı 1632 (bazı neşirlerde 1474) hadis bir araya getirilmiştir. Hadislerin senedinde sadece sahâbî râviler zikredilmiş, “Kitâbü’t-Ṭahâre”den başlamak üzere hemen bütün fıkıh bablarına yer verilmiştir. İbn Dakīkul‘îd, titiz bir çalışma ile kaleme aldığını belirtiyorsa da müstensihlerden, ayrıca eserini temize çekmeden vefat eden müellifin pek düzgün olmayan yazısından kaynaklanan bazı hatalara dikkat çekilmiştir (Sübkî, IX, 212, 246).

Eser, el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm adıyla önce Muhammed Saîd el-Mevlevî tarafından notlar eklenerek (Dımaşk 1383/1963; Riyad 1383/1963; Beyrut 1406/1986), daha sonra çeşitli nüshaları ve bu neşir dikkate alınmak suretiyle Hüseyin İsmâil el-Cemel tarafından (I-II, Riyad 1414/1994) yayımlanmış, bu neşirde hadislerin kaynakları gösterilmiş ve muhtelif nüshalarda yer alan farklı rivayetler esere ilâve edilmiştir.

Ahkâm hadisleri konusunda daha önce yazılanların en genişi olan ve zaman zaman hadislerin sıhhatini tesbit hususunda kaynak olarak gösterilen el-İlmâm üzerine muhtelif şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmış olup bunlardan müellifin Şerḥu’l-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm’ı sadece ilk altı hadisin geniş bir şerhinden ibarettir (I-II, nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Saîd, Riyad 1418/1997). Geri kalan kısmının mevcut olup olmadığı tesbit edilemeyen bu şerhte râvilerin biyografileri, hadislerin hangi kaynaklarda geçtiği, kelimelerinin dil yönünden açıklaması ve fıkhî meseleler üzerinde durulmuştur. Yine müellifin henüz müsvedde halinde iken kaybolduğu söylenen yirmi veya yirmi beş cilt hacmindeki el-İmâm adlı kitabının el-İlmâm’ın şerhi olduğu ileri sürülmüşse de eserin ilk cildini ihtiva eden bazı yazmaların incelenmesi sonunda bunun müstakil bir çalışma olduğu

anlaşılmıştır (İbn Dakīkul‘îd, Şerḥu’l-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm, neşredenin girişi, I, 3-14; Muhammed Râmiz el-Uzeyzî, s. 144-146). Kaynaklarda el-İlmâm’ı İbn Nâsırüddin’in de şerhettiği kaydedilmektedir.

İbn Dakīkül‘îd’in talebesi Kutbüddin el-Halebî eseri el-İhtimâm bi-telḫîṣi Kitâbi’l-İlmâm adıyla ihtisar etmiş (nşr. Hüsâm Riyâz, Beyrut 1410/1990), çalışmasında müellifin bazı hatalarını düzeltmiş, hadislerin kaynaklarını tesbit etmiş ve eserde bulunmayan bir kısım rivayetleri eklemiştir. İbn Balabân’ın Telḫîṣü’l-İlmâm fî eḥâdîs̱i’l-aḥkâm (el-İḥkâm li-eḥâdîs̱i’l-İlmâm) adlı muhtasarının bir nüshası Halep’te bulunmaktadır (Kettânî, s. 383; Brockelmann, GAL Suppl., II, 66). Şemseddin İbn Abdülhâdî’nin el-Muḥarrer adıyla kaleme aldığı muhtasar ise önce Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Müzeynî’nin tashihleriyle el-Muḥarrer fi’l-ḥadîs̱ fî beyâni’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye (Kahire, ts. [el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ]), daha sonra Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî ve diğerleri tarafından el-Muḥarrer fi’l-ḥadîs̱ (I-II, Beyrut 1405/1985) adıyla yayımlanmıştır. Cemâleddin Yûsuf b. Hasan el-Hamevî bu ihtisarı esas alarak eseri şerhetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dakīkul‘îd, el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm (nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel), Riyad 1414/1994; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 17-32; a.mlf., Şerḥu’l-İlmâm (nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Saîd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 3-26; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî beyâni’l-ıṣṭılâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 112-123; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 212, 246; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 158; Brockelmann, GAL, II, 75; Suppl., II, 66; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 383; Muhammed Râmiz Abdülfettâh Mustafa el-Uzeyzî, İbn Daḳīḳı’l-ʿîd: ʿAṣruhû, ḥayâtühû, ʿulûmühû ve es̱eruhû fi’l-fıḳh, Amman 1988, s. 144-146; Celâleddin Ahmed en-Nûrî, “el-İmâm İbn Daḳīḳı’l-ʿîd: Ḥayâtühû ve âşâruh”, el-Baʿs̱ü’l-İslâmî, XXXVII/4, Leknev 1412/1992, s. 80-85.

Abdullah Aydınlı

İLME’l-YAKĪN

(علم اليقين)

Kesinlik açısından ilk basamakta bulunan doğru bilgiyi ifade eden bir tabir.

Sözlükte “bir şeyi gerçek haliyle idrak etmek” anlamına gelen ilim ile “gerçeğe uygun kesin hüküm, inanç veya bilgi” mânasındaki yakīn kelimelerinden meydana gelen terkip, “kesin olan aklî ve naklî delillerin ifade ettiği bilgi” diye tanımlanabilir. İlme’l-yakīn tabiri Kur’an’da sadece bir yerde geçmekte (et-Tekâsür 102/5) ve insanların ölümle ilgili bilgilerini şuurlu ve sürekli hale getirmeleri durumunda boş şeylerle övünüp ebedî saadetlerini ihmal etmeyeceklerini belirtmektedir. Âlimler,

ilme’l-yakīnin kesin bilginin ilk basamağını oluşturup doğru bilgi ifade etmesine rağmen dış tecrübeye dayanan ayne’l-yakīn ile iç tecrübeye dayanarak bizzat yaşanan hakka’l-yakīn basamaklarının zihne gelen tereddütleri gidermede daha güçlü olduğu hususunda birleşmişler ve ilme’l-yakīnin bu güce sahip bulunmadığını söylemişlerdir. Bununla birlikte Gazzâlî, yanlış olma ihtimali taşımayan kesin zihnî bilgilerin tecrübeye dayanan bilgilerden daha güvenilir olduğunu ileri sürmüştür. Bazı âlimlerse ilme’l-yakīni istidlâl yoluyla üretilen bilgileri ifade eden bir terim olarak kabul etmişlerdir (Tehânevî, II, 1814). Ancak hem ilim hem yakīn kavramı “gerçeğe uygun kesin bilgi” anlamına geldiğinden ilme’l-yakīnin kesin olmama ihtimali bulunan her istidlâlî bilgiyi kapsadığını söylemek isabetli görünmemektedir.

Sûfîlere göre ilme’l-yakīn, aklî ve naklî ilimleri delilleriyle bilen âlimlerin bulunduğu bilgi derecesini ifade eder. Ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn ise derecelerine göre mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olan peygamberlerle velîlerin bulunduğu bilgi mertebelerini oluşturur. Kuşeyrî ilme’l-yakīn seviyesinde olanlara “erbâb-ı ukūl”, ayne’l-yakīn derecesinde bulunanlara “ashâb-ı ulûm” ve hakka’l-yakīn mertebesine yükselenlere de “ashâb-ı maârif” adını verir.

Sonuç olarak her üç bilgi derecesi de gerçeğe uygunluk niteliği taşıdığı için bunların ifade ettikleri bilgilerin objektif mahiyeti açısından bir fark bulunmadığını, ancak insanda oluşması yönünden değişiklik arzettiğini söylemek mümkündür. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin her üç bilgi derecesi için ilme'l-yakīn tabirinin kullanılabileceğini belirtmesi bu hususa dikkat çekmeye yönelik olmalıdır. Sûfîlerin ilme'l-yakīni âlimlere, ayne'l-yakīn ve hakka'l-yakīni sadece peygamberlerle velîlere tahsis etmesi isabetli değildir, çünkü İslâm düşüncesine mal olan bu üç bilgi derecesi vahiy ve ilhama konu teşkil etmeyen bütün bilgiler için geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ʿilim" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1814; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 266; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 626; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (nşr. Ahmed Calindehrî), Lahor 1971, s. 4-5; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 45; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 67, 979-980; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 68; a.mlf., Fenn-i Menâhic, İstanbul 1329, s. 57-58; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4726; VIII, 6056; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 1251-1252; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 588-589.

Yusuf Şevki Yavuz

İLMÎ BEY, Fânîzâde

(1877-1964)

Son devir gazeteci, şair ve edebiyatçılarından.

13 Kasım 1877'de Adana'ya bağlı Kars Zülkadriye (Kadirli) kasabasında doğdu. Babası şair, hattat ve âlim olarak tanınan Süleymaniyeli Şeyh Mehmed Abdülbâki Fânî, annesi Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Ali İlmî, ilk öğreniminden sonra 1893'te Mersin Rüşdiyesi'ni ve 1896'da Adana İdâdîsi'ni bitirdi. Bir müddet medreseye devam ederek mantık, Adana ulemâsından Kayserili Mustafa Efendi'den meânî ve Adanalı Hoca Hayret Efendi'nin kardeşi Halil Âsım Efendi'den kelâm okudu. Farsça'yı babasından, Fransızca'yı da özel hocalardan öğrendi.

Adana Vilâyeti Mektûbî Kalemi'nde mülâzemetle memuriyete başlayan Ali İlmî (13 Nisan 1897), vilâyetin resmî gazetesi Seyhan'ın yazarları arasına katıldığında henüz yirmi bir yaşındaydı (15 Kasım 1898). Cebelibereket sancağı maarif teftiş memurluğundan (1902) sonra mülkiyeden adliyeye geçen Ali İlmî, önce Adana Bidâyet Ceza Mahkemesi âza mülâzımlığında (1903) ve aynı mahkemenin hukuk dairesi zabıt kâtipliğinde (1903-1905) bulundu. Vilâyet Matbaası'nın müdürlüğü ile Seyhan'ın başyazarlığına tayininden kısa bir süre sonra görevi Cebelibereket sancağı tahrirat kâtipliğine nakledildi (6 Eylül 1906). II. Meşrutiyet'in ilânında bu memuriyette bulunuyordu. Ali İlmî ayrıca Adana Maarif muhasebe memurluğu, Adana İdâdîsi kâtipliği ve mübâyaa memurluğu, idâdî Türkçe muallimliği, Adana'daki Cizvit, Katolik ve Ermeni mekteplerinin Türkçe hocalıkları, idâdî ma'lûmât-ı zirâiyye ve hıfzıssıhha hocalığı görevlerinde de bulunmuştur.

Ali İlmî, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 1908 sonbaharındaki seçimlerde Adana'da Ermeniler'den mebus seçilmesi için çalışırken, hakkındaki yolsuzluk iddialarından dolayı önce Cebelibereket mutasarrıfı Mahmud Nedim, daha sonra onun yerine gelen Mehmed Âsaf beyler kendisine işten el çektirmek için uğraşıyorlardı. Bu arada Adana'ya giderek Rehberi İ'tidâl

adıyla haftalık bir gazete çıkarmaya başladı (düzensiz şekilde çıkan bu gazete 20 Teşrînisâni, 11 ve 20 Şubat 1324 [3 Aralık 1908, 24 Şubat ve 5 Mart 1909], 3 Mart 1325 [16 mart 1909] tarihlerinde sadece dört sayı yayımlanabilmiştir). Öte yandan Derviş Sükûtî takma adıyla Volkan gazetesine siyasî yazılar gönderiyordu. Böylece tahrirat memurluğundan ayrılan Ali İlmî, Otuzbir Mart Vak‘ası'n-dan bir gün sonra (14 Nisan 1909) Ermeniler'in hazırladığı Adana Vak‘ası'nda sancak merkezi Osmaniye'de kötü roller oynadı ve kaynakların ifadesine göre Ermeni taraftarı olarak tanındı. Ardından Adana Vilâyeti Tahrirat Kalemi mümeyyizliğine getirildi. 1912 seçimlerinde İttihat ve Terakkî'ye rağmen Kozan mebusu seçildi. 18 Nisan / 5 Ağustos 1912 devresinde çalışmalarına fiilen katıldığı meclisin feshinden sonra bilinen son memuriyeti Bolu'da tahrirat kâtipliğidir (1914-1915). 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla yeniden matbuat hayatına dönen Ali İlmî bu sırada Ferdâ gazetesini (1918-1921) yayımlamaya başladı. Ancak bu defa da yüksek mevki

karşılığında Fransız işgal kuvvetlerine destek olmakla suçlanmasına yol açacak neşriyatta bulundu. Adana'nın kurtuluşundan sonra İstiklâl Savaşı'na taraftar görünmüşse de Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından hazırlanan 150'likler listesinde kendisiyle beraber kardeşleri Zeynelâbidîn İrfânî ile Mesud Fânî de yer almıştır.

Bu yüzden önce Şam ve Halep'te, daha sonra İskenderun müstakil sancağı dahilinde Antakya'da ikamet etti. 1929-1937 yılları arasında Antakya Lisesi'nde Türkçe ve edebiyat hocalığı yaptı. 150'likler için çıkarılan af kanununun (16 Temmuz 1938) ardından Kadirli'ye döndü. Bilgili soyadını alan Ali İlmî 25 Ağustos 1964'te burada öldü.

İyi bir öğrenim gören, edebiyat ve şiir zevkine sahip bulunan Ali İlmî'nin güçlü bir hatip ve şair, aynı zamanda hoşsohbet ve nüktedan bir kimse olduğu kaydedilir. Bazı şiirleri bestelenmiş olup babası gibi ebcedle tarih düşürecek maharete de sahipti. II. Meşrutiyet'ten sonra kendi çıkardığı gazeteden başka yine Adana'da yayımlanan Anadolu (1909-1914) ve Teceddüd (1908-1910) gazetelerinde başyazarlık yapmıştır. Antakya'da bulunduğu sırada Türkçe-Arapça olarak çıkarılması düşünülen Yeni Antakya gazetesinin Türkçe kısmının yazarlığı teklif edilmişse de bunu kabul etmemiştir. Halep'te Refik Halit'in (Karay) Türkçe olarak

yayımladığı Vahdet'te (ilk sayı 18 Mayıs 1928), Kırıkhan'da yayımlanan aylık Sınırtaşı dergisinde (ilk sayı 19 Mayıs 1951) bazı makale ve şiirleri neşredilmiştir.

Ali İlmî, yurt dışına çıkarıldıktan sonra kendisi gibi 150'likler listesinde yer alan Rıza Tevfik'le (Bölükbaşı) sürekli mektuplaşmıştır. Ayrıca Mehmed Âkif (Ersoy), Refik Halit, Tarık Mümtaz (Göztepe) ve Sabih Şevket'le dostluklar kuran Ali İlmî'nin bu kişilerle zaman zaman görüştüğü ve mektuplaştığı bilinmektedir. Özellikle Rıza Tevfik'e yazdığı mektuplarda onun engin bir şiir bilgisi ve zevkiyle geniş bir kültüre sahip olduğu görülmektedir.

Rıza Tevfik, Ali İlmî'nin daveti üzerine 1934 yılı sonbaharında Antakya'yı ziyaret etmiş, bu sırada Antakya Lisesi'nde edebiyat hocalığı yapan Ali İlmî bir yazılı imtihanda lise son sınıf öğrencilerine Rıza Tevfik'in şairliği konusunu sormuştur. Gerek bu imtihan dolayısıyla bir kısım öğrencilerin sorularını, gerekse Ali İlmî tarafından dile getirilen bazı hususlarla genel anlamdaki eleştirileri cevaplandırmak üzere Rıza Tevfik'in Ali İlmî'ye hitaben yazdığı ve kendi şiir anlayışını ortaya koyduğu yirmi sekiz sayfalık mektup Abdullah Uçman tarafından kitap halinde yayımlanmıştır (Şiir ve Sanat Anlayışı Üzerine Rıza Tevfik'ten Ali İlmî Fânî'ye Bir Mektup, İstanbul 1996). Ali İlmî'nin 1926-1948 yılları arasında Rıza Tevfik'e gönderdiği, Rıza Tevfik'in terekesinden çıkan ve devrin kültür ve edebiyat meseleleriyle çeşitli aktüel olaylarından bahseden elliden fazla mektup da neşredilmiştir (Bir 150'liğin Mektupları, Ali İlmî Fânî'den Rıza Tevfik'e Mektuplar, haz. Abdullah Uçman - Handan İnci, İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 21, s. 101-102; nr. 153, s. 63; BA, Dahiliye-Kalem-i Mahsûs, nr. 24-1, vesika 69; Adana Vilâyeti Salnâmesi (1319), s. 95; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1325), s. 813; Umûmî Salnâme (1328), s. 526; İsmail Tevfik, Adana Vilâyeti Matbuatı, Ankara 1932, s. 3-5, 17, 19-20, 24, 27, 33, 42; Mehmed Âsaf, 1909 Adana Ermeni Olayları ve

Anılarım (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1982, s. 6-7, 11, 14, 19, 29, 35, 39,41, 48; Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi (haz. Bayram Kodaman - Mehmet Ali Ünal), Ankara 1996, s. 98-101; Meclisi Mebûsan Zabıt Cerîdesi (Devre 2, İçtima Senesi, I), Ankara 1991, I, 125, 401, 545, 564, 569; II, 125, 394, 423, 512; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 364-365; III, 717-718; a.mlf., Son Hattatlar, s. 538-541; Zekâi Konrapa, Bolu Tarihi, Bolu 1960, s. 616-617, 622, 626, 629; Ömer Sami Coşar, Millî Mücadele Basını, İstanbul, ts., s. 66-70, 73; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü İle Basın, Ankara 1969, s. 218; Kâmil Erdeha, Millî Mücadele'de Vilâyetler ve Valiler, İstanbul 1975, s. 318; Mehmet Tekin, Hatay Basın Tarihi, Antakya 1985, s. 49, 60, 68, 132; İlhami Soysal, 150'likler, İstanbul 1985, s. 60, 149; Kemal SüIker, Savaş Yıllarında Bir Sürgün, İstanbul 1986, s. 69-70; Volkan Gazetesi (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, s. 349, 397; Cemil Meriç, Jurnal, İstanbul 1993, II, 250-251, 332-336; Kasım Ener, Çukurova Kurtuluş Savaşı'nda Adana Cephesi, Ankara 1996, s. 238; Refî' Cevad Ulunay, "Üstad Ali İlmî", Milliyet, 1 Eylül 1964; a.mlf., "Okuyucularımla", a.e., 7 Eylül 1964; İsmail Arar, "Bir 150'liğin Kitabı" (Mesud Fânî'nin Atatürk'ün Hayat Felsefesi hakkında), TT, X/59 (1988), s. 62; Taha Toros, "Mesut Fânî Üzerine", a.e., XI/61 (1989), s. 50; Abdullah Uçman, "Ali İlmî Fânî (Bilgili)'nin Bir Mektubu", a.e., XIX/114 (1993), s. 39-42; a.mlf., "Rıza Tevfik'e Mektuplar VII: Fânîzâde Kardeşlerin Mektupları", a.e., XXVII/157 (1997), s. 4-9; "150'likler Albümü", a.e., XII/70 (1989) (özel ek); Ali Birinci, "Fânîzâde Ali İlmî Bey", İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 75-80.

Ali Birinci

İLMÎ EFENDİ

(bk. MEHMED İLMÎ EFENDİ).

İLMİHAL

(علم حال)

Temel dinî bilgileri içeren el kitaplarının genel adı.

Sözlükte ilm-i hâl “davranış bilgisi” anlamına gelir. Terim olarak “inanç, ibadet, muâmelât (günlük yaşayış), ahlâk konuları, yer yer büyük peygamberler, ayrıca Resûl-i Ekrem’in hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı” diye tanımlanabilir. Her ne kadar ilmihal tabiri, Hüseyin Remzi’nin İlâveli İlmihâl-i Tıbbî adlı eseriyle Auguste Comte’un Türkçe’ye Pozitivizmin İlmihâli adıyla çevrilen kitabında olduğu gibi herhangi bir alana ilişkin temel bilgileri içeren bir kavram olarak kullanılmaktaysa da temel dinî bilgileri ihtiva eden kitaplar için daha yaygın bir kullanıma sahiptir. İlmihallerde muâmelâta dair bilgiler, hitap edilen insanların yaşadığı zaman ve coğrafyaya göre değişiklikler göstermekle birlikte bu eserler daha çok herkesin bilmesi gereken hususları içerir.

İlmihal geleneğinin IV. (X.) yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. İlim öğrenmenin her müslümana farz olduğunu bildiren hadisteki (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17) “ilim” kelimesi “ilm-i hâl” olarak yorumlanmış ve bunun kapsamına iman, namaz, oruç, helâl ve haram gibi temel bilgilerin girdiği belirtilmiştir (Ebü’l-Leys es-Semerkandî, s. 6). İlmihal adı verilen eserlerin telifine ise muhtemelen IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllarda başlanmıştır. İslâmî ilimlere dair II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kaleme alınan risâle şeklindeki muhtasar eserlerin ardından hacimli kitaplar yazılmış, telif hareketi daha sonra uzun şerhler ve hâşiyelerle devam etmiştir. Âlimlere hitap eden bu kaynaklar dinî konuları ayrıntılı biçimde ele aldığı ve eğitim de daha çok hoca merkezli olup sözlü geleneğe dayandığından halk için temel konularda özlü bilgiler ihtiva eden, dili sade, anlatımı basit, hatta ezberlenmeye müsait eserlere ihtiyaç duyulmuş, bu sebeple Osmanlılar döneminde ilk ilmihaller ortaya çıkmıştır. İlmihal geleneği önce, Arapça yazılmış bazı eserlerin Türkçe’ye çevrilmesi ve eksik görülen kısımların tamamlanmasıyla başlamıştır. Kutbüddin İznikî’nin,

Ebü’l-Leys es-Semerkandî tarafından kaleme alınan Muḳaddime adlı namaz risâlesini Türkçe’ye çevirip inanç, ibadet ve ahlâka

dair konuları eklediği Kitâbü’l-Mukaddime’si bu alanın ilk örneklerinden birini oluşturur. Abdurrahman Aksarâyî’nin, Abdülazîz Fârisî’ye ait ʿUmdetü’l-İslâm adlı eseri Türkçe’ye tercüme ederek bazı konuları eklemek suretiyle telif ettiği İmâdü’l-İslâm* tesbit edilebilen bir başka örnektir. XII-XIII. yüzyıllarda Hârizm Türkçesi’yle yazılan ve XV. yüzyılda Mehmed b. Bâlî tarafından Anadolu Türkçesi’ne aktarılan Güzîde adlı eser de ilmihal geleneğinin ilk örnekleri arasında yer alır. 970 (1562-63) yılında yazıldığı tahmin edilen Birgivî’nin Vasiyetnâme’si (Risâle-i Birgivî), Anadolu sahasındaki Türkçe ilmihal kitaplarının kısa cümleli, ezberlenmesi kolay ifadelerle örülü, ayrıca anonim Mızraklı İlmihal’e öncülük eden önemli bir metindir (nşr. Musa Doğan, Vasiyyetnâme, İstanbul 2000). “İlmihal” adının kullanıldığı ilk kitap ise XVI. yüzyıldan sonra yazıldığı tahmin edilen ve zamanımıza kadar etkisini sürdüren Mızraklı İlmihal’dir (İstanbul 1258; Latin harfleriyle, İstanbul 1989, haz. İsmail Kara). Mızraklı İlmihal’in sıbyan mekteplerinde, camilerde, köy odalarında ve evlerde yaygın olarak okunması sebebiyle halkın din anlayışını etkilediği bilinmektedir. Bu yüzden, modernleşme döneminde adı zikredilerek çokça tenkide konu olmuştur. Daha sonra kaleme alınan Kadızâde İstanbûlî’nin Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî şerhi’l-vasıyyeti’l-Muhammediyye’si de (İstanbul 1241) ilk ilmihaller arasında gösterilir.

Tanzimat’tan sonra açılan okullarda din derslerinin programda yer almasıyla birlikte ilmihal kitaplarının yazımı hız kazanmıştır. Yapılan incelemeler sonunda mevcut kitapların din öğretimi ihtiyacını karşılamaktan uzak, hurafeler ve hikâyelerle dolu bulunduğu, iyi tasnif edilmemiş olduğu, giderek dinî hayatın zayıflamasına zemin hazırlayıcı bir nitelik taşıdığı anlaşılmış (Satı Bey, sy. 7 [1326], s. 10-12), bu sebeple yeni ilmihal kitaplarının telifi gerekli görülmüştür. Bu aşamadan sonra ilmihal kitaplarıyla din dersi kitapları birbirine yakınlaşacak, ayrıca “ahlâk dersleri” adını taşıyan kitaplar telif edilecektir. Yeni kurulan ibtidâiye ve rüşdiye mekteplerinde önceleri Birgivî’nin Vasiyetnâme’si okutulurken (Türkiye Maarif Tarihi, I, 99; II, 384, 465) daha sonra Mustafa Bey’in kaleme aldığı Telhîsü’l-mülahhas (İstanbul 1310), Mülahhas İlmihal (İstanbul 1310), Mufassal İlmihal (İstanbul 1314) ve Mesud Mahmud tarafından yazılan

Muhtasar İlmihal (İstanbul 1324) okutulmaya başlanmıştır. Bu dönemde telif edilen ilmihaller arasında şu eserler kaydedilebilir: İşkodralı Lutfi Paşa, Sual ve Cevaplı İlmihal (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 378); Abdülhamîd b. Mustafa Reşîd, Zübde-i İlmihâl (İstanbul 1305); Süleyman Paşa, İlmihâl-i Kebîr (İstanbul 1305) ve İlmihâl-i Sagīr (İstanbul 1305); Fâtih Ahmed Hamîdî, İlmihal (İzmir Millî Ktp., nr. 597); Mehmed Üstüvânî, İlmihal (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 43); Rûmî Efendi, İlmihal (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2454); Ahmed Akhisârî, İlmihal (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2464); Oflu Mehmed Emin Efendi, Necâtü'l-mü'minîn (İstanbul 1308); Mehmed Zihni Efendi, Ni'met-i İslâm (İstanbul 1316); İmamzâde Esad Efendi, Dürr-i Yektâ (İstanbul 1320); Halim Sabit (Şibay), Amelî İlmihal (5. kitap İstanbul 1328-1332); İskilipli Mehmed Âtıf, İslâm Yolu-Yeni İlmihal (İstanbul 1338).

II. Meşrutiyet'le birlikte hız kazanan ve Cumhuriyet döneminde yazımına devam edilip daha düzenli bir telif türü teşkil edecek seviyeye ulaşan ilmihallerin belli başlıları arasında şunları zikretmek mümkündür: Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Dini (Ankara 1933); Numan Kurtulmuş, Yeni Âmentü Şerhi (İstanbul 1943); Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1947); Mustafa Âsım Köksal, İlmihal (Ankara 1954); Ali Fikri Yavuz, Geniş İslâm İlmihali-İslâm Fıkhı ve Hukuku (İstanbul 1977); Süleyman Ateş, Muhtasar İslâm İlmihali (Ankara 1975, Yeni İslâm İlmihali, Ankara 1979); Celal Yıldırım, Hanefî ve Şâfiî Mezheblerine Göre Büyük İlmihal (İstanbul 1976); Hamdi Döndüren, Delilleriyle İslâm İlmihali (İstanbul 1991).

Genellikle temel kaynaklara dayanan ve güvenilir bilgiler içeren Cumhuriyet devri ilmihallerinin bir kısmında dua, vaaz ve irşad mahiyetinde bölümler yer almakla birlikte büyük çoğunluğu sadece inanç, ibadet, ahlâk ve günlük yaşayış bilgilerini ihtiva eder. Bunlardan Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dini ile Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslâm İlmihali 1980'li yıllara kadar çok basılıp okunmuş, daha sonra yazılan ilmihallere de örnek teşkil etmiştir. Ahmet Tabakoğlu ile İsmail Kara'nın hazırladığı Ansiklopedik Büyük İslâm İlmihali, muâmelât dahil olmak üzere ilmihal konularının alfabetik olarak yer aldığı çalışmadır (İstanbul 1979). İbrahim Kâfi Dönmez'in yönetiminde hazırlanıp Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı'nca yayımlanan İslâm'da İnanç, İbadet

ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (I-IV, İstanbul 1997) peygamberler ve semavî dinler, aile hukuku, İslâm hukukuna ait bazı genel konular ve fıkıh usulü kavramlarının da ilâvesiyle hacimli bir ilmihal niteliği kazanmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından yazdırılan İlmihal ise (I-II, İstanbul 1998-1999) genel olarak din, İslâm dini, akaid, bazı fıkıh kavramları, ibadet konuları, kefâretler, adak ve yeminler,

haramlar ve helâller, aile hayatı, siyasî hayat, çalışma hayatı, hukukî ve ticarî hayat, sosyal hayat ve İslâm ahlâkı ana başlıklarını içermekte olup alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Temel dinî bilgileri içeren ilmihaller yanında akaid, ibadet, insanlar arası münasebet gibi konulardan yalnız birini veya sadece bir mezhebin, bir tarikatın esaslarını yahut bir zümreyi ilgilendiren bilgileri ihtiva eden özel ilmihaller de yazılmıştır. Selâmi Ali Efendi'nin Tarikat İlmihali (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 1081), Mehmed Zihni Efendi'nin Hanımlar İlmihali (İstanbul 1321), Ahmed Cûdî'nin Yeni İlmihal-Akaid Dersleri (İstanbul 1328), Hüseyin Hıfzî'nin Kızlara Küçük İlmihal (İstanbul 1329), Abdürrahim Hûyî'nin İmâmiyye İlmihali (İstanbul 1341), Uryânîzâde Ali Vâhid'in Asker İlmihali (İstanbul 1332, 1334; Ankara 1927, genişletilmiş 2. bs., İstanbul 1927), Ahmet Hamdi Akseki'nin Askere Din Kitabı (Ankara 1924, 1944), Muallim Cevdet'in Askerî Din Dersleri (İstanbul 1928), Cemal Öğüt'ün Kadın İlmihali (İstanbul 1947), Uryânîzâde Ali Vâhid'in Köy Hocası (Ankara 1965), Haydar Kaya'nın Bektaşî İlmihali (İstanbul 1976) ve Halil Gönenç'in Büyük Şafii İlmihali (İstanbul 1986) bunların örnekleri arasında yer alır. İlmihaller konularına göre tasnif edildiği gibi hacimleri dikkate alınarak ansiklopedik, mufassal, muhtasar ilmihal ve cep ilmihali tarzında da gruplandırılır. Ayrıca manzum olarak yazılan ilmihaller de vardır. Birgivî'nin Vasiyetnâme'sinin iki ayrı yazar tarafından nazma çekilmiş nüshaları (M. Duman, s. 12), Manastırlı Mehmed Rıfat'ın Manzum İlmihal'i ile (Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 859) Ali Efendi'nin Manzum İlmihal'i (Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 681) bunlara örnek teşkil eder. Akaid ve ibadet konularını özetleyen "otuz iki farz", ahlâk ve görgü kuralları başta olmak üzere ilmihal bahislerini kısaca içeren "elli dört farz" adlı el kitapları da oldukça yaygındır.

İlmihallerin bir kısmı öncekilerin tekrarı mahiyetindedir. Bazılarında da din

kuralları aşırı derecede katı gösterilmiş, asıl ilkelere ilâveler yapılarak din, yaşanması zor bir şekle sokulmuştur. İlmihaller, yazıldıkları dönemin din anlayışını yansıtmaları ve dinî bilgilerin günlük hayata uygulanmasını temin edip din kültürünün toplumun çeşitli kesimlerine yayılmasını sağlamaları bakımından önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17; Mâtürîdî, Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber, Haydarâbâd 1321, s. 6; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 260; Zernûcî, Taʿlîmü’l-müteʿallim (nşr. Mustafa Âşûr), Kahire 1986, s. 27-28; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1163, 1165; Türkiye Maarif Tarihi, I, 99; II, 384, 465; M. J. L. Young v.dğr., Religion, Learning and Science in the Abbasid Period, Cambridge 1990, s. 146-148; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 342-345; Günay Kut, “İlm-i Hal Kitaplarında Yeme-İçme ve Gelenek-Görenekle İlgili Malzeme”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyon Bildirileri, Ankara 1997, s. 291-302; Yurdagül Mehmedoğlu, 1838’den 1920’ye Örgün Eğitim’de Din Eğitimi-Öğretimi (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38-58; Satı Bey, “İlmihal Nasıl Öğretilmelidir”, Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmuası, sy. 7, İstanbul 1326, s. 10-12; A. Süleyman, “Mekteplerde Din”, SM, VII/164 (1327), s. 129; S. M. Zwemer, “Two Moslem Catechisms”, MW, XV (1925), s. 349-360; Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm İlm-i Hâli”, AÜİFD, sy. 1 (1952), s. 5-21; Ali Birinci, “Birgivi Risalesi: İlk Dinî Kitap Niçin ve Nasıl Basıldı?”, TY, sy. 112 (1996), s. 13-14; Cahit Baltacı, “Osmanlı Eğitim Sistemi”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, II, 9-15; İsmail Kara, “İlmihal”, TDEA, IV, 371-372.

Hatice Kelpetin

İLMİYE

(علميّه)

Osmanlı Devleti’nde eğitim, yargı, fetva ve diyanet teşkilâtını oluşturan medrese menşeli ulemâ sınıfı.

Osmanlı devlet teşkilât ve teşrifatında seyfiye (askerî zümreler) ve kalemiye (bürokratlar) ile birlikte üç temel meslek grubundan biridir. Şeyhülislâm, nakîbüleşraf, kazasker, kadı, müderris gibi ulemâ topluluğunun ve bunların oluşturduğu kurumun genel adıdır. Daha geniş anlamda Osmanlı ilmiye sınıfı, klasik ve yerleşmiş İslâmî eğitim kurumu olan medresede usulüne uygun tahsilden sonra icâzetle mezun olup eğitim, hukuk, fetva, başlıca dinî hizmetler ve nihayet merkezî bürokrasinin kendi alanlarıyla ilgili önemli bazı makamlarını dolduran müslüman ve çoğunlukla da Türkler’den oluşan bir meslek grubudur. Bu meslek umumiyetle geleneğini, yetki ve imtiyazlarını iyi koruyan bir anlayışa sahip olmakla ve bazı belirleyici aşamalardan geçmekle varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmüştür. Kuruluştan İstanbul’un fethine kadar uzanan bir buçuk asırlık dönem, ilmî hayatta başarılı gelişmelere rağmen henüz ilkelerin tam olarak belirlenmediği ilk devreyi teşkil eder. Fetihten XVII. yüzyıl başlarına kadar devam eden sürede ise sağlam bir gelenek oluşmuş, kendine has nizamı, eğitim ve yargı alanında belirlenen dereceleri, yetki ve sorumlulukları ortaya konulmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren ilmiye, seyfiye ve kalemiye mesleklerinin ayrı ayrı formasyonlar gerektiren dallar haline gelmesiyle ilmiye mensupları eğitim ve yargı alanlarını inhisarlarına almışlardır. Zamanla güç ve etki alanlarını derece derece kaybetmekle birlikte Osmanlı Devleti’nin yıkılışına, hatta Cumhuriyet’in ilk dönemine kadar geleneğini devam ettirebilmiştir.

Osmanlı ilim geleneğinde eski Orta Asya ilim ve kültür hayatının belli ölçüde etkisi muhakkak olmakla birlikte bunun unsurlarını açık olarak ortaya koymak oldukça zordur. İslâmî gelenek ve etki ise tarihî seyir içinde daha kolay takip edilebilmektedir. Bu etkiyi biri yaklaşım, diğeri de uygulama olarak iki noktada değerlendirmek gerekir. Yaklaşım tarzı

tamamıyla yerleşmiş geleneğin devamı olarak kendini gösterir ve Kur’an âyetleri ve hadislerde yer alan birçok övücü ve teşvik edici ifadelere dayanır. Uygulama ise tarihî seyir içinde ortaya çıkmıştır.

Osman Bey’in menkıbevî unsurlar taşıyan hayat ve saltanatında ilim alanındaki teşebbüsleri sağlıklı bir şekilde bilinmemektedir. İlk Osmanlı kronikleri onun ilme değer verdiğini, çevresinde istişare ettiği bazı âlim ve şeyhlerin bulunduğunu ısrarla vurgular. Orhan Bey dönemindeki (1324-1360) ilim hayatını farklı kaynaklardan daha sağlıklı olarak takip etmek mümkündür. Bursa kadısı başkadı olmak üzere fethedilen yerleşim birimlerine kadılar tayin edilmiş, ilk medrese 1330’da İznik’te açılarak devrin tanınmış âlimi Dâvûd-i Kayserî müderrisliğine getirilmiştir. I. Murad (1360-1389) ve Yıldırım Bayezid (1389-1403) dönemlerinde yeni medreseler yapılmış, eğitim ve yargı alanlarında yeni kurumlar teşkil edilmiştir. 1362’de kazaskerlik kurulmuş, mahkemelerde bakılan davalardan belirli ücretlerin alınması kararlaştırılmıştır. Bu resmî gelişmelerin yanında asıl önemli olan, bu dönemde ilim hayatının sağlam bir temele oturması ve bir geleneğin teşekkül etmesidir. Bu dönemde âlimlerden faydalanma onlarla istişarelerde bulunmak, kadılık, kazaskerlik, vezirlik, vezîriâzamlık, defterdarlık, nişancılık gibi divanın ve bürokrasinin önemli makamlarına tayin etmek gibi birkaç şekilde olmuştur.

Bu dönemdeki ilim hayatını canlandıran en önemli faktörlerden biri çift yönlü işleyen seyahatlerdir. İlim tahsili ve tedrîsi için seyahatin İslâm dünyasında çok köklü bir yeri ve geleneği bulunmaktadır. Osmanlı Beyliği’nde tahsilini belirli seviyeye getiren talebeler, hocalarının da tavsiyesiyle İslâm dünyasının o dönemlerde tanınmış ilim merkezleri olan Kahire, Semerkant, Buhara, Mâverâünnehir, Bağdat ve Şam gibi merkezlerine giderek öğrenimlerini tamamlarlardı. Hangi şehrin hangi sahalarda meşhur olduğu, buralardaki ilim mahfilleri, daha önce gidip dönenler ve oralardan gelen misafir hocalar tarafından bilinir ve öğrenciye tavsiye edilirdi. Diğer bir hareketliliği ise dışarıdan gelen ulemâ meydana getiriyordu. İlk Osmanlı padişahlarının davetleri ile meşhur ilim merkezlerinden bilginler Osmanlı ülkesine misafir hoca olarak geliyorlardı. Bunların içinde tamamen yerleşenler, kısa veya uzun vadeli kalanlar olurdu. Nitekim kuruluş dönemi Osmanlı medreselerindeki âlimlerin Arabî, Acemî, Tûsî, Semerkandî gibi nisbeleri bu keyfiyeti açıkça gösterir. II. Murad

devrinin (1421-1451) bu açıdan çok farklı bir özelliği vardır. Bu dönem şeyhülislâmlığın teşkili (828/1425), Edirne, Bursa ve diğer şehirlerde büyük medreselerin kurulması yanında ilmî ve tasavvufî akımların hayli geliştiği, âdeta büyük fetih için kültür hazırlığının yapıldığı bir devir olmuştur. Bu yıllarda pek çok âlim Osmanlı ülkesine gelmiştir. Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi üstatlardan yetişen bu âlimler geldikleri muhitlerdeki ilim ve fikir akımları, felsefî tartışmaları Osmanlı diyarına getirmişler ve hayli canlı bir ilmî ortamın oluşmasını sağlamışlardır. Bu tür seyahatler İstanbul'un fethinden sonra azalmış, XVI. yüzyıldan itibaren de iyice seyrekleşmiştir. Bu husus, Osmanlı ilim hayatındaki duraklamanın sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Bunun devletin sınırlarının genişlemesine paralel bir seyir takip etmiş olması meselenin bu kadar basite indirgenmemesi gerektiğini gösterir.

Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı sırasında (1451-1481) sadece teşkilât açısından değil anlayış ve yaklaşım bakımından da önemli gelişmeler olmuştur. Teşkilât ve teşrifat kanunnâmesinde ilmiye sınıfıyla ilgili hükümlere de geniş yer verilmiştir. Ayrıca mesleklerde ilmiye, seyfiye ve kalemiye şeklinde açık bir ayrılma söz konusu olmuş, bu mesleklere intisap edecek gençlerin tahsilleri, formasyon ve kariyerleri ve hizmet edecekleri alanlar tedrîcen belirmeye başlamış, bu durum gittikçe gelişme göstererek Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) teşkilât ve fizikî imkânlar açısından en yüksek seviyesine ulaşmıştır.

Osmanlı Devleti'nde çeşitli imtiyazlara sahip olan yönetici zümre arasında yer alan ilmiye erbabı bu sınıf içerisinde en geniş imtiyazlarla taltif edilmiştir. Bunları vergilerde ve cezalarda ayrıcalıkla çocuklarına tanınan imtiyazlar şeklinde birkaç noktada toplamak mümkündür. Bütün askerî sınıfa bazı vergilerden muafiyet tanınmış olmakla birlikte ilmiye sınıfı için bu muafiyetin sınırı çok daha geniş tutulmuştur. Diğer taraftan askerî sınıfın ehl-i örf kesimini oluşturan kapıkulu ve diğerlerine idam dahil her türlü ceza verilirken "ehl-i şer'" olarak tanımlanan ilmiye mensuplarına verilen en ağır ceza görevden azil veya sürgüne gönderilmedir; idam cezaları ise çok nâdirdir.

İlmiye mesleğinde netice itibariyle bozulmaya sebep olan bir uygulama ulemâ çocuklarına tanınan imtiyazlardır. Başlangıçta ilmiye mesleğine

rağbeti arttırmak, daha önce İslâm dünyasında pek çok verimli örnekleri görülen ilmiye aileleri ve aristokrasisini oluşturmak için ilk defa Molla Fenârî ailesine II. Murad tarafından tanınan, daha sonra bütün ilmiye ailelerine ve hatta ulemâ çocuklarına teşmil edilen bu imtiyaz zamanla türlü olumsuzluklara yol açmıştır. Uygulamaya yansıyan bu ayrıcalıkların dışında belki en önemli olanı bu zümrenin toplumda sahip olduğu yüksek itibardır.

II. Murad'ın Molla Fenârî evlâdına bahşettiği ilk imtiyaza göre Molla Fenârî oğulları ve torunları müderrisliğe 40 akçe ile tayin edilirlerdi. Daha sonra bu ayrıcalıkların kapsamı genişletilerek diğer ilmiye ailelerine de verilmiştir. Genel bir değerlendirme yapılırsa mesleğin babadan oğula intikali ve ailelelerin teşekkülü olumlu ve olumsuz yönleri olan bir uygulamadır. Akademik hayata girecek kimsenin daha çocuk yaşından itibaren ilim ortamında büyümesi, birçok meseleyi babasından ve onun dostlarından öğrenmesi ve bilhassa kitap temininin maddî-mânevî güçlükler arzettiği o dönemlerde miras yoluyla buna sahip olması meslekî açıdan olumlu bir gelişmedir. Ancak sırf âlim çocuğu (mevâlîzâde) olduğu için imtiyaz tanınması pek uygun olmamıştır. Babasının mesleğini seçen bir gencin sahip olduğu imkânlar sayesinde babasını geçmesi ve mesleği bir adım daha ileriye götürmesi beklenirken tanınan imtiyazlarla (mevâlîzâde kanunu) çalışmadan ve hak etmeden yükselmesi mesleği geriletmiş ve bozmuştur.

Değişik dönemlerde en güçlü devirlerini yaşayan yirmi civarında aile belli başlı ilmiye makamlarını kolayca elde etmiş, ayrıca ilmiye aileleri arasındaki evlilikler ailelerin güç ve nüfuzunu bir kat daha arttırmıştır. Bu ağın dışından mesleğe girmek isteyen kimselerin önünde aşılması gereken büyük engeller bulunmaktaydı. Söz konusu ailelerin en belli başlılarını Çandarlılar, Fenârîzâdeler, Çivizâdeler, Ebüssuûdzâdeler, Müeyyedzâdeler, Taşköprülüzâdeler, Bostanzâdeler, Hoca Sâdeddinzâdeler, Kınalızâdeler, Zekeriyyâzâdeler, Paşmakçızâdeler, Dürrîzâdeler, Arabzâdeler, Feyzullahzâdeler, Ebûishakzâdeler, İvazpaşazâdeler'in oluşturduğu bu ilmiye ailelerinin bazıları devletin yıkılışına kadar faal görevlerde bulunmuştur. Bu ailelere mensup olanların dışında ilmiye mesleğinde ilerlemek için "mülâzemet" denilen bir sistemden geçmek gerekiyordu. Bu sistem iki şekilde uygulanmaktaydı. Birincisi, medreseden mezuniyetten sonra müderrislik veya kadılık görevine tayin edilinceye kadar geçen staj

dönemini, ikincisi de belirli süre müderrislik veya kadılık yapmış olan ilmiye ricâlinin yeniden bu görevlere tayin edilinceye kadarki bekleme devresini ifade etmekteydi. Başlangıçta medrese mezunu az olduğundan adayların beklemeleri söz konusu değildi. Mezun sayısı ihtiyaçtan fazla olarak artınca yığılmalar olmuş, bu ise bir süre beklemeyi ve bu arada stajı gerektirmiştir. Böylece mülâzemet sistemine özellikle XVI. yüzyıldan itibaren ihtiyaç duyulmuştur. Mülâzemet sistemiyle ilgili kurallar eskiden beri mevcut olmakla birlikte aday sayısının azlığı sebebiyle titizlikle uygulanmasına lüzum görülmemişken 1540'larda medrese mezunlarının izdihamı ve şikâyetleri üzerine Kanûnî Sultan Süleyman'ın fermanı ile Ebüssuûd Efendi temel prensipleri belirleyerek mülâzemeti düzene koymuştur.

Teşkilât. Osmanlı ilmiye mesleğinin önemi ve gücü büyük ölçüde ülke çapındaki muazzam teşkilâtından gelmektedir. Bu binlerce mensubu bulunan teşkilâtın başlıca üç bölgede faaliyet gösterdiği ve tekel oluşturduğu görülmektedir. Bunlar Anadolu, Rumeli ve Arabistan'da kendine has hiyerarşi içerisinde eğitim, yargı ve dinî hizmetlerdir.

İlmiye mesleğine girme medrese eğitimiyle başlardı. İznik Medresesi'nin kurulmasından itibaren vakıf sistemi ve devletin teşvik siyasetiyle kısa sürede bütün Osmanlı ülkesine yayılan medrese ağı, XV. yüzyıl ortalarında Fâtih Sultan Mehmed'in inşa ettirdiği Sahn-ı Semân medreseleri (yapılışı 1463-1471) ve daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın inşa ettirdiği Süleymaniye medreseleriyle (yapılışı 1550-1557) zirveye ulaşmıştır. Türk ilim hayatında iki dönüm noktasını teşkil eden bu iki kurum fizikî görünümleri, sahip oldukları maddî imkânlar ve nihayet eğitim programlarının zenginliği ve kütüphaneleriyle en üst seviyeyi temsil etmiştir. Osmanlı medreselerinde çeşitli ölçülere göre belirlenen dereceler, okutulan derslerin türleri ve seviyeleri, bu derslerin ele alınış metotları ve tarihî seyir Türk eğitim tarihinin en önemli konularıdır. Osmanlı kaynaklarında eğitimin seviye ve derecesi okunan derslere, müderrise ödenen ücrete ve nihayet XVII. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanan on iki dereceye göre olmak üzere başlıca üç şekilde ifade edilmektedir. Bu üç ayrı değerlendirmede tarihî sürecin önemli olduğu anlaşılmaktadır. Süleymaniye medreselerinin Türk ilim hayatına çok zengin hoca ve talebe kapasitesi ve geniş malî imkânlarla katılmasından sonra

dereceler yeniden oluşmaya ve artmaya başlamıştır. XVII. yüzyıldan itibaren kaynaklarda sıkça rastlanan on iki dereceli kademelendirme devletin sonuna kadar devam etmiştir. Talebenin bir dereceden diğerine geçiş süresi ve usulü, üzerinde en çok durulan konulardı. Zaman zaman çıkarılan kanunnâmelerle prensipler teyit edilir, bunlara uymayan müderris ve talebe cezalandırılırdı.

Ulemânın bir diğer görev alanı yargı idi. Osmanlı Devleti'nde daha beylik döneminden itibaren fethedilen yerlere birer kadı tayin edilerek adaletin tecellisi sağlanmıştır. Osmanlı fetih geleneğinde bu usul yerleşerek bir yerin fethinin ve Osmanlı idaresine kesin olarak girmesinin kadı ve subaşı gibi görevlilerin tayiniyle tamamlandığı görülmektedir. Osmanlı Devleti, diğer kurumlarında olduğu gibi kazâ teşkilâtında da kendisinden önceki İslâm ve Türk devletlerinden geniş ölçüde yararlanmış olmakla birlikte zamanla bu konuda kendine has bir sistem meydana getirmiş, çıkarılan ferman ve kanunnâmelerle de düzenlemeler yapılmıştır. Osmanlı kazâ teşkilâtı Rumeli, Anadolu ve Mısır olmak üzere üç bölgeye ayrılmaktaydı. Rumeli'deki teşkilât ve kadılar Rumeli kazaskerinin, Anadolu ve Mısır'daki teşkilât ve kadılar Anadolu kazaskerinin idaresi altında bulunuyordu. Bu taksimat kazaskerliğin taşra teşkilâtını oluşturmaktaydı. Kadılar kazalarının oldukça yoğun ve sorumluluğu bulunan işlerini doğrudan kendilerine bağlı veya dolaylı olarak kendilerine karşı sorumlu olan çok sayıda personelle yürütmekteydi. Doğrudan bağlı olan personel arasında nâib, kassâm, muhtesib, mimar, kâtip, muhzır (adlî polis), tercüman (farklı etnik unsurların olduğu bölgelerde), imam, papaz, haham (mahalle seviyesinde adlî ve hukukî faaliyetlerinde) ve diğer hizmetleri gören personel sayılabilir. Bu görevlilerden her birinin sayısı kazanın büyüklüğüne ve iş hacmine göre birden fazla olabilirdi. Kadılıklar küçük kaza kadılıkları ile büyük kazalar, sancak ve eyalet kadılıkları olarak iki gruba ayrılıyordu. İkinci grupta yer alan sancak ve eyaletlerin kadılıkları genellikle mevleviyet seviyesindeydi. Böylece mevleviyet, büyük kadılıklarla yüksek medreselerin müderrisliklerine denilmekteydi. Fâtih Kanunnâmesi'nde Sahn mollaları, dâhil ve hâriç müderrisleri mevleviyet seviyesinde gösterilmektedir. Süleymaniye medreselerinin inşasından sonra mûsıle-i Süleymâniyye ve onun üzerindeki müderrislikler mevleviyet seviyesinde düşünülmüştür. Bu derecelendirme müderrislikten kadılığa yatay geçişlerde önem arzetmektedir. Mevleviyetler aşağıdan yukarıya doğru devriye, mahreç,

bilâd-ı hamse, Haremeyn olarak derecelere ayrılıyordu. Bundan sonra taht kadılığı (İstanbul kadılığı) ve nihayet kazaskerlik gelmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren iyice belirgin duruma gelen bu uygulama imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir.

XVII. yüzyıldan itibaren giderek bütün ilmiye tayinleri şeyhülislâmlığa geçti ve bu tayinlerde yerleşmiş bir prosedür meydana geldi. Buna göre şeyhülislâm, tayini yapılacak ilmiye mensubunun arzuhalini "işâret-i aliyye" veya sadece "işaret" denilen teklif yazısı ile sadârete sunardı. Genellikle "... tevcih olunmak mercûdur" şeklindeki bu teklifini ilmiye mensubunun arzuhali üzerine yazdığı gibi bir teklif yazısı şeklinde re'sen sadârete göndermesi de mümkündü. Sadrazam bunu bir telhisle padişaha arzederek hatt-ı hümâyunu aldıktan sonra, "İşaretleri mûcibince tevcih olunmak bâhatt-ı hümâyun buyuruldu" tarzındaki buyruldusunu yazarak evrakı gereğinin yapılması için meşihata gönderirdi. Böylece ilmiye mensubunun arzuhali için şeyhülislâm işareti, sadrazamın telhisi, padişahın hatt-ı hümâyunu, sadrazamın buyruldusu, evrakın meşihata muamele için iadesi şeklinde bir prosedür takip edilmekteydi.

Üst seviyedeki ilmiye ricâli olarak XVI. yüzyıl sonlarına kadar ilmiyenin bütünüyle yönetimi, denetimi ve problemlerinden sorumlu olan kazaskerler, II. Murad döneminde kurulduktan sonra devamlı gelişen ve gücü artan, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kazaskerlerin önüne geçerek ilmiyenin başı olan şeyhülislâmlar, şehzadelere hocalık yapıp daha sonra şehzade padişah olunca protokolda çok yüksek bir konuma sahip olan padişah hocaları, Hz. Peygamber soyundan gelen seyyid ve şeriflerin başı ve her türlü meseleleriyle meşgul olan nakîbüleşraflar, ayrıca hekimbaşı, müneccimbaşı ve nihayet devlet ve halk katında çok itibarlı bir konuma sahip olan tanınmış tarikat şeyhleri Osmanlı ilmiye ricâlinin devlet teşkilâtında ve toplumsal yapıda çok etkili üyeleriydi.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı medreselerinin sayısının artması ve binlerce mezun vermesiyle yetişmiş aydın sayısına paralel mansıp artışı olmadığından bunları göreve tayinde sıkıntı çeken devlet başlıca üç çareye başvuruyordu. Birincisi pâye uygulaması idi. Belirli seviyelere gelmiş ilmiye ricâli fiilen göreve tayin edilemiyor, fakat o görevin ve mansıbın pâyesi tevcih ediliyordu. Böylece bir tek Mekke, Medine, Bursa, İstanbul

kadısı fiilen görev yaparken onlarca kişiye bu mansıbların pâyesi veriliyordu. İkinci tedbir olarak mülâzemet uygulaması ile görevler belirli süreler için veriliyor, genellikle iki ile bir yıl arasında değişen bu memuriyetten sonra görevden alınıyor, bir başka aday tayin ediliyordu. Üçüncü çözüm olarak da gelişen ve büyüyen devlet teşkilâtına uygun yeni mansıblar ihdas ediliyordu.

Kuruluşundan XVI. yüzyıl sonlarına kadar ilmiye mesleği devamlı gelişme kaydetmiş, gerek medreselerde zamanla belirlenen, gerekse kadılık teşkilâtında Rumeli, Anadolu ve Mısır'da gelişen dereceler, birinden diğerine yatay geçiş vb. konularda doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ne has bir sistem teşekkül etmiş, ancak bu gelişmeler birtakım olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. Osmanlılar'da teşkilâta dair ilk eserlerden biri olan Âsafnâme'de Lutfî Paşa ulemâya çok az yer vermekte ve pek sitayişkâr

olmayan cümleler kullanmaktadır. Mesleğin içerisinden gelen, eserleriyle bu zümreye en büyük hizmeti yapan Taşköprizâde Ahmed Efendi, daha 1540'larda medresede ulemâ arasında ilâhiyat ve matematik ilimlerine karşı eski rağbetin kaybolduğunu ve genel olarak ilim seviyesinin düştüğünü ifade etmekte, nazarî ilimlere dair eserlerin artık okunmadığını, ulemânın basit el kitaplarıyla yetindiğini belirtmektedir. Yüzyılın ikinci yarısında ulemâya en ağır tenkitleri Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi yapmıştır. Ona göre devletin ve milletin asıl unsurlarından biri olan ilim erbabı merasim ulemâsı haline gelmiş, eser telif etmekte başarısız olmuş, ilmiye mesleğine adam kayırma, himaye anlayışı yerleşmiş, kazaskerler mülâzemet usulünün uygulanmasında yolsuzluklar yapmışlar, müderrislikler ve kadılıklar rüşvetle verilmeye başlanmıştı. Âlî Mustafa, özellikle ilmiye ailelerine tanınan imtiyazın zararlarından söz etmektedir. Medreselerde ders yapılmadığını, birçok müderrisin vakıftan ücretini alıp ders vermediğini, esasen vermek istediği zaman da karşısında talebe bulamadığını belirtmektedir. Yine bu dönemde Selânikî Mustafa Efendi, ilmin ve ilim erbabının cemiyetteki önemli yerini belirttikten sonra dini ve hukuku temsil eden bu zümrenin haktan ve dürüstlükten ayrılmaması gerektiğini, bunların aslî görevinin toplumda iyiliği teşvik, kötülüklere engel olmak olduğu halde ihmal ve çekingenlik sebebiyle bu görevlerini yapmadıklarını, teşrifatta önde bulunmak kavgası yüzünden birçok önemli toplantıyı terkettiklerini

anlatmakta, sık sık azledilmenin doğurduğu kararsızlık ve tedirginliği dile getirmektedir. XVI. yüzyıl sonlarında ilmiyeden Hasan Kâfî Akhisârî de kendi çağında ulemânın başarısızlığını ve toplumdaki görevini yapamadığını söyler; bunun sebebinin ise yönetici zümrenin ulemâya değer vermemesine ve sözünü dinlememesine bağlayarak farklı bir yaklaşım ortaya koyar. XVII. yüzyılda Koçi Bey, IV. Murad ve Sultan İbrâhim’e sunduğu iki teşkilât risâlesinde din ve devletin ilimle, ilmin de ulemâ ile ayakta duracağını, Osmanlı padişahlarının ulemâya daha önce hiçbir hükümdarın göstermediği itibarı gösterdiklerini, bunun ulemâ tarafından iyi değerlendirilemediğini belirtmiştir. Sık sık azillerin, rüşvet ve iltimasın bu mesleğe büyük zarar verdiğine, mülâzemetin yanlış uygulandığına temas etmiştir. Aynı yüzyılda Kâtib Çelebi de çeşitli vesilelerle Osmanlı medreselerinin ve genel olarak ilim hayatının içine düştüğü buhrandan, bunun sebep ve çarelerinden bahsetmiştir. Bu konuda en sıhhatli yaklaşım onun değerlendirmeleridir. Mîzânü’l-hak fî ihtiyâri’l-ehak adlı eserinde fikrî ve içtimaî konulara cesur ve isabetli bir tenkit zihniyetiyle yaklaşmakta, Osmanlı medreselerinin problemlerini çok iyi tahlil etmektedir. Ayrıca Keşfü’ẓ-ẓunûn’da “ilmü’l-hikme” konusunu işlerken bu hususa temas etmekte, hikmet ve felsefe derslerinin medreselerden kaldırılmasından yakınmaktadır.

XVII. yüzyıla ait bir kısım anonim teşkilât tarihi eserlerinde ilmiyeye bazan kısa, bazan uzun pasajlar ayrılmış, genel değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan Kitâbü Mesâlihi’l-müslimîn ve menâfii’l-mü’minîn’de ilmiye sınıfı arasında fakirliğin yaygınlaştığı, bu yüzden birçok âlimin kitaplarını satmak zorunda kalıp cehalete ve sefalete düştüğü anlatılmakta, ulemâdan idarî ve bilhassa askerî alanlarda istifade edilmesi teklif edilmektedir.

İlmiye teşkilâtındaki ıslah çalışmaları biraz farklı bir yaklaşımla XVIII-XIX. yüzyıllarda da devam etmiştir. XVIII. yüzyıl başlarında III. Ahmed ve I. Mahmud ilmiyenin ıslahıyla ilgili muhtelif fermanlar çıkarmışlardır. Bunlar klasik türde XVI-XVII. yüzyıllarda temas edilen konuları ele almaktaydı. Asrın sonlarına doğru III. Selim ıslahat girişimlerinde ilmiyeye öncelik verdi. Kazasker Hamîdîzade’ye ve daha sonra Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’ye hitaben çıkardığı fermanlarda kadılık kurumundaki aksaklıklara ve alınması gerekli tedbirlere temas edilmiştir. Bütün bu gayretler ve bakış açısının genellikle klasik anlayışın bir devamı

olduğu görülmektedir. II. Mahmud'dan itibaren ilmiye sınıfına ve onların rollerine farklı bir gözle bakıldığı görülmektedir. 1826'da Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kuruldu ve o zamana kadar ilmiyenin büyük ölçüde yararlandığı vakıf gelirleri tamamıyla devlet bütçesine alındı. Bundan, vakıf gelirleriyle idare edilen medrese ve dinî hizmetler büyük zarar gördü. Bu dönem, medreseler açısından kaynaklarının elinden alındığı, yenilenmesi ve gelişmesi için hiçbir ciddi teşebbüsün yapılmadığı, kendi haline terkedilerek alternatif eğitim kurumlarının, yani Batı usulü eğitimin öngörüldüğü bir devir oldu. Bu tavır ve yaklaşım II. Mahmud'dan sonra Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid devirlerinde de küçük bazı değişikliklerle devam etti. II. Mahmud ve II. Abdülhamid giriştikleri önemli işlerde, uygulamalarının topluma mal edilmesi ve kamuoyu oluşturulmasında ilmiye ricâlinden ve bilhassa temayüz etmiş ulemâdan faydalanmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde genel olarak bilinen ve inanılanın aksine birçok yenileşme hareketi ilmiye sınıfının öncülüğü, desteği veya en azından tasvibiyle olmuştur. Esasen bunun Osmanlı Devleti'nde köklü bir geleneği bulunmaktadır. Devlet teşkilâtına dair eser yazanlar, özellikle XVIII-XIX. yüzyıllarda ıslahat lâyihası verenler arasında her seviyeden çok sayıda ilmiye ricâlinin mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında matbaanın gelmesine fetva veren Yenişehirli Abdullah Efendi, III. Selim'in ıslahat lâyihası talebine başta Tatarcık Abdullah Efendi olmak üzere en şümullü raporları veren ilmiye ricâli ve nihayet II. Mahmud'un ıslahatını meşrû ve zaruri göstermek, bu konuda kamuoyu oluşturmak üzere Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir ve Yâsincizâde Abdülvehhâb efendiler, Rumeli Kazaskeri Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi sayılabilir.

Osmanlı ilmiye sınıfının bilimsel ve temel nitelikli eser telifine yönelmediği bugün genel bir kanaat olarak kabul görmektedir. Ancak burada iki önemli faktör ileri sürülür. Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti bir fetih ve gazâ devleti olarak ortaya çıktığından ulemânın sefer boyunca sultanın veya serdarın yanında onlara moral vermek, askere ve millete yaptığı mücadelenin kutsiyetini ve önemini anlatmak gibi bir misyon üstlenmesi, mücadelenin zeminini hazırlanması, dolayısıyla uzun ilmî çalışmaların ikinci planda ve kendi merak ve gayretleri çerçevesinde kalmasıdır. İkincisi, Osmanlı ilmiye ricâlinin meydana getirdiği eserlerin henüz ilmî bir incelenmesi yapılmadığından bunların gerçek mahiyet ve kıymetlerinin bilinmediği

hususudur. Bunun yanı sıra daha fazla araştırılmış olan tarih ve edebiyat alanında Osmanlı ilmiye ricâlinin dikkat çekici eserler ortaya koyduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1992, s. 16; Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 85b-90a; a.mlf., Nushatü's-selâtîn (nşr. A. Tietze, Muṣṭafā ʿĀli's Counsel for Sulṭans of 1581), Wien 1979, I,174-179; a.mlf., Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 102-109; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 479, 525, 679, 826-828; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I-V, tür.yer.;

Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 33-37; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak, İstanbul 1306; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 680 vd.; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, tür.yer.; Ahmed Nazif Efendi, Riyâzü'n-nükabâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2275, 2276; İlmiyye (Tarik) Defterleri, İÜ Ktp., TY, nr. 855, 2560, 3522, 8874, 8879, 8880, 8881, 8883; Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-ı Tedrîs", İlmiyye Salnâmesi, s. 644 vd.; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1957, I/II, tür.yer.; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 67-70, 125-131; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, tür.yer.; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 93-95; Halil İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600 (trc. Calin Imber), London 1973, s. 179; Şehabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973; Cahid Baltacı, Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976; a.mlf., "Kadıasker Ruznamçelerinin Tarihî ve Kültürel Ehemmiyeti", İslam Medeniyeti Mecmuası, IV/1, İstanbul 1979, s. 55-100; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1987, s. 51-52; Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988,

tür.yer.; M. C. Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post Classical Age: 1600-1800, Minneapolis 1988; Mehmet İpşirli, “Scholarship and Intellectual Life in the Reign of Suleyman the Magnificent”, The Ottoman Empire in the Reign of Suleyman The Magnificent, İstanbul 1988, II, 15-58; a.mlf., “II. Mahmud Döneminde Vakıfların İdaresi”, Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri: Bildiriler, İstanbul 1990, s. 49-57; a.mlf., “Hasan Kâfi El-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü’l-hikem fî nizâmi’l-âlem”, TED, sy. 10-11 (1979-80), s. 256-259; a.mlf., “Osmanlı Devletinde Kazaskerlik Müessesesi”, TTK Belleten, LXI/232 (1997), s. 597-688; Avigdor Levy, “Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud’un Askerî Islahatı”, Modern Çağda Ulema (ed. Bubekir Bagader, trc. Osman Bayraktar), İstanbul 1991, s. 29-61; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı”, 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 335-393; a.mlf., “Dârülfunun Tarihçesine Giriş”, TTK Belleten, LIV/210 (1990), s. 699-738; Ârif Bey, “Devleti Osmâniyye’nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ”, DEFM, sy. 2 (1332), s. 137-144; Ömer Lutfi Barkan, “Süleymaniye Cami ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586”, VD, IX (1971), s. 109-161; Uriel Heyd, “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, AAS, VII (1972), s. 64-69; a.mlf. - E. Kuran, “ʿIlmiyye”, EI² (İng.), III, 1152-1154; İsmail Erünsal, “Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde Bulunan Bazı Kazasker Ruznamçeleri”, İslam Medeniyeti Mecmuası, IV/3, İstanbul 1980, s. 3-15; Fahri Unan, “Osmanlı İlmiye Tarikinde Payeli Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı”, TTK Belleten, LXII/233 (1998), s. 41-57; a.mlf., “Osmanlı Medreselerinin İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller”, Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999, s. 95-105.

Mehmet İpşirli

İLMİYYE SALNÂMESİ

Şeyhülislâmlık tarafından çıkarılan tek salnâme.

Meşihat makamı tarafından İstanbul'da 1334'te (1916) Cerîde-i İlmiyye'nin ilâvesi olarak yayımlanmıştır. Salnâmenin çıkarılma gayesi meşihat makamını ve buna bağlı birimleri tanıtmak, faaliyetleri hakkında bilgi vermek şeklinde belirtilmiştir.

Osmanlı ilmiye mesleği açısından büyük önem taşıyan ve alanında önemli bir boşluğu dolduran eser muhteva itibariyle üç ana bölümde değerlendirilebilir. Bütün salnâmelerde genellikle giriş niteliğinde rastlanan takvim, Kānûn-ı Esâsî, elkāb-ı resmiyye vb.den sonra birinci bölümde "Ashâb-ı Merâtib-i İlmiyye" başlığı altında (s. 57-301), eserin yayımlandığı 1916 yılında merkez ve taşradaki bütün ilmiye ricâlinin daha önceki "tarik defterleri" usulünde tam ve sistemli bir kesiti sunulmaktadır. Bu kısımda o tarihte kadrolu veya pâyeli durumda olan Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, İstanbul kadılığı, Haremeyn, bilâd-ı hamse, mahreç, devriye, Edirne ve İzmir pâyelileri listeler halinde verildikten sonra Osmanlı medreselerinde benimsenmiş olan yukarıdan aşağıya doğru dârülhadis, Süleymaniye, hâmise-i Süleymâniyye, mûsıle-i Süleymâniyye, hareketi altmışlı, ibtidâ-i altmışlı, Sahn-ı Semân, mûsıle-i Sahn, hareketi dâhil, ibtidâ-i dâhil, hareketi hâric, ibtidâ-i hâric olarak on iki derecede bulunan müderrislerin listesi ve selâtin camilerinin vâizleri, ardından şeyhülislâmlığın merkez teşkilâtında yer alan daireler, İstanbul mahkemeleri, encümenler, huzur dersleri hocaları, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye ve Medresetü'l-kudât dersleri ve hocaları, şeyhülislâmlığın Osmanlı taşra teşkilâtında görev yapan kadı ve müftülerin isimleri vilâyet alfabetik sırasına göre kaza taksimatında yer alır.

İkinci kısım (s. 304-641), Ali Emîrî Efendi tarafından kaleme alınan "Meşîhat-i İslâmiyye Tarihçesi" başlıklı bir makale ile başlar. Bunu Ahmed Refik'in (Altınay) ansiklopedi tekniğiyle hazırladığı, herhangi bir tafsilâta ve menkıbeye yer vermeyen, doğum yeri ve tarihi, tahsili, memuriyet ve azil tarihleri, varsa eserlerinin ismi, vefatı, mezarı konularında, sondan beşi hariç 124 şeyhülislâmın hayat hikâyesi takip eder. Salnâmeye müstesna bir

değer kazandıran husus, Osmanlı şeyhülislâmlarının bizzat kendi imzalarıyla bugün birçoğunun nerede olduğu bilinmeyen fetva örneklerine yer verilmesidir. Burada, on beşi hariç 109 şeyhülislâm biyografisinin hemen altına bazan birden fazla olmak üzere, çoğunluğu Fetvahâne'den alınmış orijinal 256 fetvanın tıpkıbasım örnekleri kaydedilmiştir.

Üçüncü bölüm (s. 642-736), genel olarak salnâmenin hazırlandığı tarihte şeyhülislâm ve Evkaf nâzırı olan Mustafa Hayri Efendi'nin medrese programları ve müfredatının ıslahı, yeni tip medreselerin açılması konusundaki çalışmalarını yansıtmaktadır. Bu kısım, Muallim Emin Bey tarafından kaleme alınan "Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs" adlı makaleyle başlamaktadır. Osmanlı eğitim tarihi alanında yazılan ilk derli toplu yazı olan bu makale daha sonraki çalışmaların başlıca kaynağı olmuştur. Ancak burada yer alan bilgilerin ihtiyatla kullanılması gerekir. Ardından Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi, haftalık müfredat programı yer almakta, son olarak da Medresetü'l-kudât Nizamnâmesi, ders programı, bu kurumda

müdürlük yapanlar ve nihayet 1855-1914 yılları arasında buradan mezun olan hukukçuların yıllara göre isimleri, memleketleri, dereceleri ve memuriyetleri verilmektedir. Salnâmenin içinde ayrıca yirmi bir fotoğraf bulunmaktadır.

Eserin hazırlanmasında, o tarihte şeyhülislâm olan ve kendisinden önceki yüzyıl boyunca büyük ihmale uğramış ilmiye mesleğine yeni bir hüviyet kazandırmak isteyen Mustafa Hayri Efendi'nin rolü büyüktür. Salnâmeyi, bu dönemde meşihat mektupçusu olan Ebül'ulâ Mardin derleyip neşre hazırlamıştır. Eser Seyid Ali Kahraman, Ahmet Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş tarafından Latin harflerine çevrilip orijinal fetvalar aynen konularak tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1998).

Mehmet İpşirli

İLMÜ’l-CEMÂL

(علم الجمال)

Güzellik bilimi, estetik.

Sözlükte “güzellik” anlamına gelen cemâl kelimesi, sanat felsefesi terimi olarak genellikle eşya ve olgularda varlığı hissedilen ve insan ruhunda beğenme, hoşlanma, zevk alma gibi olumlu duygular ve yargılar doğuran nitelikleri ifade eder. İlmü’l-cemâl ise “güzellik bilimi” demek olup güzelliğin mahiyeti, ilkeleri, sanatla ilgili değer yargıları, güzellik teorileri gibi konuları araştıran estetik kelimesinin çağdaş Arapça’daki karşılığıdır (Cemîl Salîbâ, I, 407-408). Estetik Grekçe’de “duyum, duyulur, algı” mânasına gelen aisthesis yahut “duyu ile algılamak” anlamındaki aishanesthaiden gelir. Konularının çoğu insanları eski çağlardan beri meşgul etmekle birlikte estetiğin bir bilgi dalının adı olması, Alexander G. Baumgarten’in Aesthetica (1750-1758) adlı eserinin yayımlanmasından sonradır. Kant da estetiği Salt Aklın Eleştirisi’nde “duyusallık”, Yargıgücünün Eleştirisi’nde ise “sanat felsefesi” mânasında kullanır. Genellikle “güzelliğin bilimi” diye tarif edilmekle beraber bu tarifin sınırlarını aşmış bir disiplin olan estetik sanat eserinin yaratılması, bir varlık alanı olarak sanat eseri, sanat eseriyle ilişkileri açısından tabiat, sanat eserinin değerlendirilmesi (eleştiri) ve zevk gibi konuları içine alan bir bilgi dalı ve sanat tarihi, sosyoloji, antropoloji, hatta biyoloji gibi ilimlerle ilişkisi bulunan bir felsefî ve psikolojik teoriler toplamıdır. Bu teoriler, kökleri Greko-Latin kültürüne uzanan bir dünya görüşüne dayandığı için estetik kelimesi, Batı kültürü dışında kalan kültürlerin sanat ve güzellik anlayışlarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Özellikle İslâm sanatlarını izah ederken bütünüyle Batı sanatları ve felsefesi etrafında oluşmuş bir kavram çerçevesine atıfta bulunulduğu takdirde yanlış sonuçlara ulaşılabilir.

Arapça’da estetik karşılığında ilmü’l-cemâlin yanında el-cemâliyyât, felsefetü’l-cemâl, felsefetü’l-fen gibi tabirler de kullanılmaktadır. Osmanlı aydınları güzellik bilimi olarak anladıkları estetiği ilm-i hüsn diye adlandırmayı düşünmüşlerdir. Estetik hakkında derli toplu ilk makaleleri

yazan ve belli başlı estetik teorilerini gözden geçiren Hüseyin Cahit (Yalçın), bu bilime Türkçe'de ilm-i ihsâsât yahut ilm-i hüsn denilebileceğini söylerse de bir yığın mantıkî çıkarımdan sonra es-tetiğin güzel sanatlar felsefesi olduğu, dolayısıyla hikmeti bedâyi' diye adlandırılabileceği sonucuna varır. 1912'den sonra, Kur'an'da geçen (el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101) ve Allah'ın yaratmasındaki eşsizliği ifade eden bedî' kelimesinden türetilen bedîiyyât kullanılmaya başlanmış, daha sonra estetik yerleşmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de evrenin yaratılışıyla ilgili iki âyette (el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101) Allah'ın yaratıcılığı "bedîu's-semâvâti ve'l-arz" şeklinde ifade edilmiştir. Müfessirler genellikle buradaki bedî' kelimesinin "mübdi'" anlamına geldiğini belirtmiş, bu kelimenin masdarı olan "ibdâ"ı da "ilk defa vücuda getirme, eşsiz ve örneksiz yaratma" şeklinde açıklamışlardır (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, XIII, 117-118; Şevkânî, I, 146). İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'deki bir cümlesine (IV, 258) atfen Gazzâlî'ye isnat edilen ve sonraki dönemlerde bir vecize haline gelen, "ليس في الامكان ابدع ممّا كان" (Var olandan daha güzelini ortaya koymak imkânsızdır) cümlesinde de evrenin güzelliği ve mükemmelliği yine ibdâ' kavramıyla ifade edilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu fikri, "Allah âlemi icat ve ihtirâ ederken onun yaratılışını tamamladı, ibdâ etti" şeklinde tekrarlarken yine bu Kur'an terimini kullanır (el-Fütûḥât, I, 169). Gerek bedî' kelimesinin geçtiği âyetler ve Hz. Peygamber'in, "Allah güzeldir, güzeli sever" (Müslim, "Îmân", 147; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Müsned, IV, 133, 134, 151) meâlindeki hadisi gibi dinî naslar, gerekse Grek kültüründen gelen etkilerle İslâm düşüncesinde güzellik her şeyden önce ilâhî bir gerçeklik ve bir değer olarak ele alınmıştır. Meselâ Fârâbî eksiksiz güzelliğin Allah'a mahsus olduğunu, O'nun güzelliğinin kendi özüne ait olmasına karşılık diğer varlıklardaki güzelliklerin birer arazdan ibaret bulunduğunu belirtir (el-Medîneti'l-fâżıla, s. 40). İbn Sînâ da hakiki güzelliğin Allah'a ait olduğunu ve O'nun katından evrene yayıldığını söyler (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (I), s. 27, (II), 368-369; en-Necât, s. 590).

Bu temel düşünceye rağmen İslâm felsefesinde estetik konularına diğer felsefî problemler kadar ilgi gösterilmemiştir. Bunun ilk ve en önemli istisnası Gazzâlî'dir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşlerinden hareket ettiği anlaşılan Gazzâlî bilhassa İḥyâʾın ana bölümlerinden olan

“Muhabbet, Şevk, Üns ve Rızâ Kitabı”nda (IV, 293-361) güzellik konusuna geniş yer ayırmış ve sevgiyi güzellik üstüne kurmuştur. Buna göre her güzellik sırf güzellik olduğu için onu algılayan tarafından sevilir; çünkü güzellik haz verir, haz ise tabii olarak sevilir (İhyâʾ, IV, 298). Gazzâlî, güzelliğe duyulan ilginin sırf cinsî veya bedenî hazdan kaynaklanmadığını, aksine güzellikten hissedilenin başka bir haz olduğunu, güzelliğin bizâtihî sevildiğini vurgulayarak buna tabiatın güzelliklerini seyretmekten, su şırıltısını dinlemekten duyulan hazzı örnek gösterir. Güzelliği uyum ve orantıda gören yaygın felsefî görüşü Gazzâlî de benimser. Güzel bir at gibi güzel bir sanat ürününün, meselâ bir hüsn-i hat yahut mûsiki parçasının da kendi alanının ve türünün gerektirdiği mükemmelliğe yaklaşması ölçüsünde estetik değeri artar. Böylece ontolojik değerlerle estetik değerler arasında bir mahiyet birliği gören düşünür, felsefî kültürden gelen anlayışla estetikle ahlâk arasında da aynı ilişkiyi kurar (a.g.e., IV, 299). Bu açıdan bakıldığında Allah’tan başka ontolojik, estetik ve ahlâkî bakımdan kusursuz olan hiçbir varlık yoktur. Şu halde “mutlak güzel” diye nitelenmesi gereken varlık sadece Allah’tır ve bütün güzellikler O’ndan gelmektedir (a.g.e., IV, 305-306; krş. Fârâbî, s. 51-52; İbn Sînâ, en-Necât, s. 590; eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (I), s. 27).

Daha sonraki dönemlerde az veya çok tasavvufî boyutlar da kazanarak (meselâ bk. İbnü’l-Arabî, Fusûsü’l-hikem, s. 399, 449; Mevlânâ, Mesnevî, IV, 7) sürdürülen bu teorik görüşler, İslâm medeniyet alanına giren çeşitli kültürlerden izler taşımakla birlikte temelde dinî inanç, düşünce ve dünya görüşü yönünde oluşmuş, sanat gelenekleri de bu çerçevede şekillenmiştir. Bölgeler arası farklılıklar bulunmakla beraber İslâm sanatı

denilebilecek bütün ürünlerde İslâmî prensiplerin değişen ölçülerde uygulandığı görülür. Bu prensipler doğrultusunda sözü edilebilir estetik teorilerinin doğmamış olması, müslüman sanatkâr ve düşünürlerin sanatla ilgili yaklaşımlarının bir sonucudur. Her şeyden önce “sanat” (art) kavramının “güzel sanatlar” diye belirlenen çerçevesi çok yenidir ve yakın zamanlara kadar çeşitli sanat dalları ayrı ayrı bilimler (ilm-i mûsikī, ilm-i şiʿr gibi) olarak düşünülmüş, ayrıca sanatla zanaat (artisan) birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamıştır. Şu halde İslâm sanatı denildiği zaman çok geniş bir faaliyet alanından söz edilmektedir. Bu alanda karşımıza çıkan zengin birikimi estetik açısından değerlendirmeye çalışırken göz önünde

tutulması gereken ilke tasvir yasağıdır. Kur'an'da tasvir yasağının bulunmaması yanında hadislerdeki yasaklayıcı ifadelerin anlamı ve sınırı tartışmalı olsa da zamanla doktrinde tasvir yasağının yer aldığı, uygulamanın da bu yönde geliştiği, özellikle tabiatta canlı varlıkların resmedilmesine karşı umumi bir soğukluğun oluştuğu muhakkaktır. Müslüman sanatkârları dış dünyanın benzerini yapmak gibi temelde psikolojik nitelik taşıyan bir eğilime bağlı kalmaktan kurtararak nesnelerin iç yüzünü keşfetmeye yönelten bu yaklaşım İslâm estetiğinin tevhid kaygısına dayalı ikincil bir ilkesidir. Bu ilkenin pratikteki sonucu, eşyanın sadeleştirilip bir çeşit geometriye dönüştürülmesi yani soyutlanmasıdır. Böylece görünen dünyanın nesneleri ferdî özelliklerinden tek tek uzaklaşarak tümeli yansıtan klişeler haline gelir; biçimler özelden genele doğru değişerek sembolik karakter kazanır. Hatta zamanla elde edilen yeni biçim kaynağını hiç hatırlatmayacak şekilde dönüşüme uğrar. Bu güçlü geometrileşme iradesinin varlığı bütün İslâm sanatlarında hissedilmektedir.

Gerçeklik kavramının sadece duyularla algılanabilir dünyayı ifade edecek şekilde sınırlandırılması, antikiteyle XIII. yüzyılda kurulan ve Rönesans döneminde zirveye ulaşan bir ilişkinin sonucudur. Modern bilimlerin bugün bile yegâne gerçeklik olarak gördüğü duyularla kavranan dünya Rönesans'tan sonra sanatın tek kaynağı haline gelmişti. Sanatta perspektifin kazandığı önem de aynı sürece bağlıdır. Gerçekliğin bütün unsurlarının gözle göründüğü biçimde tasvir edilmeye başlandığı bu yeni dönem, Hıristiyanlığın dogmaları doğrultusunda gelişen romanesk ve gotikten kesin bir kopuşu da ifade ediyordu. Hakikatte hiçbir din gerçekliği duyularla algılanabilir dünya ile sınırlamamıştır.

Sûrete tapmayı yasaklayan hadisler, tevhid hususunda son derece duyarlı olan müslümanların zihninde tasvir yasağı olarak anlaşıldığı için soyuta yönelen müslüman sanatkârlar, soyutlama iradelerine vahdet-i vücûd nazariyesinde parlak bir karşılık buldular. Pratikte varılan sonuç hiçbir fenomenin doğrudan dile getirilmediği, iç gayesi görünenlerin ardındaki görünmeyene ulaşmak, dış gayesi ise dünyayı güzelleştirmek olan pürist bir sanat oldu. Bütün metafizik arka planına rağmen İslâm sanatı her zaman hayatın içindeydi; ancak esas olan seyretmek değil yaşamaktı.

Müslüman sanatkârın figürden kaçışı onu doğrudan doğruya soyut formlara

yöneltti. Arap alfabesindeki şekil repertuvarı başlangıçta plastik açıdan son derece elverişsiz olduğu halde harf köşelerinin zamanla yuvarlaklaştırılarak zengin imkânlara sahip bir ifade vasıtasının elde edilmesi bu eğilimin önemli sonuçlarından biridir. Figürü cansızlaştırma eğilimi ise bir yandan tabiattan alınan şekillerin üslûplaştırılarak soyut formlara dönüşmesini sağlamış, bir yandan da diğer geleneklerden devralınan resmî bazı unsurlarından arındırarak bir çeşit nakışa dönüştürmenin ilkesi olmuştur. Sanat bu bakımdan dış dünyanın yerine benzerini, taklidini geçirmek (mimesis) gibi bir kaygının tamamen dışında, hatta sanatkârın ferdiyetinden de bağımsız bir arayıştır. Müslüman sanatkârlar, eserlerini bazan imzalarını bile atmayacak kadar kendi ferdiyetlerinin dışında düşünmüşlerdir. Ferdin bağımsız kişiliğinin paranteze alındığı gelenek sanatları zamanla bir çeşit "hirfet sanatı" haline gelmiştir. Sanatkârların kendilerinden öncekilerin ortaya koydukları birikimi elde etmeleri bir çeşit hirfettir; hatta birçok sanat eseri tek kişinin değil birçok kişinin ortak çalışmasının ürünüdür. Şiirde bile zamanla tahmîs, taştîr, nazîre gibi bir çeşit hirfet ürünü sayılabilecek bazı türler ortaya çıkmıştır. Üstelik bütün sanatkârların uymak zorunda oldukları çok sıkı kurallar vardır. Geleneğin böylesine kuşattığı bir sanat anlayışına bağlı kalarak orijinal eser vermek çok zor, fakat imkânsız değildir. Herhangi bir sanat dalında yetişmek isteyen heveskâr soyunduğu işin uzun bir çıraklık dönemi gerektirdiğini bilir. Orijinal eser vermenin ilk şartı sanatkârın kendisinden önce yapılanları özümsemiş olmasıdır.

İslâm estetiğinde sanatkâr güzelliği yaratan değil keşfedendir. Louis Massignon müslüman sanatkârın şuurlu olarak irreele yöneldiğini söylemektedir (Din ve Sanat içinde, s. 22). Sanatkârın Allah'ın yarattıklarına benzer şeyler ortaya koyduğu vehmine kapılıp yaratma heyecanı duyması hoş görülmemiştir. İslâm estetiğinde başından beri "yaratma" problemi yoktur; sanat zaten var olan bir niteliği, güzelliği araştırmak, ifade etmektir. Bütün varlık Allah'ın boyasıyla boyanmıştır: "Allah'tan daha güzel kim boyayabilir?" (el-Bakara 2/138). Gerçek güzellik nesnenin değişen niteliklerinde değil değişmeyen özündedir. Bu öze ancak soyutlama yoluyla ulaşılabilir. Soyutlamanın ilk aşaması olan stilizasyon (üslûplaştırma) nesneyi sadeleştirip temel çizgilerini yakalamaktır. Bu yaklaşım müslüman sanatkârı ister istemez şematizme götürür. Şematizmin yarattığı monotonluktan çeşitleme (tenevvü) yoluyla kurtulmaya çalışılmıştır; gerçek bir sanatkâr yaptığını asla tekrarlamaz.

Bu anlayış, müslümanların Aristo'nun Poetika'sına ve antik sanatlara niçin fazla ilgi duymadığını da açıklamaktadır. Cansız şekilleri tesbit etmekle bir yere varamayacağını düşünen sanatkâr Allah'ı taklit ederek şirke düşmekten de korkuyordu. Tasvir yasağı estetiğin diline aktarılırsa çok eski bir kavram olmakla beraber önemini bugün de koruyan "mimesis" kavramı elde edilir. İslâm dünyasında Aristo'nun bütün eserleriyle asırlarca haşir neşir olunmasına rağmen mimesis teorisi önemsenmemiş, "Taklit insan tabiatı için esastır" önermesi, müslüman aydınlar tarafından "iyi örneklere uymak" şeklinde düzeltilerek bir nasihat halini almıştır. İslâm'ın temel görüşlerinden kaynaklanan ahlâkî endişelerle Yunan ve Roma sanatlarına pek ilgi göstermeyen müslümanlar, bunun için Poetika'yı okudukları halde Aristo'nun estetiğinden ziyade Eflâtun ve Plotin'in güzellik ve sanat anlayışlarını kendilerine yakın bulmuşlardır.

Çok erken bir dönemde soyuta yönelen İslâm sanatının özellikle insan vücuduna bağlılığı kaçınılmaz olan heykeli gözden çıkarması tabii bir sonuçtur. Heykelden sonra dış gerçekle bağları en fazla olan sanat resimdir. Resmin pratik faydasının bulunması (meselâ tıp kitaplarında kullanılması) onun korunmasını gerektiriyordu. Ancak somuttan soyuta doğru bir gelişme çizgisi izleyen İslâm sanatı, başka kültürlerden devraldığı resmi de kendi prensipleri içinde yoğurarak büsbütün

farklı bir ifade vasıtası haline getirmiştir. Böylece resim gitgide dekoratif mahiyet kazanarak küçülmüş, yazıya yardımcı bir unsur olmak üzere kitap sayfaları arasına sıkışmıştır. Buna karşılık yazı da (hat) kitap sayfalarından taşacak ve duvarlara asılarak kısmen resmin fonksiyonunu üstlenecektir. Nitekim hıristiyan kutsal şahsiyetleri kiliselerde resim ve heykelle temsil edilirken İslâm'ın ululları camilerde yazı levhalarıyla ifade edilmiştir.

Müslüman sanatkârların, canı olmadığı halde canlı gibi görünen figürler elde etmek gibi bir gayeleri olmadığı için nesneleri göründükleri gibi tasvir etmekten vazgeçince önlerinde büyük imkânlar açılmış, istedikleri renkleri ve biçimleri serbestçe seçerek metafizik düşüncelerini rahatlıkla ifade etme imkânına kavuşmuşlardır. İlk defa Gazzâlî'nin eserlerinde temellendirilen (İḥyâʾ, IV, 86; krş., III, 281; IV, 258) ve Allah'tan başka hiçbir varlığın kendiliğinde gerçekliği bulunmadığı inancına dayanan, zamanla vahdet-i

vücûdda en ileri ontolojik ifadesini bulan anlayış, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesiriyle İran ve Anadolu sahalarında hâkimiyet kazanmış ve müslümanların tecessüsünü gerçekliği inkâr edilen dış dünyadan koparmıştır. Bu görüşün yaygın olduğu coğrafyalarda müslüman sanatkârlar güzellik deyince mutlak güzelliğin görünen âlemdeki içkinliğini anlıyorlardı. Meselâ gülün güzelliği Allah'ın cemâl sıfatının ondaki görünüşüydü (tecellî). "Ben gizli bir hazine idim" diye başlayan kutsî hadis, sûfîlerin zihninde başlı başına bir estetik teorisi haline gelmiştir. Buna göre Allah'ın bilinmeyi istemesi aşktır; aşkla kendini beğenen Allah'ın güzelliği bütün güzellik türlerinin kaynağıdır. "Allah güzeldir ve güzeli sever" hadisini de bu çerçevede yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bütün aşkların temeli ve sebebi güzelliktir.

Klasik metinlerde dağınık olarak yer alan estetikle ilgili görüşler, İslâm dünyasında XIX. yüzyılın sonlarına kadar sistematik bir şekilde ifade edilmemiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem, Osmanlı dünyasında güzellik meselesiyle estetik çerçevesinde ilgilenen ilk yazardır. Ta'lîm-i Edebiyyât'ın "Sanayide Güzellik Neden İbarettir?" başlıklı bölümünde güzel sanatların ve edebiyatın gayesinin "güzelliği istihsal ve izhar etmek" olduğunu belirttikten sonra güzellik kavramını, "Eflâtun'un tarifince hakikatin şa'şaa-i letâfetinden ibaret olan güzellik tabiatta, efkârda, hissiyatta, ef'alde olsun, hayret ve meftûniyetimizi celbeden ve kulûbümüzü şevk ü garâm ile meşhun eyleyen şeydir" diye tarif eder. Sakızlı Ohannes ise Türkçe'de estetikle ilgili olarak yayımlanmış ilk kitap olan Fünûn-ı Nefîse Târihi Medhali adlı kitabında Recâizâde'nin Ta'lîm-i Edebiyyât'ta kısaca temas ettiği bazı meseleleri geniş olarak ele almıştır. Rıza Tevfik de (Bölükbaşı) estetik meseleleriyle yakından ilgilenen ilk isimlerden biridir. 1909 yılında Bağçe mecmuasında "Hüsn ve Mâhiyeti" başlığı altında yayımladığı on beş makalede güzellik kavramını ve güzelliğin mahiyetini felsefî açıdan ele almıştır. Türkçe'de Bedîiyyât (1928) adıyla çıkan ilk kitap ise Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) imzasını taşımaktadır. İbrahim Alâeddin'in (Gövsa) Bediî Terbiye (1341/1922) adlı çalışması da Türkçe'de estetikle ilgili ilk kitaplardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 133, 134, 151; Müslim, "Îmân", 147; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 40, 50-53; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 27; a.e. (2), s. 368-369; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364/1985, s. 590; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 281; IV, 86, 258, 281, 293-361; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 117-118; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 169; a.mlf., Fusûsü'l-hikem (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1964, s. 339, 449; Mevlânâ, Fîhi mâ fîh (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1959, s. 19; a.mlf, Mesnevî, IV, 7; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 146; Recâizâde Mahmud Ekrem, Taʻlîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 59; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Tezyinî Sanatları, İstanbul 1937; M. Brion, L'art abstrait, Paris 1956, s. 29-30; L. Massignon, "İslâm Sanatlarının Felsefesi" (trc. Burhan Toprak, Din ve Sanat içinde), İstanbul 1962, s. 5-22; W. Worringer, Soyutlama ve Einfühlung (trc. İsmail Tunalı), İstanbul 1971, s. 15-30; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 407-410; O. Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988; Ali Ebû Mülhim, Fi'l-Cemâliyyât: Naḥve rüʾye cedîde ilâ felsefeti'l-fen, Beyrut 1411/1990, s. 5-8; Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, İstanbul 1993, s. 36-42, 53-71, 99-106, 115-133; a.mlf., Geleneğin Direnişi, İstanbul 1996, s. 107-125; Hüseyin Cahid [Yalçın], "Hikmeti Bedâyie Dair, Hüsn", SF, sy. 371 (1314), s. 103-106; sy. 387 (1314), s. 365; sy. 388 (1314), s. 379-381; Suut Kemal Yetkin, "İslâm Sanatının Mahiyeti", AÜİFD, I (1952), s. 44-47; Nurullah Berk, "İslâm Yazısında Plastik ve İfade", a.e., IV (1955), s. 49-52; İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Türk Sanat Gelenekleri", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 1-23; Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", KAM, XV/4 (1986), s. 9-24; T. Burckhardt, "İslâm Sanatının Esasları" (trc. Hakkı Önkal), a.e., XVIII/1 (1989), s. 46-63; S. Kahwaji, "ʿIlm al-D̲jamāl", EI² (İng.), III, 1134-1135.

Beşir Ayvazoğlu

İLMÜ'l-İSTİHZÂR

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

İLMÜ’n-NEFS

(علم النفس)

Ruhun mahiyetini, dış ve iç duyuları, hayal ve akıl gibi melekeleri inceleyen ilim dalı, psikoloji.

İslâm düşüncesinde insanın duyu, hayal, idrak ve düşünme etkinliklerini ilmî bir disiplin çerçevesinde açıklamaya yönelik teorik düzeydeki çalışmaların tarihi, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı II. (VIII.) yüzyıla kadar uzanır. Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneğini devralan müslümanlar Eflâtun’un ruh hakkındaki görüşlerini içeren Phaidon, Timaios ve Politeia gibi III. (IX.) yüzyılda Arapça’ya çevrilen diyalogları yanında Aristo’nun psikolojiye dair De Anima’sını Kitâbü’n-Nefs adıyla, Parva Naturalia başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da el-Ḥis ve’l-maḥsûs diye anılan tercümeleri vasıtasıyla tanımışlardı.

Helenistik dönem Aristo şârihlerinden İskender Afrodisî’nin De Anima şerhiyle Themistius’un De Anima’ya yazmış olduğu telhis de biliniyordu. Bunlardan Themistius’un telhisi günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.). Afrodisî’nin şerhinin Arapça’sı kayıptır, günümüze ancak İbrânîce’ye yapılmış tercümesi gelebilmiştir. Bu arada Aristo’nun De Anima’da kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini eleştirirken verdiği bilgiler de İslâm düşünürlerine Sokrat öncesi antik felsefedeki tartışmaları öğrenme ve değerlendirme imkânı sağlamıştır. Bu sahada belirleyici olmuş tercüme eserler arasında, Aristo’nun sanılan Es̱ûlûcyâ (Theologia) adlı eserle Câlînûs’un Stoacı bir yaklaşımla kaleme aldığı, Arapça’da Fî Enne ḳuva’n-nefs tevâbiʿ li-mizâci’l-beden adıyla bilinen eseri (nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1981), sözde Plutarkhos’a ait olup Arapça’da el-Ârâʾü’ṭ-ṭabîʿiyye olarak tanınan eserin (Aristo’nun Fi’n-Nefs’i ile birlikte, Kahire 1954) ruhla ilgili bölümleri ve İskender Afrodisî’ye ait De Intellectu (Ar. Fi’l-ʿAḳl, Beyrut 1956) zikredilmelidir. Bunların yanı sıra Süryânî mütercim ve bilginlerden Kustâ b. Lûkā’nın kaleme aldığı ve

Eflâtun, Aristo, Teofrastos, Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği Risâle fi'l-farḳ beyne'n-nefs ve'r-rûḥ

(Beyrut 1911), İshak b. Huneyn'e nisbet edilen Kitâbü'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Telḫîṣü Kitâbi'n-Nefs ile birlikte, Kahire 1950) gibi eserler de İslâm felsefe geleneğinde psikoloji disiplininin gelişmesine bir ölçüde katkıda bulunmuştur.

Aristo'nun, bilim ve düşünce tarihinde en yaygın etkiye sahip olan De Anima adlı eseri psikoloji kadar fizyolojiyi de anımsatmaktadır. Ruhu "güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği" (entelekhia) diye tarif eden filozofun her canlı türe sahip olduğu görünümü (form) verenin ruh olduğunu söylemesi, hem İslâm hem de hıristiyan teolog ve düşünürlerince, bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrine yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu bakımdan genelde müslüman düşünürlerin ruh teorileri Aristo'dan çok Eflâtun çizgisinde gelişmiştir. Zira Eflâtun, ruhun ilâhî bir cevher olarak ezelî ve ebedî olduğunu söylerken Aristo onun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunuyor ve ölümden sonra ruhun ne olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş belirtmiyordu.

İlk İslâm filozofu olan Kindî Fi'l-ḳavl fi'n-nefs ve Kelâm fi'n-nefs adlı risâlelerinde ruhun mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, ölümden sonraki durumu ile ruhu arındırmanın yollarını ve yöntemini araştırmıştır. Bundan başka onun Fî ennehû tûced cevâhir lâ ecsâm, Fî Mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rüʾyâ gibi risâleleri, İslâm dünyasında mânevî cevherlerin varlığı ve rüya psikolojisi hakkında yazılan ilk telif eserlerdir. Kindî'nin bu çalışmaları Aristo'dan çok Eflâtun'un yaklaşımını yansıtmaktadır (Felsefî Risâleler, s. 127-152). Ancak ruh problemini bütün boyutlarıyla araştırıp İslâm dünyasında müstakil bir ilmî disiplin halinde temellendiren İbn Sînâ olmuştur. Onun bu alandaki başarısı günümüz psikoloji tarihçilerinin de dikkatini çekmektedir (aş. bk.).

Fârâbî, Aristo gibi Kitâbü'n-Nefs'i (De Anima) tabiat ilimleri arasında saymaktadır (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 119). Filozof, sudûr teorisine dayalı kozmolojisinde insandaki nefis ve akıl cevheri üzerinde durmuş, nefsin güçleri ve bu güçlerin organizmayla ilişkisini incelemiş, epistemoloji, ahlâk ve siyaset anlayışını insanın psikolojik varlığıyla ilgili cevher ve güç

kavramları üzerine inşa etmiştir. Ayrıca onun De Anima'ya günümüze ulaşmamış olan bir şerh yazdığı kaydedilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 279). Bunu destekleyen bir başka veri, Aristo'nun Kitâbü'n-Nefs'inin bir nüshasında Fârâbî'nin el yazısıyla, "Ben bu kitabı iki yüz defa okudum" ibaresine rastlandığı şeklindeki rivayettir (İbn Hallikân, V, 154). İhvân-ı Safâ'ya göre ise "ilmü'n-nefsâniyyât" nebâtî, hayvânî ve insânî nefis yahut ruh türlerine dair bilgileri içerdiği gibi küllî nefsi ya da feleklerin nefsini de içermektedir (er-Resâʾil, I, 272-273). İhvân-ı Safâ, Eflâtuncu-Aristocu ruh anlayışının eklektik bir modelini ortaya koymuş, bu modele kutsî ruh kavramını ekleyerek nübüvvet meselesini de psikoloji modeli içinde açıklamaya çalışmıştır (a.g.e., I, 311-312).

İlmü'n-nefsin İslâm ilimler tasnifindeki yeriyle ilgili olarak İbn Sînâ da psikolojiyi tabiat felsefesinin disiplinlerinden biri olarak zikretmiştir. Filozofa göre bu ilmin konusu, genel ruh öğretisinin yanı sıra özellikle insan ruhunun bir fonksiyonu olan idrak güçlerini kapsamaktadır. Psikolojinin dayandığı metafizik ilke ise ruhanî ve ilâhî bir cevher olması dolayısıyla insan ruhunun ölümsüzlüğü fikridir (Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 75).

İbn Sînâ, psikoloji alanında birkaç eser kaleme almışsa da bunların en sistemli ve kapsamlı olanı eş-Şifâʾın "eṭ-Ṭabîʿiyyât" kısmının altıncı disiplinini (fen) oluşturan "Kitâbü'n-Nefs"tir. Filozof, tabii âlemin inorganik mertebesindeki madenlerin incelenmesinden organik mertebesindeki bitki, hayvan ve insana geçerken ilmü'n-nefsin araya girmesinin uygun olduğunu düşünmekte; nebâtî nefsin beslenme, büyüme, üreme güçleri, hayvânî nefsin duyu güçleri, beyinde gerçekleşen psikolojik güçler ve nihayet insânî nefse has akıl gücü müstakil ve müşterek bir teorik model içinde psikolojinin konusunu oluşturmaktadır.

Nefsi, "canlılara has fiilleri yapabilen tabii organik cismin ilk kemali" şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, böylece ruhu "entelekhia" olarak tarif edilen Aristo'yu takip etmiştir (İbn Sînâ, Avicenna's De Anima, s. 12; krş. Aristo, Fi'n-Nefs, s. 29-30). Dolayısıyla nefis canlıyı canlı kılan ilke olarak kavranmış olmaktadır. Ancak böyle bir tanım, psikolojiyi metafizik disiplinine bağımlı olmadan temellendirme imkânı vermemektedir. Çünkü vurgu canlı kavramına yapılmakta ve "entelekhia" kavramı öncelikle

organların işleyiş yetkinliğine atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın, nefsin ruhanî cevherliliğinin ispatı konusuna psikoloji sınırları içinde de önem vermesi ve konuyu metafizikle irtibatlandırmak istemesi, "ilk yetkinlik" kavramını nefsin cevherlik mahiyetini yeterince belirten bir tanım olarak görmemesindendir. Nitekim Aristo felsefesinde de ruh "entelekhia" kavramıyla açıklanırken ruhun bedenden ayrık bir cevher olduğu fikri öne sürülmemiş, ruh maddî cevhere ait bir form olarak düşünülmüştür. İbn Sînâ'da ise nefis varlığını gerçekleştirmek için bedene muhtaç olsa da bir defa bireyselliğini edindikten sonra ölümsüzlüğünü de kazanmaktadır. Nefsin cevherliliği, ruhanîliği ve nihayet ölümsüzlüğü (Fazlurrahman, s. 107-108) konularıyla ilgili bu farklılık, İbn Sînâ psikolojisini Aristo'nunkinden ayıran en önemli husustur. Bu farklılığı, İbn Sînâ'nın Aristo'nun sisteminde bulunmayan vehim gücü gibi kavramları psikolojiye sokması daha da pekiştirmiştir. Ayrıca nübüvvetin imkânıyla ilgili olarak psikolojiden hareketle delil geliştirmesi hususunda da Aristo metninden ayrılır (Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 98-100). Aynı yaklaşımın bir uzantısı olarak filozof, sadık rüya kavramını da psikoloji modeline dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Sadık rüyaların imkânı konusunda Aristo'nun olumsuz tavrı ise bilinmektedir (Durusoy, s. 23). Aristo'nun nisbeten müphem olan faal akıl kavramı da filozof tarafından üstadı Fârâbî'nin ardından melekî bir güç olarak yeniden tanımlanmış ve yalnızca felsefî epistemolojinin değil aynı zamanda nübüvvet açıklamasının merkezî kavramı haline getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Aristo'nun psikolojisinden hareketle bir ilmü'n-nefs kurmayı deneyerek onu kendi metafiziğinin temellerine oturtmak istemiş ve nübüvvet gibi müslüman zihniyet dünyası bakımından önem arzeden bir meseleyi psikoloji teorisiyle açıklamaya çalışmıştır.

Endülüs felsefe geleneğinde ise İbn Bâcce'nin bu konuda Kitâbü'n-Nefs adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (nşr. Muhammed S. H. Ma'sûmî, Dımaşk 1960; Beyrut 1992). Bu eser, Aristo'nun De Anima'sı ile ana fikirleri ve meselelerin ele alınış biçimi açısından paralellikler arzetmektedir. Ancak filozofun genel sistemi içinde "faal akılla ittisâl" öğretisinin işgal ettiği merkezî yer, onun psikolojiye dair fikirlere yer verdiği diğer risâlelerinde Aristocu görüşlerini nübüvvet kavramıyla irtibatlandırmasına yol açmıştır. Aristo şârihi İbn Rüşd, De Anima'ya günümüze ancak Latince tercümesiyle ulaşan bir

şerh yazmış, ayrıca bir de telhis kaleme almıştır (bk. bibl.). Ancak bu telhis, De Anima'nın basit bir özeti olmayıp ilmü'n-nefse dair İbn Rüşd'den önce ortaya konmuş yorum ve açıklamaların Aristo'nun De Anima'sı açısından bir değerlendirmesini içermekte (İbn Rüşd, s. 3), bu değerlendirmeler için başvurulan ölçütler de İbn Rüşd psikolojisinin özgün yanlarını ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'nın Aristo'yu aşmaya çalışan yaklaşımı, İslâm dünyasında kendisinden sonraki ruha dair metafizik görüşleri ve psikoloji teorilerini derinden etkilemiştir. Bu etkinin varlığını hissettirme fırsatı aradığı bir dönemde yaşamış olan İbn Sînâ'nın çağdaşı İbnü'l-Heysem'in optik araştırmaları ve görme olayı bağlamında yaptığı açıklamalar, psikolojide duyu idraki probleminin ele alınmasına yepyeni açılımlar getirmiştir (İbrâhim Medkûr, I, 127). Başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm dünyasında filozofların ilmî otoritesini yıkmak için özel bir çaba sarfeden Gazzâlî ruh, kalp ve nefis terimlerinin cismanî anlamlarını verdikten sonra bu üçünün insanın bilen ve idrak eden gücü olmak bakımından gayri cismanî nitelik taşıdığını vurgular ve aklı, "bilgi ve idrakin binefsihî kāim aslı ve mahalli" olarak tanımlar. Dolayısıyla akıl yani nâtık nefis bir ruhanî cevher olarak kavranmış olmaktadır. Böyle bir nefis ve akıl kavramı, İslâm kelâm geleneğinde ruhun latif bir cisimden ibaret olduğu şeklindeki yaygın anlayıştan kopma anlamı taşımaktadır. Bu kopma daha sonra Cürcânî tarafından da vurgulanacaktır (Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 505). Ayrıca Gazzâlî'nin "Cünûdü'l-kalb" başlığı altında nefsin melekeleriyle ilgili ortaya koyduğu psikoloji şeması temel kavramları itibariyle İbn Sînâcı'dır (İḥyâʾ, III, 3-7). Bunun yanı sıra Gazzâlî'ye nisbet edilen Meʿâricü'l-ḳuds adlı eserin dayandığı psikoloji teorisiyle İbn Sînâ psikolojisi arasında tam bir paralellik söz konusudur (Naquib alAttas, s. 167, dipnot, 168). Eş'arî kelâm geleneğine bağlı olmakla beraber felsefî eserleri dikkat çekici olan Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ ve şerḥu ḳuvâhümâ (Tahran 1364 hş.) başlıklı müstakil bir eser yazarak psikolojiyi ahlâk ilminin temeli yapmaya çalıştığı bilinmektedir. Aslında İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ında billûrlaşmış olduğu gibi İslâm ahlâk ilmi geleneği başından itibaren psikoloji temelli bir gelişme seyri takip etmiş, huy, hazelem, erdem ve mutluluk teorisi nefsin gayri cismanîliği, melekeleri ve ölümsüzlüğü fikrine dayandırılmıştır (Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 9-11). Ancak ahlâk ilminin gelişimi esnasında Ebû Zeyd el-

Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi hekim-filozofların, belki de birbiriyle irtibatlı olarak ahlâkla temellendirilmiş bir "ruh sağlığı" kavramı geliştirmiş olmalarını özgün bir çaba şeklinde nitelemek gerekir (a.g.e., s. 141-146, 175-179). İbn Sînâ'nın Fahreddin er-Râzî ile birlikte ikinci büyük şârihi olan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de Aḫlâḳ-ı Nâṣırî adlı kitabında ortaya koyduğu psikoloji şemasının, kitabın uzun süren etkisine paralel olarak yaygınlık kazandığı tahmin edilebilir. Bu arada Selefî ekolün temsilcileri içinden ruh kavramını müstakil olarak ele alıp tahlil eden İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müellifler de çıkmıştır. Onun Kitâbü'r-Rûḥ'u kabir hayatı, uhrevî müeyyidenin mahiyeti gibi eskatolojik konuların yanı sıra ruh kavramı etrafında çeşitli düşünce akımları içinde gelişmiş metafizik ve psikoloji tartışmalarını dinî açıdan değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır.

Klasik Osmanlı ilim geleneğinde ilmü'n-nefsin müstakil bir disiplin olarak araştırılmasından çok tanım, kavram ve meseleleriyle metafizik disiplini, kelâm ilmi tartışmaları ve ahlâk teorisi çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Fâtih Sultan Mehmed döneminin Tehâfütü'l-felâsife tartışmaları bağlamında Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin insan ruhu hakkındaki tahlilleri felsefî bir çerçeveye sahiptir (Türker, s. 90-94, 103-105). Yine aynı dönemin matematik bilgini Ali Kuşçu'nun, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Osmanlı ilim geleneğinde çok etkili olmuş Tecrîdü'l-ʿaḳāʾid adlı eserine yazdığı şerhin "Rûhânî Cevherler" başlığını taşıyan dördüncü faslında nefis ve nefsin melekeleri konusuna geniş yer ayrılmıştır (II, 487-512; III, 2-40). Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adlı eserinde de (II, 461-485, 504-512) İbn Sînâcı nefis tanımından nebâtî, hayvânî ve insânî nefsin melekelerine, oradan insan nefsinin mücerred yani gayri cismanî olup olmadığına dair görüşlere kadar ilgili bahisler ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman devri Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlâk kitabı da İbn Sînâcı psikoloji modeline dayanmaktadır (Ahlâk-ı Alâî, s. 23-37). Aynı dönemde yaşayan Taşköprizâde Ahmed Efendi nefis bilgisini metafiziğin alt dalı kabul etmektedir. Onun saydığı tabii ilim disiplinleri arasında ilmü'n-nefs yoktur ve psikolojiyi zikretmesi gereken yerde ilm-i firâsetten (fizyognomi) söz etmektedir. Taşköprizâde, ayrıca nefsin melekeleri konusunu itidal kavramının icapları bakımından ahlâk ilminin konusu saymaktadır.

XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın ilk yarısında psikolojiye dair bazı

eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Bunlardan Yûsuf Kemal'in Gāyetü'l-beyân fi'l-hakīkati'l-insân yâhud İlm-i Ahvâl-i Rûh'u (İstanbul 1295), Hoca Tahsin'in Psiholoji yâhud İlm-i Rûh'u (İstanbul 1309) ve Ali İrfan Eğribozî'nin İlm-i Ahvâl-i Rûh adlı eseri (İstanbul 1327) çok iddialı sayılmasa da anlamlı girişimlerdir. Mehmet Şemsettin (Günaltay), Felsefe-i Ûlâ: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri (İstanbul 1339 r. / 1341, 1994) adlı eserinde ruh kavramını ilmî ve felsefî teoriler ışığında incelemiştir. Ayrıca Babanzâde Ahmed Naim'in George Fonsgrive'den tercüme ettiği Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs adlı kitap (İstanbul 1331), Mehmet Ali Ayni'nin E. Ribeau'dan Rûhiyat Dersleri (İstanbul 1331) ve Mehmet Emin'in (Erişirgil) Emile Boirac'tan tercüme ettiği Felsefe yâhud Hikmeti Nazariyye: İlm-i Ahvâl-i Ruh (İstanbul 1913) gibi eserler, Batı'da gelişen modern psikolojiyle kurulan sağlıklı temasların ilk örneklerindendir. Daha sonra Rûhiyâta Medhal (İstanbul 1339) ve Çocuk Rûhiyâtı (İstanbul 1339) gibi eserleriyle Mustafa Rahmi (Balaban), Felsefe Dersleri: Rûhiyât (İstanbul 1926) ve öteki eserleriyle Dârülfünun rûhiyat müderrisi Mustafa Şekip (Tunç) gibi şahsiyetler tarafından sürdürülen bu temasın telif ve tercüme şeklindeki örnekleri günümüze kadar devam etmiştir (1876-1928 dönemi Türkçe psikoloji bibl. için bk. Bilgin, s. 26-30).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Fi'n-Nefs (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1954, s. 3-7, 29-30; Themistius, An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima (nşr. M. C. Lyons), Thetford-Norfork 1973, s. 1-4; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, tür.yer.; Fârâbî, Felsefetü Arisṭoṭâlîs (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961, s. 114-132; a.mlf., İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 119; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 272-273, 311-312; İbn Sînâ, Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (a.mlf., Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 75; a.mlf., Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, tür.yer.; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 3-7; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 3; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 279; İbn Hallikân,

Vefeyât, V, 154; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, II, 461-485, 504-512; Ali Kuşçu, Şerhu't-Tecrîd (Şerḥu'l-Mevâḳıf içinde), II, 487-512; III, 2-40; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 317, 321, 325-326, 333, 406; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1242, s. 23-37; Fazlurrahman, Avicenna's Psychology, Oxford 1952, s. 107-108; Mubahat Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, s. 90-94, 103-105; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, I, 127; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 193-202; Nuri Bilgin, Başlangıcından Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası, İzmir 1988, s. 26-30; İlhan Kutluer, İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 647, s. 9-11, 141-146, 175-179; a.mlf., Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1998, s. 98-100; Ali Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 23; Naquib alAttas, Prolegomena to the Metaphysics of Islām, Kuala Lumpur 1995, s. 143-176.

İlhan Kutluer

İLMÜHABER

(علم و خبر)

Osmanlı bürokrasisinde bir belge türü.

Bir kararı bildirmek yahut bir husus hakkında bilgi vermek üzere bir daireden diğer daire veya dairelere yazılan belgedir. Tezkire gibi kalemler arası yazışmalardan olmakla beraber düzenleniş tarzı bakımından farklılık gösterir. İlmühaberlerde elkāb olmadığı gibi ekseriya bir irade, buyuruldu veya arzuhalden bahisle doğrudan doğruya konuya girilir. Yazılmasına sebep olan meseleye göre uzunluğu değişse de bitiş daima, "... işbu ilmühaber verildi" şeklinde olup sol altta tarih ve mühür bulunur. Sadrazamın buyuruldusu ve padişahın iradesiyle kesinleşen kanun ve nizamların ilgili kalemlere bildirilmesi ilmühaberlerle olurdu. Bu ilmühaberlerde önce böyle bir şeye ihtiyacın niçin duyulduğundan bahsedilir, sonra teklifin mahiyeti ve kimin tarafından yapıldığı belirtilerek durum tafsilâtıyla anlatılır; teklif bir mecliste konuşulup karara bağlanmışsa buna ve teklifin padişah tarafından onaylandığına da işaret edilirdi.

Bir kararın birden fazla yere bildirilmesi halinde çok defa diğer kalemlerin de adları zikredilmekle beraber ilmühaber gönderilecek yerlerin sayısının fazla olması durumunda adlarının teker teker yazılması yerine "diğer ilmühaberleri"nin verildiğine işaret olunmakla yetinilirdi. Alınan kararların malî yönünün bulunması halinde ait olduğu muhasebe kalemine kaydı yapıldıktan sonra ilgili kalemlere ilmühaberleri gönderilir, yeni karar eskisinin tashihini gerektiren bir husus ise buna da işaret edilirdi.

Memuriyete tayin bildiren ilmühaberler, bir veya birkaç kişi için tanzim edilirdi. Bu ilmühaberlerde bazan sadece padişahın iradesinden, bazan da sadrazamın buyuruldusu ve padişahın iradesinden bir arada bahsedilir ve tayin yapılan memuriyetin eski ve yeni sahiplerinin rütbe ve isimleri yazıldıktan sonra gönderilen kalemin ismine de yer verilirdi. Ferman, berat, mülknâme, buyuruldu yahut mektup ve tahrirat gibi belgelerin yazılması için de ait olduğu kaleme ilmühaber gönderilirdi. Bu ilmühaberlere bir

arzuhal, bir inhâ vb. den bahisle başlanır, konu açık bir şekilde anlatıldıktan sonra diğer ilmühaberler gibi bitirilirdi.

Bir kalemden diğer bir kaleme yazılan ilmühaberler çok ve çeşitlidir. Meselâ XIX. yüzyılda muhtelif memuriyetler için ayrı ayrı tesbit edilen nişanların memuriyet derecesi yükseldikçe, değişmesinden dolayı eskilerinin alınıp hazineye teslimi veya yeni tip nişanlarla değiştirilmesi dolayısıyla eskilerinin Darphâne-i Âmire'ye teslim edildiğini bildirmek üzere Dahiliye Kâtibi Odası'na bir ilmühaber verilirdi. Bu ilmühaberlerde doğrudan doğruya konuya girilir ve bu geri alınma işinin sadâret tezkiresiyle yapıldığı, sadrazamın buyuruldusundaki emir uyarınca eskisinin Darphâne'ye teslim edildiğini bildiren ilmühaber üzerine ilgili daireye bu ilmühaberin verildiği belirtilirdi. Bir diğer ilmühaber de cevap ilmühaberi denilen ve taşra ile merkez arasındaki süratli yazışmayı sağlamak üzere telgraf gönderilmesi yaygın hale geldikten sonra taşradan yollanan ve resmî olmayan telgraflarda, cevabının yine telgrafla alınabilmesi için cevabî telgrafın belli bir kelimeye kadar ücretinin gönderen tarafından ödendiğini gösteren belgedir.

Sonda ilmühaber tezkiresi ve ilmühaber kāimesi oldukları belirtilen belgelerin de tertip tarzı bakımından ilmühaberden farkı yoksa da ilmühaber kāimelerinin bir kısmında altta mühür bulunmaz, buna karşılık divan kalemlerinden çıkan diğer bazı belgelerde yazının ilk kelimesi üzerinde görülen "sahihtir" kelimesi vardır. Askerî olanlarda ise altta "sahh" mührü bulunur.

İlmühaberlerin uzunluklarına göre kullanılan kâğıtlar değişiktir. Kısa olanlar, son

devirlerde "müzekkirelik" denilen orta boy kâğıtlara yazılmışken uzunlarda büyük boy "takrirlik" kâğıt kullanılmış ve karnıyarık şeklinde, yani bir sayfaya iki sütun olarak kaleme alınmıştır.

Tanzimat'a kadar ilmühaberlerde çoğunlukla divanî yazı kullanılmış, daha sonra diğer belgelerde olduğu gibi rik'a tercih edilmiştir. Kâğıdın üst kenarına yakın yerinde basit "hüve" formülü bulunmakta, ilmühaberin uzunluğuna ve kullanılan kâğıdın büyüklüğüne göre değişmek üzere yazı,

üst kısımda 5-10 santimetrelik bir boşluk bırakılarak yazılmaktadır. Maliye ile ilgili ilmühaberlerin bazıları tertip tarzı bakımından maliye tezkirelerini hatırlatır ve tıpkı onlar gibi iki kısımdan meydana gelir. Siyâkatla yazılmış olan birinci kısım da iki parçadan ibaret olup ikinci parçada hesaplar bulunmaktadır.

İlmühaberlerin hangi kaleme verildiği hâtimede belirtildiği halde çoğunun ilk satırının üzerine sağ altsol üst istikametinde olmak üzere ve çoğunlukla kırmızı mürekkeple gönderildiği yer tekrar edilmiştir. İlmühaberlerin bir kısmının üzerinde başka herhangi bir işaret bulunmamasına karşılık bir kısmında "kayıd şüd" ibaresiyle kaydedildiği veya, "Defteri tashih olunmuştur" şeklinde kaydının düzeltildiği yahut ilgili kaleme hangi tarihte ulaştığı gibi şerhler görülmektedir. İlmühaberler, kalemler arasında bilgi vermek için düzenlenen belgeler olup tezkire veya kāimeler gibi sonda tarih ve mühür vardır. Elkāb bulunmayışı bakımından ise takrirleri hatırlatır. Belgenin sonunda ilmühaber olduğuna işaret edilmesi, cinsi hususunda tereddüt bırakmaz.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO; BA, A.DVN; BA, A. MKT; BA, UM ve BA, Cevdet-Dahiliye, Cevdet-Darbhane, Cevdet-Maliye ve Cevdet-Timar tasniflerindeki çeşitli belgeler; Mehmed Fuad, Usûl-i Kitâbet-i Resmiyye, İstanbul 1328, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 295-300.

Mübahat S. Kütükoğlu

İLTİFÂT

(الالتفات)

Bir ifadede sözün yönünü birden bire değiştirerek üslûp farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanat.

Sözlükte “insanın yüzünü etrafa çevirmesi” anlamına gelen iltifât kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bu mânada geçmektedir (Hûd 11/81; el-Hicr 15/65). Belâgat âlimlerinin anlama güzellik veren edebî sanatlardan saydığı iltifât, bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. Bu değişiklikler monotonluğu kırarak muhatabın ilgisini uyandırmak ve konunun önemine dikkat çekmek gibi amaçlarla yapılır.

İltifâtı ilk defa kullanan Asmaî’nin bu terimi önceki cümleye dönerek onu tamamlayıcı, noksanını telâfi edici ek bir cümle getirmek şeklinde anladığı verdiği örnekten anlaşılmaktadır (Hâtimî, I, 157; Ebû Hilâl el-Askerî, s. 438-439). Kudâme b. Ca‘fer, Hâtimî, Ebû Hilâl el-Askerî, Bâkıllânî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Hatîb et-Tebrîzî, Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî ve Reşîdüddin Vatvât da iltifâtı böyle yorumlamışlardır. Günümüzde belâgat kitaplarında yer aldığı şekliyle iltifât anlayışının çığırını Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile Ebû Ubeyde açmış, bu çizgi İbn Kuteybe ve Müberred tarafından devam ettirilmiştir. el-Bedî‘ adlı eseriyle edebî sanatlara dair ilk müstakil kitabı yazmış olan İbnü’l-Mu‘tez, iltifât konusunda bu iki anlayışa da yer vererek onu “söz sahibinin hitaptan ihbâra, ihbârdan hitaba vb. geçmesidir” diye tanımlamıştır.

Zemahşerî, Kur’ân-ı Kerîm’in hitap şekillerinden kabul ettiği ve “televvün hitabı” adını da verdiği iltifât sanatına çeşitli âyetlerin tefsiri münasebetiyle temas etmiştir. İltifâtın meânî, beyân ve bedî‘ ilimleriyle ilgisine dikkat çeken Sekkâkî, Araplar’ın konuklarına çeşitli yemekler ikram etmekten hoşlandıkları gibi muhataplarına sözlerini değişik ifadelerle sunma alışkanlığına da sahip olduklarını, Kur’an’da birçok ince iltifât örneği bulunduğunu, bunları ancak usta ediplerin sezebileceğini söyler (Miftâḥu’l-

ʿulûm, s. 199-205). Hatîb el-Kazvînî, Tâceddin es-Sübkî, Teftâzânî, Süyûtî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Süleyman el-Mağribî gibi âlimler, Sekkâkî'nin takipçisi olarak iltifâta meânî ilmi konuları arasında yer vermişlerdir. el-Meṡelü's-sâʾir adlı eserinde (II, 167-186) iltifâta geniş yer ayıran Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'yi iltifâtı tek amaç ve yarara hasrettiği için eleştirmiş, iltifâtın yerine göre değişen sayısız yarar ve incelikleri bulunduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî iltifâtı eserinin hurûc, tahallus, idmâc, tecrîd, istitrâd gibi edebî sanatları kapsayan bölümünde ele almıştır. Eski Arap şiirinde de iltifât sanatının çeşitli örneklerine rastlanmaktadır. Nitekim Zemahşerî, iltifâtın Câhiliye Arapları'nın bir anlatım tarzı olduğunu söyleyerek İmruülkays'ın beyitlerinden örnekler vermiştir (el-Keşşâf, I, 62-64).

Başlıca iltifât türleri şunlardır: 1. Gāibden hitaba geçiş. Kendisinden üçüncü şahıs olarak söz edilen kimseden ifadenin devamında ikinci şahıs olarak bahsedilmeye geçilmesidir. Fâtiha sûresinde (1-4) Allah'a hamd edilip Allah'ın sıfatlarından söz edilirken üçüncü şahıs ve hikâye üslûbu ile devam eden söz, Allah'a ibadet kısmına gelince birden değiştirilerek Allah'a hitap şeklinde anlatıma dönüştürülmüştür. Bu değişikliğin sebebi, Allah'a yapılan sözlü ve fiilî taat nevilerini kendinde toplayan en mükemmel saygı tarzı olan ibadetin şanına tâzim ve önemine dikkat çekmek, Allah'ın karşısında ve O'nu görüyormuş gibi huşû içinde ibadet yapmanın önemini vurgulamaktır. Sadece sözlü tâzim olan hamdin derecesi ibadetin derecesinden düşük olduğu için hamdin anlatımında üçüncü şahıs ve hikâye üslûbuyla yetinilmiştir. Dua ve isteklere vesile durumundaki ibadetin ardından gelen

yardım ve hidâyet taleplerinin gıyaben değil hitaben (yüz yüze) yapılması uygun düştüğü için onlarda da hitap üslûbu sürdürülmüştür. 2. Gāibden mütekellime geçiş. Üçüncü şahıs olarak söz edilmeye başlanan kimseden daha sonra birinci şahıs olarak bahsedilmeye geçilmesidir. Aşağıdaki âyette bunun bir örneği görülmektedir: "Sonra buhar halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye isteyerek veya istemeyerek gelin dedi. İkisi de isteyerek geldik dediler. Böylece onları yedi gök olarak iki günde var etti ve her göğe görevini vahyetti. Biz dünya semasını kandillerle donattık, onu bozulmaktan koruduk. İşte bu o azîz ve alîm olan Allah'ın takdiridir" (Fussılet 41/11-12). Burada anlatım hikâye üslûbu ile devam ederken

yıldızlar konusundaki yanlış inanca dikkat çekmek üzere onların Allah'ın yaratığı olduğunu belirten kısımda sözün akışı değiştirilerek fiil, Allah'ın zâtına isnad ile "donattık" şeklinde mütekellim sîgasına dönüşmüştür. 3. Muhataptan gāibe geçiş. İkinci şahıs olarak söz edilen kimseden ifadenin devamında üçüncü şahıs olarak bahsedilmesidir. Şu âyette de bu türün bir örneği görülmektedir: "Doğrusu tevhid dini olan Müslümanlık bir tek din olarak sizin dininizdir ve ben de sizin rabbinizim; artık bana kulluk edin. Fakat onlar din konusunda aralarında bölüklere ayrıldılar, hepsi bize dönecektir" (el-Enbiyâ 21/92-93). Âyetin başında hak dinin ve hak mâbudun tek olduğu gerçeği hitap üslûbu ile hatırlatıldıktan sonra onların din konusunda bölünmüş hallerini peygamberlere ve başkalarına haber verip kınayan ve onları da kınamaya çağıran kimselerin tavrını sergilemek üzere gāib sîgasına ve hikâye (ihbâr) üslûbuna dönülmüştür. 4. Mütekellimden gāibe geçiş. Birinci şahısla başlayan sözün üçüncü şahsa dönüşmesidir. "Tâ Hâ. Biz sana Kur'an'ı sıkıntı çekesin diye indirmedik. O, yeri ve yüksek semaları yaratan tarafından indirilmiştir" (Tâhâ 20/1-4) meâlindeki âyetlerde çoğul birinci şahısla başlayan sözün akışına göre, "Bizim tarafımızdan indirilmiştir" denecek yerde, "Yeri ve yüksek gökleri yaratan tarafından indirilmiştir" şeklinde üçüncü şahısla hikâye üslûbuna geçilmiştir. 5. Mütekellimden muhataba geçiş. Bir kimseden birinci şahıs olarak söz edilirken ikinci şahıs olarak bahsedilmeye geçilmesidir: "Beni yaratana niçin ibadet etmeyeyim! Ve siz ona döndürüleceksiniz" (Yâsîn 36/22). Âyetin, "Sizi yaratana niçin ibadet etmezsiniz; ona döndürüleceğinize göre" şeklinde hitap üslûbuyla olacak yerde ilk kısımda birinci şahısla ifade ederek nasihatte içtenliğini göstermek, kendi nefsi için istediğini onlar için de arzuladığını belirtmek üzere sözü kendi üzerinden sarfetmiştir. Gerçekte bu sözü söyleyenin amacı müşrik kavme nasihattir. Nasihatte muhataplar amaçlanmamış olsaydı âyetin devamı, "Ona döndürüleceğime göre ben niçin ona ibadet etmeyeyim" şeklinde olması gerekirdi. Bu tür ta'riz üslûbu öğütlerde daha etkileyici bir anlatım tarzıdır (Zemahşerî, III, 319). Ayrıca âyette iltifâtın yanında bir îcâz türü olan ihtibâk sanatı da söz konusudur. 6. Mâziden muzâriye geçiş. Geçmiş zaman kipiyle başlayan sözün şimdiki zamanla devam etmesidir. Bu değişiklikle fiilin önemine, ilginçliğine dikkat çekme ve süreklilik arzettiğine işaret etmenin yanında mâziden (hikâye ve rivayet anlatımından) hale geçmek suretiyle anlatıma canlılık verilmiş, dinleyicinin ilgisi çekilmiş olur: "Onlar ki küfre saplandılar ve Allah'ın yolundan -insanları- çevirmektedirler" (el-

Hac 22/25). Âyette onların küfür ve inkârlarının sabit, kararlı, saplantılı ve değişmez olduğu mâzi kipiyle belirtildikten sonra insanları hak yoldan saptırmalarının sürekli biçimde tekrarlanan ve yenilenen bir eylem olduğunu anlatmak üzere ifade süreklilik bildiren muzâri sîgasına dönüşmüştür. 7. Muzâriden mâziye geçiş. Şimdiki zamanla gelecek zamanı içeren muzâri kipiyle başlayan sözün bir yerinde anlatımın mâzi kipine dönüşmesidir. Gelecekteki bir fiilin mâzi kipiyle ifadesi onun olmuş bitmiş gibi kesinliğini, önemini veya zaman bakımından önceliğini anlatır: “O gün sûra üfürülecek. Artık göklerde ve yerdeki kimseleri korku sarmıştır” (en-Neml 27/87). Burada “korku saracaktır” yerine “korku sarmıştır” ifadesinin yer alması bunun kesin bir gerçek olduğunu vurgulamak içindir. 8. Mâziden emre geçiş. “De ki: Rabbim adaleti ve her mescidde -her namaz vaktinde- yüzlerinizi kıbleye doğrultup O’na ihlâslı bir şekilde ibadet edin diye emretti” (el-A‘râf 7/29) meâlindeki âyette anlatım, namaz ve ibadetin önemine dikkat çekmek üzere mâziden emre dönüştürülmüştür.

İbn Vehb, Ebû Ali et-Tenûhî ve Şerefeddin et-Tîbî gibi belâgat âlimlerine göre müfret, tesniye ve cemi sîgaları arasındaki geçişler de iltifâttan sayılmıştır. İsâmüddin el-İsferâyînî, müzekker lafızla dile getirilen bir mânayı sözün devamında müennes lafızla veya aksiyle ifadeyi de iltifât türleri arasına dahil etmiştir.

Türk edebiyatında da kullanılan iltifât heyecana bağlı sanatlardan biridir. Belli bir hitap ve tertip içinde devam eden söz, şair veya yazarın duyduğu bir heyecan sebebiyle birden bire bazan akla gelmesi zor, konuyla ilgisi az bir şekilde yön değiştirip çarpıcı bir ifade haline dönüşerek etkisini arttırır. Bundan dolayı lafızdan çok mânaya ait kabul edilen bu sanatın umumiyetle manzum örneklerde kendini göstermesi Türk edebiyatına ait bir özellik sayılabilir. İltifâtın her çeşidine ait manzum örnekler arasında (Bilgegil, s. 242-249) İstiklâl Marşı’nın ayrı bir yeri vardır. Şiirin tamamı, hitabı hikâye ve tasvirin takip ettiği, fiillerin geçmiş zamandan gelecek zamana çeşitli kiplere yöneldiği, iltifât sanatının başarılı uygulamalarına ait üslûp hususiyetleri taşıyan bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1955, I, 60,195, 460; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1955, I, 11, 252, 273; II, 139; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek v.dğr.), Kahire 1355/1936, II, 729; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 152-153; İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî), Bağdad 1387/1967, s. 152; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 150-153; Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 157; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 438-440; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 636-641; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 62-64; II, 529; III, 319, 501, 541; Fahreddîn er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 287-288; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 199-205, 429; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Meṡelü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1939, II, 167-186; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr (Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 123-126; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 157-162; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 284-288; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 130-136; Bikāî, Naẓmü'd-dürer, Haydarâbâd 1402/1981, XVI, 2; XVIII, 281; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 63; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 242-249.

İsmail Durmuş

İLTİKĀÜ'l-HÂTIREYN

(bk. TEVÂRÜD).

İLTİMAS

(الالتماس)

Adam kayırma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “el sürme, dokunma” anlamındaki lems kökünden masdar olup “istemek, aramak” mânasına gelen iltimâs Türkçe’de “haksız yere adam kayırma, birine arka çıkma, ona ayrıcalık tanıma” anlamlarında kullanılmaktadır. Arapça’da ise şefâat, îsâr, tafdîl gibi kelimeler bu anlamda da kullanılır.

İltimas, genel olarak dinlerin ve hukuk sistemlerinin adalet anlayışı ile bağdaşmayan bir davranış olup dinî metinlerde ve hukuk sistemlerinde bu tür davranışları önlemeye yönelik bazı hükümler bulunmaktadır. Meselâ Tevrat’ta iki kadınla evli olan bir adamın daha çok sevdiği ikinci karısının çocuklarına iltimas etmesinin yasaklandığı belirtilir (Tesniye, 21/15-17).

Kur’ân-ı Kerîm’de iltimas kelimesi bir âyette sözlük anlamıyla geçer (el-Hadîd 57/13). Bununla birlikte hak, adalet, dürüstlük gibi ahlâkî konulara dair pek çok âyet iltimas yasağını da kapsar. Ayrıca “insanların belli bir amaca ulaşmak için birbirlerine aracı olmaları” anlamına gelen şefaat kelimesi Kur’an’da “şefâat-i hasene” ve “şefâat-i seyyie” şeklinde ikiye ayrılmış olup (en-Nisâ 4/85) şefâat-i seyyie Türkçe’deki iltimması ifade etmektedir. Yargı işlerinde yakınlara iltimasta bulunma, zengin-fakir ayırımı yapma ve duygusal davranıp adaletten ayrılma yasaklanırken kişinin kendisi, ana babası ve yakın akrabası aleyhine de olsa şahitlik ederken doğruluktan sapmaması emredilir (en-Nisâ 4/135).

İltimas kelimesi çok sayıda hadiste yine sözlük anlamında kullanılmışsa da (Wensinck, el-Muʿcem, “lms” md.) başka ifadelerle iltiması yasaklayan hadisler de vardır. Meselâ bazı sahâbîlerin, Benî Mahzûm’dan hırsızlık yapan bir kadına asaleti dolayısıyla had uygulanmaması konusunda ricada bulunması için Üsâme b. Zeyd’i kendisine göndermelerine üzülen Hz. Peygamber, suç işlemesi halinde kızı Fâtıma’yı bile cezalandırmakta

tereddüt etmeyeceğini, önceki milletlerin ceza uygulamasında zengin ve asille zayıf, fakir ve aşağı tabakadan olanlar arasında ayırım yapmaları yüzünden helâk olduklarını belirtmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54, “Ḥudûd”, 11, 12; Müslim, “Ḥudûd”, 8-9). Bu hadiste Üsâme’nin aracılığı şefaat kelimesiyle ifade edilir. İslâm adliye tarihi, kararlarında iltimasa yer vermeyen kadıların menkıbeleriyle doludur. Bunlardan biri olan Kādî Şüreyh’in Hz. Ali ile bir yahudiyi muhâkeme etmesi meşhurdur. Kadı halifeye makamından dolayı iltimas etmediği gibi oğlu Hasan’ın babası lehine şehâdetini de kabul etmemiştir (Süyûtî, s. 184). İltimas yalnız müslümanlara değil İslâm devletinde yaşayan zimmîlere de yasaklanmıştır. Hz. Peygamber, Medine yahudilerinin eşrafı arasında yaygın olan zinaya onların kendi hukuklarına göre had uygulamaktan kaçınmalarını onaylamamıştır (Müslim, “Ḥudûd”, 28).

Kur’ân-ı Kerîm, “emanet” olarak nitelediği görevlerin ehil olanlara verilmesini ve insanlar arasında adaletle davranılmasını emrederken (en-Nisâ 4/58) aynı zamanda vazife taksiminde iltiması onaylamayan genel bir ilke ortaya koymuştur. Hz. Peygamber görev dağıtımı sırasında talepten ziyade liyakat aramış, kendisinden sonra adam kayırma işinin görüleceğini bildirerek bu gelişmeler karşısında sabırlı olunmasını öğütlemiştir (Buhârî, “Fiten”, 2, “Aḥkâm”, 7, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 8; Müslim, “İmâre”, 14, 48). Bir hadiste de, “İş ehli olmayana verildiğinde kıyameti bekle” denilerek iltimas kıyamet alâmeti olarak zikredilmiştir (Buhârî, “ʿİlim”, 2). Özellikle devlet yönetimine dair siyâsetnâme türü kitaplarda Kur’an ve Sünnet’te esasları konulan liyakat ve adalet ilkelerine geniş yer verilirken aynı zamanda iltimas da reddedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “lms” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “lms” md.; Buhârî, “ʿİlim”, 2, “Enbiyâʾ”, 54, “Ḥudûd”, 11, 12, “Fiten”, 2, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 8, “Aḥkâm”, 7; Müslim, “Ḥudûd”, 8-9, 28, “İmâre”, 14, 48; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 4; Nesâî, “Sâriḳ”, 6; Mâverdî, Naṣîḥatü’l-mülûk (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır), Küveyt 1403/1983, s. 176-177, 180, 186-191, 202-203;

İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü’l-mülûk (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, s. 211-212, 228, 249, 255, 461, 533-534, 554-555, 560-562, 569-572; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 184.

Nebi Bozkurt

İLTİZAM

(الالتزام)

Bir lafzın, zihin tarafından konusuyla bağlantılı görülen başka bir varlık ve mânaya delâlet etmesi anlamında mantık terimi

(bk. DELÂLET). <

İLTİZAM

(bk. LÜZÛM-ı MÂ LÂ YELZEM).

İLTİZAM

(التزام)

Osmanlılar'da devlete ait vergi gelirinin özel bir şahsa verilmesini ifade eden bir terim.

Lüzûm kökünden türeyen iltizâm sözlükte "gerekli sayma, üzerine alma, bir tarafı tutma" gibi anlamlara gelir. Terim olarak "özel bir şahsın devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplamayı belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması" demektir. Bu işi yapan kişiye mültezim denir. İltizamla eş anlamlı olarak deruhde, tevcih, füruht, ihâle ve taahhüd tabirleri de kullanılmıştır. Günümüzün deyimiyle vergilendirmenin bir tür özelleştirilmesi şeklinde nitelenebilecek olan iltizam, ziraî toplumun hâkim olduğu dönemin yaygın bir uygulaması şeklinde İlkçağ'dan XX. yüzyılın başlarına kadar dünyanın pek çok ülkesinde kullanılmış bir vergilendirme metodudur.

Devlet için vergilendirmenin başlıca iki yolu vardır. Bunlardan biri, günümüzde hemen her devlette olduğu gibi maaşlı memur kadroları ile vergilendirme yapılması, diğeri ise vergilendirme görevinin özel teşebbüs gibi hareket eden kişilere belirli şartlarda devredilmesidir. Bu iki metot, vergilendirmede devletin kullanabileceği mekanizmaların iki ideal şematik kutbudur. Uygulamada bu iki kutup arasında değişik şekiller her zaman için mevcut olmuştur. Osmanlılar, emanet ve iltizam usulleri diye adlandırdıkları bu metotların her ikisini de kullanmışlardır. Ancak başlangıçtan itibaren iltizamı emanete tercih etmişler ve bu tercihlerini XIX. yüzyılın ortalarına kadar pek değiştirmemişlerdir. Tanzimat'tan itibaren tercih istikameti emanetin lehine değişmekle birlikte iltizam tam olarak tasfiye edilemeden imparatorluğun sonuna kadar varlığını korumuş ve Osmanlı sisteminin yaşıtı sayılabilecek nâdir kurumlardan biri olma niteliğini kazanmıştır.

İltizamı, uzun tarihi boyunca geçirdiği çeşitli değişmelerin içinde ortaya çıkan temel unsurlarını ayıklayarak genel bir model halinde şöyle

tanımlamak mümkündür: Devletin, genellikle belirli bir mekânla sınırlı kanunî ve / veya şer‘î vergi unsurlarından oluşan bir demeti ifade

eden mukātaa birimlerini vergilendirmeyi rekabete açık, ekseriya müzayede ile tesbit edilen ve bir bölümü peşin ödenmesi istenen belirli bir yıllık bedel karşılığında, sınırlı bir süre (tahvil) için kârı ve zararı kendine ait olmak üzere kabul edecek mültezimlere güvenilir bir kefaletle devretmesidir. Mültezimlerin bir sosyal grup olarak kimlikleri, aralarındaki rekabetin derecesi ve niteliği, kefillerle ilişkileri, vergilendirme hakkının süresi, ödenecek bedellerin ve peşinlerinin tesbiti ve ödeme şekilleri bakımından iltizam sektörü, uzun tarihi boyunca büyük değişmelere sahne olmakla birlikte bu modelin temel unsurları, yani sınırlı sürelerle rekabet içinde belirlenen ve bir bölümü peşin ödenmesi gereken bir yıllık bedel ve kefaletten oluşan iskeleti değişmeden kalmıştır.

Rekabet bazan açık ve net, bazan dolaylı ve görünmez kalmış, fakat daima mevcut olmuştur. İltizamda her zaman tek bir şahıs olarak veya ortaklık halinde faaliyet gösteren bir mültezim vardır. Mültezim sivil sektörden, reâyâ, hatta yabancı yahut askerî zümre mensubu olabilir. İltizamda bir peşin ödeme de az veya çok daima vardır; hazinenin ihtiyacına ve mültezimlerin rekabet gücüne göre miktarları yahut iltizam bedeline oranları değişmekle birlikte her zaman için bir peşin ödeme söz konusudur. İltizamda süreler uzayıp kısalmış, fiilen birkaç günden on-on beş yıla, hatta mültezimin ölümüne kadar birçok değişmeye uğramışsa da daima sınırlı kalmıştır. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “ebedî” kaydı ile (bervech-i teb‘îd), verilenlerde, daha sonra XVIII. yüzyılda kaydıhayat şartı ile verilen mâlikâne türü iltizamlarda da belirli veya belirsiz, fakat her zaman için sınırlı ve sonlu kalan bir süre söz konusudur. Mirasla intikal yok denecek kadar azdır. Modelin önemli bir unsuru da kefalettir. Başlangıçta her mültezim, büyük çoğunluğu mukātaanın bulunduğu bölgede yerleşmiş küçük sermaye sahiplerinden oluşan bir kefil grubuna dayanıyordu. Aynı kefilin başka mukātaa veya mültezime destek vermesine müsaade edilmezdi. XV ve XVI. yüzyılların bu tam şekillenmemiş olan kefiller topluluğu giderek uzmanlaşan ve büyük merkezlerde, özellikle İstanbul’da yoğunlaşan bir kredi kurumu halinde örgütlenmiş sarraflara dönüştü. Bu değişim, XVIII. yüzyıldan itibaren zamanla açıklık kazanan bir şekilde müşahede edilmektedir. Kredi veren durumundaki kefiller iltizam

kârlarından her zaman açık veya gizli bir pay da alıyorlardı. Bu payların niteliği, XVIII. yüzyıldan itibaren sarraflarda toplanan süreç içinde oldukça açık biçimde takip edilebilmektedir.

İltizamın Osmanlı dünyasında ne zaman başladığı tam olarak bilinmemektedir. Uygulamasına ait ilk örnekler XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülür. Ancak bu örnekler dikkatle incelendiği zaman oldukça gelişmiş ve yerleşmiş terminoloji ve mekanizmaları ile çok daha önceden başlamış olduğuna hükmedilebilir.

İltizam metodu, XVI. yüzyılın başlarından itibaren hızlı bir genişleme eğilimi içinde görünür. Bu dönemde iltizam metoduna ait modelin taşıdığı temel özellikleri şöyle özetlemek mümkündür: Maliyenin binlerce mukātaadan oluşan vergi kalemleri yalnız İstanbul'da değil, aynı zamanda her mukātaanın bulunduğu bölgede sürekli bir rekabet içinde tutulan taliplerin kadıya yahut mahallin en büyük maliye yetkilisine (defterdar, muhassıl vb.) yaptıkları başvuru ile muamele başlardı. Aday bu başvuruda ödeyeceği meblağı, ne kadarını peşin ödeyeceğini, kefillerine ait liste ile her bir kefilin taahhüt ettiği meblağı ve kabulünü istediği diğer şartları belirtirdi. En uygun şartlarda en yüksek meblağı teklif eden adayın vergilendirmeyi başarabilecek ve teklif ettiği meblağı ödemeye yeterli malî gücü olduğunu belirledikten sonra, kadı kefillerin taahhüt ettiği kefalet meblağını ödeme gücüne sahip olup olmadıklarını anlamak üzere evlerine kadar giderek bizzat müşahede edip güvenilir şahitlerin de ifadeleriyle kaydettikten sonra arz tezkiresini hazırlar ve merkeze yollardı. İstanbul'da da gerekli inceleme yapılarak teklif kabule şayan görülürse iltizam mukavelesi oluşmuş sayılır ve bütün bu verileri ihtiva eden bir berat hazırlanarak gönderilirdi. Ardından mültezim vergilendirme işine başlayabilirdi. Bu dönemde iltizama reâyâ veya askerî, müslüman yahut gayri müslim, yerli veya yabancı herkes katılabilirdi. Mukavele tahvil denilen ekseriya üç yıllık bir süre için yapılırdı. Ancak çok defa birkaç tahvil için dokuz hatta on iki yıla kadar uzayan süreyi kapsayabilir ve bu husus verilen beratta açıkça belirtilirdi. Fakat devlet, harcamalarını normal olarak yıllık periyotlarla yaptığı için mültezimin de mukavelede belirlenen süre ne olursa olsun her yıl için "kıstelyevm" adı verilen, yani sürenin bütünü için belirlenen meblağdan her bir yıla isabet eden kısmının ayrı ayrı hesabını kapatması gerekirdi. Mültezim, ödeyeceği meblağın bir yıllığına

isabet eden kısmının genellikle % 5 ile 50'si arasında değişen bir bölümünü bir nevi kefalet akçesi niteliğinde hazineye peşin olarak öderdi. Peşin yatırılan bu meblağ, yıllık kıstelyevm muhasebelerinde mukavelenin son yılında hesaba katılmak üzere hazinede bekletilirdi. Bu ise mültezimin hazineye verdiği bir nevi faizsiz kredi demekti. Asgari üç yıldan başlayarak dokuz, hatta on iki yıla kadar uzayabilen süre için yapılan mukavelede tarafların uyması bakımından tam bir simetri mevcut değildi. Devlet, vergilendirici niteliğine uygun olarak müzayedeyi sürekli açık tutardı. Talipler daha yüksek bir meblağ teklifiyle mahallinde yahut İstanbul'da her zaman için başvurabilirlerdi. Daha yüksek teklifi aldığı anda hazine mukaveleyi hemen değiştirme hakkına sahipti. Eski mültezim bu yeni meblağı kabul ederse mukavele yine onun üzerinde kalmak şartıyla yenilenirdi; kabul etmediği takdirde ise tahvil bozulur ve mukātaa yeni talibe devredilirdi. Eski mültezim ne kadar vergilendirme yapmışsa o süreye ait kıstelyevm hesabı yapılırdı. Tahvili fiilen bittiği için yatırmış olduğu peşin de bu hesabın içinde yer alır, eğer kıstelyevmi aşıyorsa fazlası mültezime iade edilirdi.

Nazarî olarak üç ile on iki yıl arasında tasarlanan mukavele süreleri XVI. yüzyıl boyunca fiilen çok daha kısa olarak gerçekleşti. Toplumun bütün kesimlerine açık tutulan yoğun rekabet ortamında mukavele süreleri kısalırken iltizam bedelleri de tırmanarak yükseldi ve iltizam sektörü hızla genişledi. Bu rekabet ortamında emanet usulü de silinme derecesinde daraldı. Bu tarihlerden itibaren XIX. yüzyılın ortalarına kadar emanet usulü giderek çok nâdir hallerde, ya ilk defa tesis edilen bir mukātaa için müzayedeye esas alınacak gelir kapasitesini belirlemek gerektiği veya iltizamla almaya istekli ve gereken düzeyde meblağı ödemeye razı mültezimler bulunamadığı yahut da iltizama verildiği halde mukavele süresi içinde fevkalâde değişmeler sonucu mukātaanın gelirinde büyük ölçüde azalma beklendiği için mültezimin işi bırakmak zorunda kaldığı durumlarda geçici olarak başvurulan istisnaî bir metot haline gelmeye başladı. Emanet usulünün iltizamla rekabet edemediği için ortadan kalktığı muhakkaktır. Zira iltizam,

emanetle kıyaslanmayacak kadar az masraf ve küçük bir bürokratik kadro ile âzami vergilendirme imkânı sağlıyordu. Vergilendirmenin maliyeti, yalnız devlet açısından değil ekonomi açısından da emanete oranla

hissedilir ölçüde düşük görünüyordu. Riski yüklenerek kârı ve zararı kendine ait olacak bir vergilendirmede mümkün olduğu kadar az harcama ile âzami geliri elde etme düşüncesiyle hareket eden mültezimin bu işi, maaşla görevlendirilmiş olan memur eminlerden daha etkili şekilde başaracağına ve ekonomi üzerine, aynı vergi hacmine ulaşmak için emanete göre çok daha düşük bir kaynak yükü bindireceğine şüphe yoktur. Kısacası vergilendirmenin hem malî hem de iktisadî maliyeti bakımından emanet usulünden daha verimli ve etkin olduğunu tecrübe ile gördükleri için Osmanlı otoriteleri başlangıçtan beri iltizamı tercih ettiler ve sahasını giderek genişlettiler.

Bununla birlikte iltizam usulü devletle ekonomi arasındaki malî bağlantıyı kurma mekanizması olarak her ikisinin aleyhine olabilecek potansiyel eğilimleri de içinde taşıyordu. Uzun tarihi boyunca iltizam usulünün hem teknik organizasyon şekli hem de sosyal kompozisyonu bakımından gösterdiği değişme, bu eğilimlerle ona karşı alınan çeşitli önlemlerin ve karşı eğilimlerin bir bileşkesidir. İltizamın ekonomi ve / veya devlet maliyesi aleyhine işlemesini önlemeye mâtuf mücadelelerin hiçbiri onun yerine rakibi olan emaneti ikame etmemiş, yine iltizamın değişik şekillerine vücut vermekle sonuçlanmıştır. Çünkü iltizam usulünün, çağın iktisadî şartları içinde verimlilikten de önemli maliye için devlet gelirlerini mevsimlik, hatta konjonktürel dalgalanmalardan koruyarak önceden görme imkânı sağlamak gibi vazgeçilmez avantajları da mevcuttu. Bir yandan bu avantajlarından artan ölçüde yararlanma, öte yandan tehlike ve sakıncalarından mümkün olduğu kadar korunma doğrultusunda bazan birbirine zıt, bazan da birbirini tamamlayan tedbir ve mücadelelerin kompleks yumağı, iltizam usulünün asırlar süren değişmelerden geçmesinin temel dinamizmini oluşturmuştur.

Vergi gelirlerinin hazineye intikal edecek bölümün belirlenmesi üzerindeki mücadele ve tedbirler bu değişmeyi etkileyen faktörlerin başında yer alır. Bu bölümün âzamiye çıkarılması maliyenin motiflerinin de başındadır. Mültezimler arası rekabet ne kadar iyi işlerse hazineye intikal eden bölüm de o derecede yüksek olur. Rekabetin işleme derecesini iltizam bedellerinin zaman içindeki seyri kısmen yansıtır. XV ve XVI. yüzyıllara ait rakamlar rekabetin az çok iyi işlediğini düşündürecek niteliktedir. Fakat aynı rakamlar, XVII. yüzyıldan itibaren giderek donmaya doğru bir seyir içine

girer. Rekabetin azalmış olduğunu düşündüren bu durgun görüntünün arkasında müşahede edilen ilk manzara, iltizamların yavaş yavaş askerî zümre mensuplarının eline geçmiş bulunmasıdır. Askerî zümrenin XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlanan çoğalması artan masraflar ve bütçe açıklarını beraberinde getirmiştir. Bütçe açıklarının başlıca etkisi, bu dönemde bilinen enflasyona göre düşük kalmış bulunan maaşların zamanında ve tam olarak ödenememesinde kendini gösteriyordu. Sayısı artan askerî zümre mensuplarının, reel olarak düşük kalan maaşlarını zamanında ve tam olarak alamama tehlikesiyle karşılaştıklarında yaptıkları işler arasında (esnaflık ve ticarete girme, isyan etme vb. dışında) iltizam sektörüne yoğun şekilde girmeleri çok belirgindir. Devlet de buna karşı koymak yerine bir tehlikeden kurtulmayı sağlayacağı için yardımcı olmuştur.

Askerî zümre mensupları başlangıçtan beri iltizam sektöründe çoğunlukta idiler. Ancak XVI. yüzyılın sonlarından itibaren maaşlarını zamanında ve tam olarak alabilmeyi garanti etme motifiyle iltizam sektörüne daha büyük çapta yönelmeleri bu sayıyı hızla arttırdı. Sektörün tamamıyla askerî zümre mensuplarına inhisar etmeye başlaması XVII. yüzyılın başlarından itibaren giderek hızlandı ve süreç 1060'larda (1650) aşağı yukarı tamamlandı. İltizam sektöründe daha önce sayıları az olmayan gayri müslimlerin XVII. yüzyılın ortalarından sonra hemen hemen silinmeye başlaması bu sürecin bir sonucudur.

İltizam sektörüne askerî zümre mensupları bütünüyle hâkim oluncaya kadar aralarındaki rekabet mukātaa iltizam bedellerinde az çok artışlara yol açıyordu. Hâkimiyetin tamamlandığı 1060'lardan (1650) sonra mukātaa iltizam bedelleri, belki de iktisadî kapasite sınırına varmasının da etkisiyle yavaş yavaş donmaya başladı. Aynı yıllarda sayıları artmakta olan askerler arasında rekabetin yönleri de değişti. Birinci değişme, maaşlarını hazineye terketme karşılığında mukātaa iltizamlarını almaya yönelmeleridir. "Hazînemânde" olarak bilinen bu süreç XVII. yüzyılın ilk yarısında başladı ve ikinci yarısında hızlandı. Mukātaaların değişmez görünen bedelleri, iltizamı almak için feda edilen yıllık maaş miktarında fiilen arttırılmış oluyordu. Bu süreç sayesinde devlet, daha önce mültezimlere intikal etmekte olan kârların bir bölümünü maaş ödemelerinden sağlanan tasarruf şeklinde hazineye transfer etmiş oluyordu. Bu husus, XVII. yüzyılın başı ile

sonları arasında bütçe rakamlarının pek değişmemiş görünmesinin buzdağı gibi arkasında sakladığı bir süreçtir. Rekabetin değişen diğer yönü ise iltizam peşinlerinin yükseltilmesidir. Bu peşinler mültezimlerden alınan kısa vadeli iç borç demekti ve donmuş görünen iltizam bedellerini bu borcun ödenmesi söz konusu olmayan faizi oranında yükseltmiş oluyordu.

Bu iki yönde yoğunlaşan rekabet sayesinde devlet vergilerden hazineye intikal eden bölümü arttırmaya çalışıyordu. Fakat hazinenin payı arttıkça iltizam sektörü de ekonomiden aldığı payı arttırma eğilimindeydi. Askerî zümrenin giderek büyüyen gövdesi ve sertleşen rekabetiyle hâkim olmaya çalıştığı iltizam sektörünün ekonomide yarattığı tahripçi etkilerini azaltmak üzere alınan tedbirler, XVII. yüzyılın sonlarına doğru mukātaa iltizamlarında yeni bir sistem değişmesini beraberinde getirdi.

XVII. yüzyılın sonlarından XIX. yüzyılın ortalarına kadar iltizamda denemeye girişilen yeni sistem mâlikânedir. Bu sistemde iltizamlar o zamana kadar kaydedilen sürelerin en uzunu ile, kaydıhayat şartı ile veriliyordu. Bir mukātaanın iltizamını mâlikâne olarak alan kişi hayatta kaldığı süre boyunca onu elinde bulundurma hakkını da almış oluyordu. Haklarını belirten beratı aldıktan sonra hazineye ve mükelleflere karşı herhangi bir kanunsuzluk yapmadıkça mâlikânesinin elinden alınması söz konusu değildi. Bu ise XVI-XVII. yüzyıllardaki uygulamalardan çok farklı bir garanti getiriyordu. Vade bakımından olduğu kadar rekabet ve peşin şartları bakımından da daha önceki iltizamdan çok farklı özellikleri vardı. Rekabet sıkı bir takip ve kontrol altında etkin şekilde işletiliyordu. Mültezim mâlikâne olarak satın aldığı vergi kaynağı için hazineye, önceden belirlenmiş ve yıldan yıla değişmeyeceği garanti edilmiş sabit bir yıllık vergiyi ödemekle yükümlü olacaktı. Sistem bunu, vergilendirilen kaynakların üretim kapasitelerini geliştirmeye

mültezimleri teşvik etmek amacıyla yapıyordu. Zira bu sayede artacağı umulan vergi gelirlerinin hazineye ödenecek sabit yıllığın üstünde kalan kısmı mültezimlere ait kârı oluşturacaktı. Mültezim vergi kaynağını, gelecekte kazanabileceği bu muhtemel kârların bir nevi kapitalizasyonuna tekabül eden ve "muaccele" adı verilen bir peşin meblağı ödeyerek satın alacaktı. Bu peşin meblağ potansiyel alıcıların katıldığı bir müzayedeyle belirleniyordu ve daha önceki iltizam peşinlerinden genellikle hem çok

daha büyük bir meblağdı hem de vade itibariyle çok farklı idi. Eski peşinler tahvil sonunda mutlaka ödenmesi gereken kısa vadeli ve faizsizdi. Yeni peşin olarak muaccelede, mukātaanın gelirine ve mâlikânecinin ömrüne göre farklı hadlerde de olsa az veya çok bir faiz mevcuttu; vade de ebedî idi, yani hiçbir zaman geri ödemesi söz konusu olmayan bir peşindi ve faiz ödemesi mâlikâneci öldüğü zaman son bulurdu. Hazine için bu muacceleler çok önemli bir yeni gelir kaynağı idi ve zamanla çok büyüyebilecekti. Zira sistem sayesinde mâlikâneciler vergi kaynağının üretim kapasitesini genişlettikçe bir yandan bunların eline geçecek vergi hâsılat fazlaları artacak, öte yandan sahipleri ölüp mukātaalar devletçe yeniden satılırken kapitalizasyon meblağları olarak muacceleler de yükselecekti. Vergi iltizamlarını bir nevi aksiyon piyasasına kavuşturan bu sistem 1106'da (1695) uygulamaya konuldu ve XVIII. yüzyıl boyunca büyük yaygınlık kazanarak iktisadî faaliyetlerin her şubesinden alınmakta olan vergilerin hemen hepsi (gümrük, damga, öşür, ihtisab, bâc vb.) bu sisteme dahil edildi. Amaç ikili idi, hem ekonomide vergilendirilebilir kaynakları koruyup geliştirecek hem de vergi gelirlerini arttıracaktı.

Sistemin ekonomi üzerinde beklenen ölçüde olmamakla birlikte başlangıç döneminde olumlu etkileri görüldü. Yeni mültezimler, satın aldıkları mâlikânelerde üretken faaliyetlere genellikle yardımcı oldular; güvenliği sağladılar, kredi verdiler, hatta uzun vadeli yatırımlar bile yaptılar. Bunlar daha önceki iltizamda, hatta timar sisteminde pek rastlanmayan yeniliklerdi. Büyük çoğunluğu bürokrat ve askerî zümre mensubu olan yeni mültezimler, bu sayede merkantil faaliyetlere meşrû olarak kısmen katılma imkânı elde ettiler. Bununla birlikte bu yoldan kapitalist tipte bir müteşebbis oluşmadı. Mâlikâneciler zengin birer rantiye bürokrat olarak kaldılar. Sistemin ekonomi üzerinde zamanla olumsuz etkilerinin ortaya çıkmasının başlıca sebebi de budur. Birçok yeni vergi kalemi ihdas ve ilâve edilerek sistem çok genişletildi. Mâlikâneciler, vergi toplamayı fiilen kendileri yapmayıp ikinci ve hatta bazan üçüncü elden mültezimlere devretmeye başladılar. Böylece sistem, ekonomi üzerinde vergi yükünü arttırıcı ve üretim sektöründen giderek kalabalıklaşan rantiye zümrelerine gelir transferini büyüten bir mekanizmadan ibaret hale geldi. İltizamın hazine ile halkın ikisine de zarar verme potansiyelleri tekrar işlemeye başladığı görülünce sistemi yeniden değiştirme iradesi de harekete geçti. İlk ciddi müdahale XVIII. yüzyılın sonlarında Nizâm-ı Cedîd hareketiyle başladı. Büyük ve kârı yüksek

mukātaalar mâlikâne sektörü dışına çıkarıldı. Yeni kurulan îrâd-ı cedîd hazinesinin kontrolünde kısa vadeli iltizamlarla idare edilmeye başlandı. Burada esas amaç, birer aracı durumuna gelmiş bulunan mâlikânecilerin almakta olduğu rantı hazineye aktarabilmekti. Bu rantın bir ucunda, çoğu İstanbul'da oturan orta üst tabaka askerî zümre mensubu olan mâlikâneciler vardı; öbür ucunda da mukātaaların bulunduğu bölgede yerleşmiş güçlü âyan ve eşraftan oluşan ikinci elden mültezimler bulunuyordu. Devlet, bu iki uca ait rantları kontrol etmek üzere önce mâlikâne sektörünü yavaş yavaş daraltmaya ve böylece mukātaaları ikinci elden iltizama verme işini üzerine almaya başladı. İkinci olarak da mâlikâne rejiminde önce ikinci elden mültezim olarak, daha sonra yavaş yavaş mâlikâne hisseleri de satın alarak güç kazanmış bulunan taşradaki âyan ve eş-rafı aradan çıkarmaya yöneldi. Bunu, mâlikâne sektöründen çıkardığı mukātaaları devlet görevlilerine iltizama vererek yapmaya çalıştı. Nizâm-ı Cedîd'in son bulduğu 1807'de bu faaliyetler biraz durakladıysa da II. Mahmud döneminde hemen aynı yola, bu defa daha radikal ve kararlı bir şekilde girildi. Mâlikâne sahasının daraltılması giderek hızlandırıldı. Bu daraltma mâlikânecilerin ellerindeki mukātaaları gasbederek değil, Osmanlı hukuk rejimine uygun olarak mâlikâneciler öldükçe mukātaaları yeniden satışa çıkarmayarak hazinenin kontrolünde tutulması şeklinde oluyordu. Kontrolü hazineye geçen mukātaalar, 1811'den itibaren bulundukları bölgenin vali veya sancak beyine iltizama verilmeye başlandı, amaç mahallî âyan ve eşrafın iltizamlardaki etkinliğini azaltmak ve merkezî otoritenin temsilcilerini güçlendirmekti. 1811-1839 döneminde bütün mukātaalar merkezden tayin edilen vali, mütesellim ve voyvodalara iltizama verilerek idare ettirildi. Bu dönemde emanet metodu da zaman zaman denenmekle birlikte esas itibariyle iltizam usulü hâkim vergilendirme formu olarak kaldı ve bu form merkezîleştirmenin bir aleti şeklinde kullanıldı. XIX. yüzyılın ilk yarısı içinde bütün vergi iltizamlarının tek dağıtıcısı haline gelen merkezî devlet ve onun adına hareket edenler, daha önce mâlikâneci ve taşra âyanının aldıkları rantı büyük ölçüde kontrol altında tutmayı başardılar. Bu dönemdeki modernleşme harcamaları bu sayede merkeze transfer edilmiş olan gelirlerle karşılandı. Yalnız bu transferde ekonomi de epeyce hırpalanmış bulunuyordu. Aşırı ve dengesiz vergi yükünden doğan şikâyetlerin çoğaldığı bu dönemin sonunda iltizam sektörü yeni bir değişme devresine giriyordu. Bunu iltizam metodu bakımından sonun başlangıcı diye nitelemek gerekir.

Gülhane'de 3 Kasım 1839'da okunan Hatt-ı Hümâyun'da "... âlât-ı tahribiyyeden olup hiçbir vakitte semere-i nâfiası görülmeyen iltizâmât usûl-i muzırrası"nın kaldırılacağı açıkça ifade ediliyordu. Mart 1840'ta devletin Tanzimat'a dahil edilen ana gövdesinde iltizam tamamen kaldırılarak vergilerin, yeni oluşturulan muhassıllık teşkilâtı içinde maaşlı memurlar vasıtasıyla emanet usulüne göre toplanmasına başlandı. Kaldırılmasında en önemli motif iltizamın halk üzerinde meydana getirdiği, vergilendirmeyi zulüm derecelerine vardırmakta olan yükünü hafifletmekti. Vergi yükünü gereğinden fazla ağırlaştırdığı kabul edilen iltizam metodu, bu yükün gelirini yalnız halkın değil aynı zamanda hazinenin de aleyhine olarak genişlemekte olduğu için tamamıyla terkedilirse hem halkın üzerindeki vergi yükü hafifletilmiş hem de hazinenin gelirleri arttırılmış olacaktı. Bunu gerçekleştirmek üzere getirilen yeni uygulama geçmişte denenmiş benzeri tedbirlerden radikal şekilde ayrılıyordu. Geçmişte bu tedbirler hep iltizamı iyileştirme veya düzeltme niteliğinde kalmış ve metodun tamamıyla terkedilerek emanet usulüne geçme hiçbir zaman düşünülmemişti. İlk defa böyle bir radikal karar alınarak iltizamın tamamıyla terkedilmesi söz konusu oluyordu.

Bu teşebbüs başlangıçta pek başarılı olamadı. Bu işi başarabilecek etkinlikte

bir malî bürokrasi hemen kurulamadığı gibi ekonominin gelişme derecesi ve üretim-ulaşım-pazarlama yapısı, çoğu aynî olarak tesbit ve tahsil edilen ziraî ürünlerin toplanması, depolanması, nakliyesi, pazarlanması ve nihayet nakit olarak hazineye intikal ettirilmesine imkân vermekten oldukça uzaktı. İki yıllık emanet idaresi, iltizamda söz konusu olan şikâyetlerin tamamını ortadan kaldıramadı. Buna karşılık Tanzimat'ın nisbeten daha âdil olmak üzere uygulamaya konulan yeni vergi rejimi, daha önce imtiyazlı bazı grupların ve bazı bölgelerde bizzat halkın yeni şikâyetlerine sebep oldu. Daha da önemlisi, iltizam sayesinde tahsili malî yılın başından itibaren imkân dahiline girmekte olan bütçe gelirleri, emanetle vergileri toplayan muhassılların yılın sonuna doğru yapacakları ödemelere bağlı kaldığı için bir yıla yaklaşan bir gecikme ile karşı karşıya kalınmıştı. Osmanlı maliye otoriteleri bu meseleyi, daha baştan öngörerek tarihinde ilk defa kâğıt parayı piyasaya çıkarıp halletmeye çalışmışlardı. Ancak yıl sonunda

hesaplar yapıldığı zaman gelirlerin iltizamın sağladığından çok daha düşük düzeyde kaldığı görüldü. Bir sonraki yıl da durumun aynı olduğu anlaşılınca iltizam metoduna tekrar dönüş de kaçınılmaz hale geldi. Ne hazine ne de halk emanet yönetiminden memnun kalmıştı. İltizam sektörüne hâkim zümrelerin baskı ve dirençleri de bu sonucun oluşmasında etkili olmuştur. İltizama 1842'den itibaren yeniden dönülmekle birlikte bunun en büyük şikâyetlere yol açtığı, sakıncalarının en çok ortaya çıktığı ziraî üretimde bir yıl daha emanet usulüne devam edildi. Ancak hazine bakımından emanet usulü en başarısız sektör olduğundan 1843'ten itibaren burada da iltizama dönmekten başka çare bulunamadı.

Açık seçik tarifelere göre vergilendirildiği için kanunsuz baskılara yönelme imkânının az olduğu düşünülen gümrükler yeniden iltizama devredilen ilk büyük grubu oluşturdu. Mart 1842'den başlayarak İstanbul, Cidde ve Yemen müstesna olmak üzere bütün gümrükler yeniden iltizamla idare edilmeye başlandı. Bununla beraber iltizamı ortadan kaldırma konusunda siyasî irade yerleşmiş bulunduğu için gümrüklerde emanet yönetimi Mart 1860'tan itibaren gerçekleştirilebildi.

Âşârda da iltizama 1843'te yeniden dönülmekle birlikte devletin esas hedefi ve iradesi, üretici halkın üzerindeki baskısını hafifletici mekanizma ve tedbirlerle iltizam metodunu mümkün olduğu kadar iyileştirmek, daraltmak ve neticede kaldırmaktı. Nitekim bu tarihten sonra iltizam usulünün, devlete ve halka zarar veren uçlarını budama yönünde alınan bir seri tedbirle sahası giderek daraltıldı. Ancak tamamıyla ortadan kaldırılması Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar gerçekleştirilemeden kalmış ve Cumhuriyet devrinde âşârla birlikte 17 Şubat 1925 tarihli kanunla tasfiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Darphane, nr. 2824; BA, Cevdet-İktisat, nr. 480; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 2569; BA, Cevdet-Mâliye, nr. 10245, 10691, 11624, 24771; BA, MAD, nr. 7550, 7943, 8009, 8151, 9825, 9831, 9838, 9842, 9843, 9856, 9857, 10009, 10222, 10244, 10263, 10270, 10271, 10280, 19904;

BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 181, 596, 1261, 1758, 1762, 2554, 2564, 2806, 2866, 3077, 3465, 3484, 3503, 3623, 3628, 3828, 3904, 3945, 4210, 4471, 4734, 4856, 4877, 5611, 5635; BA, İrade-Dâhiliye, nr. 454, 893, 1404, 1489, 1871, 4839, 4982, 5659, 8806; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 16, 79, 89, 94, 109, 415, 501, 620, 845; BA, İrade-Mâliye, nr. 6/9 C 1310; 3/12 S 1310; BA, HH, nr. 1178, 1366, 8310, 18705, 19310A, 26164, 26511, 26533, 48342; BA, A.MKT Meclisi Vâlâ, nr. 42/60, 119/21; BA, Mâliye-Vâridat, nr. 1814, 2237; BA, KK, nr. 5040; Kānūnnāme-i Sultānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 9-11, 17-22, 34-35, 44-46, 73-76, 80-81; Süleyman Sûdî, Osmanlı Vergi Düzeni: Defteri Muktesid (haz. Mehmet Ali Ünal), Isparta 1996, s. 135-152; İhsâiyyat-ı Mâliyye (1325), İstanbul 1327, s. 72-76; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 92-108; E. Vas, “Eléments pour compléter l’histoire de l’administration des finances du vilayet de Buda au XVIe siècle”, Studia Turcica (ed. L. Ligeti), Budapest 1971, s. 483-489; A. Cohen, Palestine in the Eighteenth Century, Jerusalem 1973, s. 179-203; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, İstanbul 1977, II, 334-359; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 80, 120-135; H. Gerber, Ottoman Rule in Jerusalem 1890-1914, Berlin 1985, s. 160-177; a.mlf., “Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries”, JTS, X (1986), s. 143-154; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 282-286; Abdullatif Şener, Tanzimat Döneminde Osmanlı Vergi Sistemi, İstanbul 1990, s. 36-43, 121-139; I. Copland - M. R. Godley, “Revenue Farming in Comparative Perspective: Reflection on Taxation, Social Structure and Development in the Early-Modern Period”, The Rise and Fall of Revenue Farming (ed. John Butcher - Howard Dick), New York 1993, s. 45-68; L. T. Darling, Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660, Leiden 1996, s. 119-160; a.mlf., “Ottoman Fiscal Administration: Decline or Adaptation?”, The Journal of European Economic History, XXVI/1, Roma 1997, s. 157-179; Murat Çizakça, A Comparative Evolution of Business Partnerships The Islamic World and Europe with Specific Reference to the Ottoman Archives, Leiden 1996, s. 140-143; a.mlf., “Taxfarming and Financial Decentralization in the Ottoman Economy, 1520-1697”, The Journal of European Economic History, XXII/1 (1993), s. 219-250; Halil İnalcık, “Centralization and

Decentralization in the Ottoman Administration", Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. Thomas Naff - Roger Owen), Carbondale-Edwardsville 1977, s. 27-52; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2000, s. 99-126, 153-171, 228-230; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 145-218; Mehmet Ali Ünal, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Bir İltizam Sözleşmesi", TİD, sy. 6 (1991), s. 59-71; Joseph E. Matuz, "Contributions to the Ottoman Institution of the Iltizâm", Osm.Ar., sy. 11 (1991), s. 237-249; Ariel Salzman, "An Ancient Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire", Politics and Society, XXI/4 (1993), s. 393-423; G. Baer, "Iltizām", EI² (İng.), III, 1154-1155.

Mehmet Genç

İLTUTMIŞ

Ebü'l-Muzaffer Şemsü'd-dünyâ ve'd-dîn İltutmış b. İl (İlem) Hân (ö. 633/1236)

Delhi Sultanlığı'nın gerçek anlamda kurucusu kabul edilen Türk asıllı hükümdar (1211-1236).

Adı kaynaklarda İltemiş/İletmiş (ايلتمش) şeklinde geçmekle birlikte (Nesevî, s. 91) ilim âleminde İltutmış diye tanınmıştır. Hayatının ilk devresine dair Gazne, Buhara ve Bağdat'ta gulâm olarak bulunduğundan başka bilgi yoktur. Kısa sürede efendisi Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg'in güvenini kazanarak devletin en üst kademelerine yükseldi ve onun kızıyla evlendi; Gevâliyâr (Gwalior), Beren, Bedâûn valiliği ve ordu kumandanlığı yaptı. Kayınpederinin ölümünden (1210) sonra oğlu Ârâm Şah'ı mağlûp ederek tahtı ele geçirdi (607/1211). Tarihçiler, onun Ârâm Şah'ın yönetiminden memnun kalmayan devlet adamlarının daveti ve ulemânın onayı ile tahta çıktığını kaydeder.

İltutmış, saltanatının ilk yıllarını devleti için büyük tehlike oluşturan Gurlular'ın Türk asıllı kumandanlarından Tâceddin Yıldız'la savaşarak geçirdi. Onun ölümünden (612/1215) sonra Delhi Sultanlığı'nın toprakları üzerinde emeller besleyen Mültan Sultanı Nâsırüddin Kabâce ile uğraşmaya

başladı. Bu sırada Moğollar'dan kaçan Celâleddin Hârizmşah, Lahor'a gelerek İltutmış'tan kendisine uygun bir arazi vermesini istedi (619/1222). Ancak Celâleddin'in şöhret ve nüfuzundan çekinen İltutmış diplomatik bir manevra ile bu isteği reddetti ve onu Kabâce'nin üzerine yönlendirerek tehlikeyi savuşturdu; Hârizmliler Kabâce'nin topraklarını yağmalayıp haraca bağladılar. Böylece kendi sınırları içinde daha güvenli bir ortama kavuşan İltutmış, 622'de (1225) Gıyâseddin Halacî'nin bağımsızlığını ilân ettiği Bengal üzerine sefere çıktı ve onu itaat altına aldı; ertesi yıl da Ranthambhor ve Mandor'u fethetti. Ardından rakibi Kabâce'yi ortadan kaldırmaya karar vererek onun üzerine yürüdü; kaçmaya çalışan Kabâce İndus nehrini geçerken boğularak öldü (625/1228). Kabâce'nin ölümünden

sonra Aşağı Sind ve Deybül bölgesi hükümdarı Melik Sinâneddin Çenîser Delhi Sultanlığı'na tâbiiyetini bildirdi.

626'da (1229) Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh bir heyet göndererek İltutmış'a hil'at, menşur ve "es-sultânü'l-muazzam nâsırü emîri'l-mü'minîn" ve "yemînü halîfetillâh" unvanlarını verdi; bu ise bir Hindistan hükümdarının Abbâsî halifesi tarafından Hindistan sultanı olarak tanındığının ilk işaretiydi. İltutmış da buna karşılık halifeye bağlılığını göstermek için üzerinde "nâsırü emîri'l-mü'minîn" yazılı yeni bir gümüş para bastırdı. Ertesi yıl, İltutmış'ın Bengal'deki oğlu ve yardımcısı Nâsırüddin Mahmûd'un ölümüyle karışıklık baş gösterince İltutmış Bengal'e sefer yapmak zorunda kaldı ve sükûneti sağlayarak geri döndü. Daha sonra Kutbüddin Aybeg'in ölümüyle Hindûlar'ın tekrar ele geçirdiği Gevâliyâr'ı geri aldı (629/1231), arkasından da Mâlvâ'yı ve Bhilsa (Bilsan) Kalesi'ni zaptetti (632/1234). Fakat Mâlvâ zaferinden sonra Delhi'de bir kargaşa ile karşılaştı. Merkezleri olan Mültan'dan Gurlular tarafından sürülen ve Delhi'ye gelip yerleşen İsmâilîler, bir cuma namazında onu öldürerek idareyi ele geçirmeye teşebbüs ettiler. İltutmış saldırıdan yara almadan kurtuldu ve suikastçıları yakalatıp öldürttü. Ayrıca kendisine yapılan bu suikasttan bütün İsmâilîler'i sorumlu tuttu ve İsmâilîliği ortadan kaldırmak üzere bir sefer başlattı; ancak çok geçmeden hastalanarak Delhi'de öldü (Şâban 633/ Nisan 1236).

Delhi Sultanlığı'na asıl devlet hüviyetini kazandıran ve kendini halifeye Hindistan sultanı olarak kabul ettiren İltutmış halefleriyle kıyaslandığında en önemli hükümdarlardan biriydi. İktâ sistemi onun döneminde yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Meşâyih ve ulemâya büyük saygısı vardı. Buhara'dan gelen şair ve filozof Emîr Rûhânî, Lübâbü'l-elbâb ve Cevâmiʿu'l-ḥikâyât adlı eserlerin müellifi Avfî Hasan Nizâmî ve Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî gibi aydınları sarayında himaye etmiştir. Kitaba meraklı olan İltutmış'ın isteği üzerine İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in tamamı Farsça'ya çevrilmiştir. Delhi'de imar faaliyetlerinde bulunmuş, bu arada yapımına Kutbüddin Aybeg zamanında başlanan Kutub Minâr'ı tamamlatmış ve Ecmîr'de büyük bir cami inşa ettirmiştir. Âdil, sâlih ve faziletli bir hükümdardı. Gündüz mazlumların şikâyetleriyle yakından ilgilendiği gibi gece de kendisini arayabilmeleri için sarayının kapısına bir zil taktırmıştı (İbn Battûta, III, 121). İltutmış, Bağdat'ta halifelerle çalışmış kabiliyetli

vezir Fahreddin İsâmî'den çok yararlandı ve ona Fahr-i Müdebbir'in Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa isimli tâlimnâmesine göre yönetimi yeniden düzenletti.

BİBLİYOGRAFYA

Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübirtî (nşr. O. Houdas), Paris 1894, s. 90-92; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 439-452; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 121-122; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Kalküta 1869, s. 64-68; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu't-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, bk. İndeks; E. Thomas, The Chronicle of the Pathan Kings of Delhi, London 1871, s. 49-52; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi, New Delhi 1936, s. 15-19; I. H. Qurashi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Lahore 1944; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, I, 278-281; P. Hardy, Historians of Medieval India, London 1960, s. 29-30; "İltutmış", İA, V/2, s. 975; A. S. Bazmee Ansari, "Iltutmısh", EI² (İng.), III, 1155-1156; Gulâm Resûl Mihr, "İltutmış", UDMİ, III, 72-79.

A. S. Bazmee Ansarı

İLÛRÎ

(الإلوري)

Âdem b. Abdillâh (Abdilbâkī) b. Habîbillâh b. Abdillâh el-İlûrî (1917-1992)

Nijeryalı eğitimci-yazar.

Dahomey'in (bugünkü Benin) Cugu (Djougou) şehri yakınındaki Vasa köyünde doğdu. Ailesi, Nijerya'nın Yoruba etnik grubunun yaşadığı güneybatı kesimindeki İlorin şehrinden geldiği için İlûrî nisbesiyle tanındı. Önce memleketinde, daha sonra Nijerya'ya geçerek Lagos, İlorin ve İbadan'da eğitim gördü. 1946 yılında hac yapmak amacıyla Sudan ve Mısır üzerinden Mekke'ye gitti. Yolculuğu sırasında İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ ve diğer birçok âlimle görüştü; bir süre de Ezher Üniversitesi'nde derslere katıldı. Hac dönüşünde, Nijerya'da İngiliz sömürge idaresinin kurulmasının ardından müslümanların kültür merkezi haline gelen İlorin'de, bünyesinde Arapça ve İslâmî ilimler okutulan çok sayıda okulun barındığı Merkezü'l-ensâri'l-İslâmî adlı kurumda görev aldı.

1948 yılında ilk eseri ed-Dînü'n-naṣîḥa'yı yayımlayan ve 1951'de ikinci defa Sudan, Mısır ve Suudi Arabistan gezisine çıkan İlûrî, 1952'de geleneksel eğitim faaliyetlerini benimsemediği Merkezü'l-ensâri'l-İslâmî'yi bırakıp Abeokuta'ya gitti ve burada modern İslâmî eğitim vermek üzere adını Merkezü't-ta'lîmi'l-Arabiyyi'l-İslâmî koyduğu kendi okulunu açtı. Eğitim faaliyetlerinde olduğu gibi yazmaya başladığı eserlerinde de Batı Afrikalı âlimlerin geleneksel çizgisinden ayrılarak Mısır ve diğer Arap ülkelerinde gelişen çağdaş fikirlere eğilim gösterdi; zamanla tarih, edebiyat, siyaset ve dinî konulardaki çalışmalarıyla Batı Afrika'da en fazla Arapça eser veren yazarlardan biri oldu. Osman b. Fûdî'yi örnek alan İlûrî başlangıçta Mâlikî-Kādirî iken sonraları Selefiyye hareketinin tesirinde kaldı ve eserlerinde özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb, İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'den alıntılar yaptı.

İlûrî, Abeokuta'daki merkezini 1955'te Lagos'un kuzeyindeki Agege'ye taşıdı. Aynı zamanda cami olarak kullanılan merkez binasında cuma hutbelerini de kendisi okuyordu. Merkez bünyesinde bir de matbaa kurdu ve yazdığı eserlerin bazıları ile Yoruba müslümanlarının temininde güçlük çektikleri Arapça ders kitaplarını

bastı. Merkezin etkisi kısa sürede diğer bölgelerde de hissedildi ve Arapça eğitim yapan okulların bir kısmı doğrudan yönetime dahil olurken bir kısmı da buradan geniş ölçüde istifade etmeye başladı. Bu merkez modern Arapça öğretiminin yaygınlaşmasına büyük katkı sağladı. 1973'te açılan el-Merkezü'l-İslâmiyyü'l-hayrî de daha ziyade, Arapça ve İslâmî bilgilerini kuvvetlendirip kendi okullarını kurmak isteyen yetişkinlere eğitim verdi. Arap ülkelerinden ve Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'den yardım sağlayarak büyük bir eğitim ağı kuran İlûrî'nin amacı din âlimi, eğitimci ve imam yetiştirmekti. Agege'deki merkeze bağlı okullardan mezun olanların birçoğu devlet kademelerinde görev aldı. Bu faaliyet İlûrî'nin 1992'deki vefatından sonra da devam etmiştir; sadece İlorin'de 1997 yılında merkeze bağlı dokuz okul bulunuyordu. Son yıllarda Hevsâ etnik grubuna mensup bazı aileler de çocuklarını bu okullara göndermektedir.

Eğitim faaliyetleri dışında müslümanların diğer meseleleriyle de ilgilenen İlûrî, 1960'ta Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin Nijeryalı başkan yardımcısı Sarduna Ahmedu Bello ile birlikte çalıştı; ayrıca 1962 yılında Râbıtatü'l-eimme ve'l-ulemâ'yı kurdu. 1970'li yıllarda kuzeydeki müslümanların siyasî ve dinî liderlerini, özellikle güneydeki din kardeşlerine karşı takındıkları tavır sebebiyle fazlaca tenkit eden bir tutum içine girdi. Eserlerinde Yoruba ve Hevsâ müslümanlarının geleneksel yaşayış tarzlarını da eleştiren İlûrî'nin dinî bir hassasiyetle Arapça'ya fazla önem vermesi muhaliflerinin kendisine hücum etmesine yol açtı ve ikinci bir sömürgeci zihniyete sahip olmakla itham edildi.

Eserleri. 1. ed-Dînü'n-naṣîḥa (Agege 1948, 1978; Beyrut 1966). Nijerya'daki İslâmî eğitim ve kurumları için gerekli gördüğü reformların programını açıkladığı bir eserdir. 2. el-İslâm fî Nîjîryâ ve ʿOs̱mân b. Fûdî (Kahire 1369; Beyrut 1971, 1398/1978). Nijerya'da İslâm ve İslâmî eğitim tarihi konusundadır. Ülkeye Kādirî tarikatını yayan Megīlî'nin Kano sultanı için yazdığı kitapla birlikte Osman b. Fûdî'nin Tenbîhü'l-iḫvân ʿalâ ehli's-

Sûdan’ında yer alan bölgedeki sultanlara ait mektupları da ihtiva eder. 3. Târîḫu’d-daʿveti ilallāhi beyne’l-ems ve’l-yevm (Beyrut 1967; Kahire 1979, 1988). Eserde ilâhî dinlerde tarih boyunca yapılan tebliğ faaliyetlerine geniş biçimde yer verildikten sonra günümüzde hıristiyanların yürüttüğü misyonerlik çalışmaları karşısında müslümanların almaları gereken önlemler üzerinde durulur. 4. Âs̱ârü’l-felsefe ve’t-taṣavvuf ve’l-ʿilm fî mesîreti’d-daʿveti’l-İslâmiyye (Kahire 1402/1982). İlûrî’nin verdiği konferansların metinlerinden oluşmuştur. 5. Aṣlü ḳabâʾili’l-Yurûbâ (Agege, ts.). Müellifin Samuel Johnson’un History of Yorubas adlı kitabını tenkit için kaleme aldığı eser The Origin of Yorubas adıyla İngilizce’ye de tercüme edilmiştir (Agege 1989).

İlûrî’nin yayımlanmış eserlerinden bazıları da şunlardır: Aʿmâlü merkezi’t-taʿlîmi’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî, Nîjîryâ fî ʿişrîne ʿâmen 1952-1972 (Agege 1952); Taḳrîbü’l-luġati’l-ʿArabiyye li-ebnâʾi’l-İfrîḳıyyeti’l-Ġarbiyye (Agege 1963-1972); el-İslâm ve taḳālîdü’l-câhiliyye (Agege 1964; Kahire 1397/1977); Mûcezü târîḫi Nîjîryâ (Beyrut 1965); Miṣbâḥu’d-dirâseti’l-edebiyye fi’d-diyâri’n-Nîjîryâ (Agege 1967); Dürûsü’t-tevḥîd ve’l-ʿaḳīde (Agege 1969, 1973); el-İslâm el-yevm ve ġaden fî Nîjîryâ (Kahire 1405/1985); Dürûsü’s̱-s̱eḳāfeti’l-İslâmiyye (Agege, ts.); Felsefetü’t-tevḥîd ʿinde ehli’l-İslâm (Agege 1973); Uṣûlü’l-mez̠âhibi’l-erbaʿa (Agege, ts.); el-İmâmü’l-Megīlî ve âs̱âruhû fi’l-ḥükûmâti’l-İslâmiyye fi’l-ḳurûni’l-vüsṭâ fî Nîjîryâ (Kahire 1974); Lemeḥâtü’l-bellûr fî meşâhiri’l-ʿulemâʾi İlûrî (Kahire 1982); Felsefetü’n-nübüvve ve’l-enbiyâʾ fî ḍavʾi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne (Kahire 1402/1983); Nesîmü’ṣ-Ṣabâ fî aḫbâri’l-İslâm ve’l-ʿulemâʾ bi-bilâdi Yurûbâ (Agege 1986; Kahire 1987); Ḥuḳūḳu’l-insân beyne edyâni’s-semâʾi ve ḳavânîni’z-zamân (Agege 1989); Devrü’t-taṣavvuf ve’ṣ-ṣûfiyye ve’s-Selefiyyetü’l-Mâlikiyyetü’l-Mıṣriyye ve’l-Maġribiyye fî ġarbi İfrîḳıyye (Agege 1410/1990). İlûrî bunların dışında başka çalışmalar da yapmış ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Varaḳāt’ı (Agege, ts.) gibi bazı eserleri de neşretmiştir (eserlerinin tamamı için bk. Hunwick v.dğr., s. 518-526).

BİBLİYOGRAFYA

John O. Hunwick v.dğr., Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa, Leiden 1995, II, 516-526; a.mlf., "Neo-Hanbalism in Southern Nigeria: The Reformist Ideas of al-Hâjj Adâm al-Ilûrî of Agege", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 1, Paris 1987, s. 18-26; S. Reichmuth, "Islamic Learning and its Interaction with Western Education in Ilorin, Nigeria", Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa (ed. Louis Brenner), London 1993, s. 179-197; a.mlf., "A Regional Centre of Islamic Learning in Nigeria: Ilorin and Its Influence on Yoruba Islam", Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulman (ed. N. Grandin - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 229-245; a.mlf., "New Trends in Islamic Education in Nigeria: A Preliminary Account", WI, XXIX (1989), s. 41-60; a.mlf., "Islamische Bildung und Emanzipation der Muslime, Saih Ādam Al-Ilūrī, Nigeria, und seine Schriften", a.e., XXX (1990), s. 201-210; Abdur Rahman I. Dori, "Islamic Education in Nigeria: 11th Century-20th Century", Muslim Education Quarterly, II/2, Cambridge 1985, s. 68-81.

Ahmet Kavas

İLYÂ

(bk. İLYÂS).

İLYÂS

(إلياس)

Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen peygamberlerden biri.

Kur’an’da iki defa İlyâs (el-En‘âm 6/85; es-Sâffât 37/123), bir defa da İlyâsîn (es-Sâffât 37/130) şeklinde ismen zikredilmekte, mümin kullardan olduğu, kavminin taptığı Ba‘l inancıyla mücadele ettiği ve daha sonra gelenler arasında hayırla anıldığı belirtilmektedir. Arap dilcilerine göre İlyâs yabancı bir kelime olup (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 13; Jeffery, s. 68) aslı İbrânîce Eliyah veya Eliyahu’dur. “Yahve tanrımdır” anlamına gelen bu ismin, onun asıl adı değil peygamberlik görevini simgeleyen bir lakap olabileceği de belirtilmektedir (EJd., VI, 633). Arapça’da İlyâs şeklini alan Eliyahu, Yunanca’ya ve Latince’ye Elias olarak geçmiştir. Kelimenin Arapça’ya Hıristiyanlık kanalıyla girdiği ileri sürülmektedir (Jeffery, s. 68). Josef Horovitz, İlyâs’ın Yunanca’da Elias ve Eleias, Etiyopya dilinde Elyas, Süryânîce’de Eliya olduğunu, İslâm’a Habeş Hıristiyanlığı yoluyla geçtiğini belirtmektedir (Koranische Untersuchungen, s. 99).

Sînâ ve Sînîn gibi İlyâs ve İlyâsîn’in de aynı kelime olduğu ifade edilmektedir. Bir görüşe göre İlyâsîn ismi “âl” ve “yâsîn”den oluşan bir tamlamadır. Ancak İlyâsîn isminin geçtiği Sâffât sûresinde zikredilen diğer peygamberlerin adlarının yanına “âl” takısının eklenmediği, dolayısıyla buradaki kelimenin “âl Yâsîn” olamayacağı ileri sürülmektedir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 61-62). Diğer taraftan aslı İlyâs olan İlyâsîn’deki yâ ve “nûn”un, âyetlerin sonunun nazma uygun olması için getirilmiş olduğu belirtilmektedir (Mustafavî, I, 113-117).

Kur’ân-ı Kerîm’de İlyâs hakkında başka bilgi bulunmazken tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerde onun şeceresi İlyâs b. Yâsîn b. Finhâs b. Îzâr b. Hârûn b. İmrân veya İlyâs b. Âzir b. Îzâr b. Hârûn b. İmrân şeklinde verilmektedir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 58; Târîḫ, I, 461; İbn Kesîr, I, 337). Her iki şecerede de İlyâs, Hârûn’a varan bir soya mensup gösterilmiştir. Ahd-i Atîk’te Hârûn’un

Nadab, Abiu, Eleazar ve İthamar adında dört oğlunun bulunduğu nakledilir. Buna göre İslâmî kaynaklarda Hârûn'un oğlu olarak zikredilen "el-Îzâr", Ahd-i Atîk'teki Eleazar olmalıdır. Ahd-i Atîk'te Hârûn'dan sonra başkâhinlik görevini Eleazar'ın, onun ölümü üzerine de oğlu Pinehas'ın devraldığı belirtilir. İslâmî kaynaklara göre İlyâs, Pinehas'ın (Finhâs) torunudur. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen İlyâs, Kitâb-ı Mukaddes'teki İlyâ (Eliyahu-Eli) olmalıdır. Zira Kur'an'daki İlyâs da tıpkı peygamber İlyâ gibi Ba'l putperestliğiyle mücadele etmiştir (bk. BA'L).

İlyâ, Ahd-i Atîk'te geçen büyük peygamberlerden biridir. II. Tarihler (21/12) bölümündeki kısa temas bir yana bırakılırsa Ahd-i Atîk'te ondan sadece Krallar bölümünde bahsedilmektedir. Peygamber İlyâ (Eli) kıssasının yer aldığı I. Krallar ile (XVII) II. Krallar'daki (II/12) kısımlarda verilen mâlûmat birbiriyle bağdaşmamaktadır; burada farklı kaynaklardan gelen bilgiler ve değişik edebî türde bir anlatım söz konusudur. Bu bilgilere göre İlyâ, milâttan önce IX. yüzyılda İsrâil kralları Ahab (874-853) ve oğlu Ahazya (853-852) döneminde İsrâil Krallığı'nda görev yapmıştır. Ahd-i Atîk, İlyâ'nın menşeiyle ilgili olarak fazla bilgi vermez. Bazı araştırmacılar, onun göçebe bir hayat süren Kenioğulları'na veya Rekabiler'e mensup olduğunu, bu iki sülâlenin Ba'l kültüyle mücadele etmekle tanındığını bildirmiştir. Fakat kaynaklar, İlyâ'nın yürüttüğü Ba'l karşıtı hareketin başka toplulukların da katıldığı geniş kitlelerce desteklendiğini göstermektedir (EJd., VI, 632). Dolayısıyla İlyâ'nın ailesiyle ilgili bu gerekçe yeterince güçlü değildir. İsrâil Kralı Ahab'ın Sâmiriye'de bir Ba'l evi (tapınak) yaparak Ba'l mezbahı kurması ve Sayda (Tyr) Ba'li'ne tapmaya başlaması üzerine Peygamber İlyâ, birden bire ortaya çıkarak tabiatın gerçek efendisinin Yahve olduğunu belirtir ve Ba'l'in hiçliğini vurgulamak için kuraklık doğuran güçlü ve etkili bir mûcize gösterir (Yakub'un Mektubu, 5/17-18).

Ahab ülkenin başına gelen felâketten İlyâ'yı sorumlu tutarsa da İlyâ, gerçek sorumlunun Ba'ller'in ardınca giden Ahab olduğunu belirtir. Bunu kanıtlamak amacıyla gösterdiği büyük bir mûcize bütün halkı Yahova'nın Allah olduğuna ikna eder. Ardından İlyâ, Ba'l kültünü ortadan kaldırmak için Ba'l'in bütün yalancı peygamberlerini Kişon vadisine indirerek boğazlar. Kurbanın takdim edildiği yere Muhraka, Ba'l adamlarının öldürüldüğü yere de Tellü'l-kıssis (Tellü'l-katl) denilmektedir (DB, II/1, s.

785-786). İlyâ bu katliam sebebiyle suçlanmaz, aksine putperestlerle yalancı peygamberlerin öldürülmesini emreden Mûsâ şeriatını uyguladığı ifade edilir (Tesniye, 13/15; 17/2-7). Daha sonra dua ederek kuvvetli bir yağmurun yağmasını sağlar (Yakub'un Mektubu, 5/18). Ancak bu defa da Ahab'ın eşi Kraliçe İzebel İlyâ'yı öldürmeye ahdeder. İlyâ, Yahuda'nın Beerşeba şehrine kaçar, bir süre sonra Allah'ın dağı Horeb'deki mağaraya gelir. Burada Rab, Hz. Mûsâ'ya olduğu gibi (Çıkış, 33/21-23) ona da kendini gösterir (I. Krallar, 19/9-14). Rab ona Şam'a dönmesini ve İsrâil'in putperestliğini cezalandırmak üzere Hazael'i Suriye'ye, Yehu'yu İsrâil'e kral yapmasını, Elişa'yı da kendi yerine peygamber olarak meshetmesini emreder. İlyâ bu görevlerden sadece üçüncüsünü tamamlar, diğer ikisini de kendinden sonra peygamber olan Elişa tamamlayacaktır (II. Krallar, 8/19; 9/1-6). İlyâ bunun üzerine Şafat'ın oğlu Elişa'yı bulur ve Elişa İlyâ'nın ardınca gider (I. Krallar, 17/1-19/21).

Rabbin emri üzerine İlyâ, haksız yere birinin malına el koyan İsrâil Kralı Ahab'a yaptığı haksızlığın cezasını çekeceğini bildirir (I. Krallar, 21/17-26). Gerçekten Ahab, Ramotgilead'da savaş esnasında ölür (I. Krallar, 22/29-38). Ahab'ın oğlu ve yeni kral Ahazya da İlyâ'ya karşı düşmanca davranır; fakat o da İlyâ'nın önceden bildirdiği şekilde ölerek cezasını bulur (II. Krallar, 1/1-17). Nihayet tıpkı Hanok (İdrîs) gibi (Tekvîn, 5/24) İlyâ da ölümü tatmadan göklere yükseltilir. Ateşten araba ve ateşten atlar İlyâ'yı alır ve o bir kasırga içinde göklere çıkarılır (II. Krallar, 2/1-12).

İlyâ'nın ölümü tatmadan hem bedenen hem ruhen semaya çıktığı kabul edilmekte, ancak semada nereye götürüldüğü bilinmemektedir. Bir mektubundan hareketle (II. Tarihler, 21/1-15) bazı araştırmacılar, onun Yahuda Kralı Yehoram'ın saltanatı sırasında hâlâ hayatta bulunduğunu ileri sürmektedir. Fakat genellikle İlyâ'nın göğe yükselişinin, Yehoram'ın (851-842) İsrâil tahtına oturmasından önce ve Yehoşafat'ın Yahuda krallığı döneminde (867-846) olduğu kabul edilmektedir. Ahd-i Atîk'in son iki cümlesi Peygamber İlyâ'nın tekrar dünyaya geleceğini bildirmektedir. Bu sebeple yahudi milletinin hâfızasında onun hâtırası hep canlı kalmıştır (DB, II/2, s. 1675). Ahd-i Atîk ile Ahd-i Cedîd arasındaki dönemin ürünü olan Siracide kitabında (48/10) Ben Sira, İlyâ'nın çeşitli mûcize ve özelliklerini sayarken gelecekte Ya'kūb'un kabilelerinin İlyâ tarafından tekrar tesis edileceğini belirtmektedir.

Ahd-i Atîk'teki ifadeyi dikkate alan Hz. Îsâ zamanındaki yazıcılar da İlyâ'yı bekliyor ve onun gelişini Mesîhî zamanların yaklaştığının işareti olarak görüyorlardı (Matta, 17/10, 12; Markos, 9/11). Yahudilerin isteğine uyarak Kâhinler ve Levililer, Hz. Yahyâ'dan kendisinin beklenen İlyâ olup olmadığını sormuşlardır. Yahudilerden bir kısmı Yahyâ'yı ve Îsâ'yı beklenen İlyâ olarak kabul etmişlerdi (Yuhanna, 1/21; Matta, 16/14; Luka, 9/8). Hz. Îsâ ise bir taraftan yazıcılara İlyâ'nın geldiğini belirterek Yahyâ'nın beklenen İlyâ olduğunu söylemekte (Markos, 9/12-13; Matta, 11/7-14; 17/12), diğer taraftan İlyâ'nın daha sonra geleceğini ve her şeyi yeniden tesis edeceğini haber vermekte, Hz. Yahyâ da kendisinin İlyâ olmadığını söylemekte, başka bir münasebetle Îsâ'dan gelecek olanın kendisi olup olmadığını sormaktadır. Luka İncili'ndeki bir ifadeye göre (1/17) Hz. Yahyâ gerçek İlyâ değilse bile onun ruhunu taşıyordu. Bir yoruma göre Hz. Îsâ, Yahyâ'nın İlyâ olduğunu söylemekle sadece İlyâ'ya benzer bir peygamberin geldiğini belirtiyordu (NDB, s. 223; DB, II/2, s. 1676). Grek ve Latin kiliseleri 20 Temmuz'u İlyâ'yı anma günü olarak kabul etmişlerdir. Yahudi bilginleri, İlyâ'nın bir gün geleceğini ve kendilerinin sonraya bıraktıkları cevapları verip açıklamaları yapacağına inanmaktadırlar (DB, II/2, s. 1675-1676).

İlyâs peygamber hakkında Kur'an ve hadis dışındaki İslâmî literatürde çoğunlukla yahudi dinî literatüründen kaynaklanan pek çok rivayet yer almaktadır. Kâ'b el-Ahbâr'ın verdiği bilgilerde Hârûn'un üçüncü batında torunu olan İlyâs'ın iri başlı, çekik karınlı, ince bacaklı bir kişi olduğu, göğsünde veya başında kırmızı bir beni bulunduğu, yedi yaşında Tevrat'ı ezberlediği ifade edilir. Hezekiel peygamberden sonra İsrâiloğulları içinde birçok bid'at ortaya çıkmış, İsrâiloğulları Allah'a verdikleri sözü unutup başka ilâhlara tapmaya

başlamışlar, bunun üzerine Allah onlara İlyâs'ı peygamber olarak yollamıştır. Bir rivayete göre küçüklüğünde vuku bulan bir hadise üzerine dağlara kaçıp ömrünün kırk yılını oralarda geçirmiş, kırk yaşında kendisine peygamberlik verilmiş, yetmiş karyeye gönderilmiştir.

İslâmî kaynaklarda da İlyâs'ın Kral Ahab ve Kraliçe İzebel'in saltanatları döneminde yaşadığı bildirilir. Kral Ahab putlara tapıyor ve kavmini de buna

zorluyordu. İlyâs onları Ba‘l’e tapmayı bırakıp Allah’a kulluğa davet etti. Kral Ahab, İlyâs’ın davetine uyarak putperestliği terketti. Bir ara karısı İzebel komşusunu öldürterek bahçesini ele geçirince Allah onları ikaz etmek ve bahçeyi iade etmelerini, aksi takdirde cezalandırılacaklarını bildirmek için İlyâs’ı gönderdi. Ahab buna kızarak putperestliğe döndü ve İlyâs’ı öldürmeye kalkıştı. Bunun üzerine İlyâs yedi yıl dağlarda ve mağaralarda gizlendi. Bir ara ortaya çıktıysa da kralın düşmanlığı devam ettiği için tekrar dağa döndü. Anlatıldığına göre uzun zaman sonra dağdan inen İlyâs, Yûnus b. Mattâ’nın (başka bir rivayette Elyesa‘ b. Ahtub) annesinin evine misafir olur ve burada altı ay kaldıktan sonra dağa döner. Kavminin putperestlikte ısrar etmesinden dolayı çok üzülen İlyâs, yedi yıl sonra İsrâiloğulları’nın yaptıklarından bıktığını ifade ederek Allah’tan ruhunu almasını dilerse de bu dileği kabul edilmez. Ancak İlyâs’a üç yıllığına yağmura hükmetme yetkisi verilir. Onun yağmuru durdurmasıyla büyük bir kıtlık ve kuraklık baş gösterir. Üç yılın ardından meleklerin araya girmesiyle kuraklık sona erer, İlyâs’ın duasıyla yağmur yağar, tekrar bolluk ve bereket olur. İsrâiloğulları’nın yine de isyandan vazgeçmemesi üzerine İlyâs kendisini bu dünyadan kurtarması, katına çağırması için Allah’a niyazda bulunur. Sadık müridi Elyesa‘ ile birlikte iken ateşten bir at gelir, Elyesa‘ın hayret nidaları arasında İlyâs ata binip göğe yükselir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 58-62; a.mlf., Târîḫ, I, 461-464; Sa‘lebî, s. 252-259; İbn Kesîr, I, 337-339; Köksal, II, 135-140). İslâmî eserlerde yer alan İlyâs ile ilgili bilgilerin kaynağı genelde Ahd-i Atîk (I. Krallar, 17-II. Krallar, 2) ve diğer yahudi rivayetleridir. İlyâs’ın dileğiyle meydana gelen kuraklık, Ba‘l rahiplerinin, komşuları olan bahçe sahibinin, İlyâs’ı yakalamaya giden askerlerin kıssaları gibi unsurlar bazı farklılıklarla yahudi kaynaklarında da bulunmaktadır.

İlyâs peygamberin halen hayatta olduğuna dair Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde bilgi yoksa da bu konuda yine İsrâiliyat türünde çeşitli rivayetler vardır. Kâ‘b el-Ahbâr’dan nakledilen bir rivayete göre dört peygamber halen sağdır. Bunlardan İlyâs ve Hızır yerde, İdrîs ve Îsâ göktedir. İlyâs karalarda, Hızır ise denizlerde Muhammed ümmetinden darda kalanların imdadına yetişmekle mükelleftir. Ancak İbnü’l-Cevzî, Hızır ve İlyâs’ın hayatta olduğunu ileri süren bütün rivayetlerin uydurma olduğunu belirterek bunların öldüğüne dair çeşitli deliller ileri sürer. Meselâ Kur’an’da, “Ey Muhammed! Biz senden önce dünyada hiçbir insana ebedîlik vermedik”

buyurulurken (el-Enbiyâ 21/34) Hz. Peygamber de o anda hayatta olanlardan 100 yıl sonra kimsenin kalmayacağını ifade eden hadisiyle (Buhârî, “ʿİlim”, 41; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 64) hiçbir insanın ölümsüz olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca İslâm âlimlerinin çoğu İlyâs’ın öldüğüne kanidir.

Bazı tefsirlerde İlyâs’ın aslında İdrîs peygamber olduğu yönünde rivayetler yer almaktadır. Abdullah b. Mes‘ûd kıraatinde İlyâsîn kelimesinin İdrâsîn şeklinde olduğu, onun mushaftaki İlyâs kelimesini de İdrîs diye okuduğu kaydedilmektedir; İbn Mes‘ûd ile birlikte İbn Abbas’tan da bu yönde bir rivayet aktarılmaktadır (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 61-62). Ancak İdrîs ve İlyâs farklı zamanlarda yaşamış iki ayrı peygamberdir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 4). İdrîs, Hz. Nûh’tan önce yaşamıştır. İlyâs ise daha muahhar olup Hz. Hârûn’un torunlarındandır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve sahih hadislerde Hızır ile İlyâs’ın aynı şahsiyet olabileceğine dair bir işaret bulunmamasına rağmen bazı rivayetlerde bu ikisi arasında bir münasebet bulunduğu öne sürülmekte, kardeş veya aynı kişi oldukları belirtilmektedir (Aydemir, V/2 [1981], s. 35). Halk inançlarında da bazan bu ikisi birbirinden ayırt edilmemektedir. Fakat temel İslâmî kaynaklarda Hızır ve İlyâs iki ayrı şahsiyet olarak mütalaa edilir. Kur’an’da İlyâs adı geçmekle beraber Hızır ismine rastlanmaz. Bununla birlikte müslüman müellifler, Ehl-i kitap rivayetlerinde ve diğer folklor malzemesinde ikisi arasında büyük bir benzerlik olduğunu görmüşler, bunu da ikisinin zaman zaman buluştuğu ve bazı ortak işler yaptığı şeklindeki rivayetleri dikkate alarak açıklamaya çalışmışlardır. Hızır kelimesinin lakap, İlyâs’ın da isim olabileceğini düşünen müellifler Hızır’ın asıl isminin Belyâ olduğunu kabul etmişlerdir. Belyâ, İlyâs’ın farklı bir telaffuzundan ibaret olup bütün şarkiyatçılar, İslâmî kaynaklarda ve halk inançlarında Hızır diye bilinen şahsiyetin temelde Kitâb-ı Mukaddes’teki İlyâ figüründen başkası olmadığı sonucuna varmıştır (Ocak, s. 79-80).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, I, 113-117; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 4; “ʿİlim”, 41; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 64; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXIII, 58-62; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 461-464; Saʻlebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 252-259; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb, Tahran 1966, s. 13; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 337-339; Tecrid Tercemesi, IX, 88-89; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 99; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qurʾān, Cairo 1938, s. 67-68; G. Fohrer, History of Israelite Religion (trc. David E. Green), London 1975, s. 222; NDB, s. 222-223; A. Yaşar Ocak, İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985, s. 72-81, 99-100; ayrıca bk. tür.yer.; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, II, 135-140; L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Baltimore 1998, IV, 193-235; Abdullah Aydemir, “İlyas(as) Hakkında Bir Araştırma”, İslâm Medeniyeti, V/2, İstanbul 1981, s. 27-38; John Bowman, “Elijah and the Pouline Jesus Christ”, Abrnahrain, XXVI, Leiden 1988, s. 1-18; A. Legendre, “Cison (Torrent de)”, DB, II/1, s. 785-786; E. Mangenot, “Elie”, a.e., II/2, s. 1670-1676; H. Cazelles, “Elie”, Catholicisme: Hier, aujourd’hui, demain, Paris 1956, IV, 8-9; G. Jacquemet, “Elie (Le retour d’)”, a.e., IV, 10-11; Y. Gutmann v.dğr., “Elijah”, EJd., VI, 632-642; A. J. Wensinck - G. Vajda, “Ilyās”, EI² (Fr.), III/2, s. 1184-1185; İlyas Çelebi, “Hızır”, DİA, XVII, 406-409.

Ömer Faruk Harman

İLYAS BEY

(ö. 824/1421)

Menteşeoğulları'nın son beyi.

Babası, Menteşe Beyi İbrâhim'in oğlu olup onun ölümünden sonra Muğla ve Çine taraflarının idaresini üstlenen Mehmed Bey'dir. Hayatının ilk dönemleri hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Tarih sahnesine çıkışı, Timur'un Batı Anadolu beyliklerini yeniden teşkil etmesi sırasındadır. Bundan önce, Menteşeoğlu Gazi Ahmed'in Venedikliler'le yaptığı 22 Nisan 1375 tarihli antlaşmada adı geçen Tave (Tavas) Beyi İlyas'ın onunla ilgisi düşünülebilirse de bu husus oldukça müphem görünmektedir. Resmî Venedik kayıtlarında adı Alies, Alias, Alis Elias, Helias şekillerinde yazılmış olup Balat'ta yaptırttığı caminin kitâbesinde Şücâeddin lakabıyla anılmıştır.

Yıldırım Bayezid Menteşe ilini ele geçirdiği sırada ulu bey olarak Gazi Ahmed,

Balat hâkimi olarak da İlyas Bey bulunuyordu. İlyas'ın kardeşi olarak gösterilen Mahmud'un 1389'dan önce Balat ve yöresine hâkim olduğu, ancak onunla yaptığı mücadelede yenilerek Yıldırım Bayezid'e sığındığı, Yıldırım'ın Menteşe ilini alması üzerine de İlyas ve babası Mehmed'in kaçtıkları, Mahmud'un ise beyliğin başına geçirilmeyip Bergama yakınlarındaki iki köyün kendisine mülk olarak verildiği belirtilmektedir. Ancak Menteşeoğulları'na mensup olduğu tarihî kayıtlarla sabit olan Mahmud'un (BA, TD, nr. 453, s. 53, 54, 60) Mehmed Bey'in oğlu olup olmadığı, İlyas ile münasebetleri hakkında hiçbir bilgi yoktur. Hatta İsfendiyar Bey'in yanına sığınan İlyas ve Mehmed beylerden hangisinin Timur'a katıldığı da kaynaklarda yer almamaktadır. Fakat Mehmed Bey'in İsfendiyar Bey ile birlikte Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'u Denizli civarında Menderes nehri kenarında karşılayıp değerli hediyeler verdiği bilindiğine göre İlyas'ın Timur'un yanına giderek Ankara Savaşı'na katıldığı ve babasının bu sırada Sinop'ta kaldığı düşünülebilir. 1403

Şubatından hemen önce Venedik'in Kandiye dukalığı ile yapılan görüşmeler sırasında Balat emîri olarak Mehmed Bey'in bulunduğu sanılmaktadır (Zachariadou, s. 82). 1403 Nisanından önce iki taraf arasındaki görüşmeler bir neticeye vardığında Mehmed Bey'in yerine İlyas'ın geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1403 Temmuzu ortalarına doğru Balat'a gelen elçi Leonardo Dellaporta, İlyas Bey tarafından Peçin'deki sarayında karşılanmış ve 24 Temmuz'da da anlaşma imzalanmıştı. Ticarî hükümleri ihtiva eden bu anlaşma aynı zamanda, bu dönemde Anadolu'nun karışık durumu dolayısıyla Menteşe Beyliği'nin sarsıntı içinde bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. İlyas Bey, bu karışık ortam içerisinde bir taraftan Venedik'le iyi ilişkiler kurmaya çalışırken diğer taraftan Osmanlı şehzadeleri arasındaki iktidar mücadelesini ihtiyatla takip ediyordu. Ancak Aydınoğlu Cüneyd Bey'in faaliyetleri bu dikkatli siyasetin değişmesine yol açtı.

Cüneyd Ayasuluk'a girince buradan kaçan Aydınoğlu Umur İlyas Bey'e sığındı. Bunun üzerine İlyas Bey yeğeni Umur ile birlikte Ayasuluk'a yürüyerek şehri yaktı, kalede bulunan Cüneyd'in kardeşini esir alıp Menteşe iline götürdü, Umur da yeniden beyliğin başına geçti (807/1405). Aydın Beyliği'ni kendi hâkimiyeti altında telakki eden Rumeli'ye hâkim Süleyman Çelebi, Cüneyd'i desteklerken Anadolu taraflarına hâkim olmaya çalışan Çelebi Mehmed de Aydın ve Menteşe beylerine destek vermişti. Fakat daha sonra Süleyman'dan yüz çeviren Cüneyd'in Umur'u ortadan kaldırıp Aydın Beyliği'ni eline geçirmesi üzerine İlyas Bey onunla anlaşmaya mecbur oldu (809/1407). Kardeşi Süleyman'a karşı kendisine müttefik arayan Çelebi Mehmed'i desteklediği gibi onun Rodos şövalyelerine kale inşası için Bodrum'u göstermesine de ses çıkarmadı (Zachariadou, s. 87). Bütün bu karışık siyasî şartlar Venedik'i telâşlandırdı ve anlaşmanın yenilenmesi için faaliyete geçirdi. Kandiye Dukası Leonardo Bembo, G. Pizamano'yu İlyas Bey'e elçi olarak gönderip 1403 antlaşmasını yenileyen bir metni ona kabul ettirdi (2 Haziran 1407).

Öte yandan Cüneyd ile dostça münasebetlerini sürdüren İlyas Bey, Timur'a olan bağlılığının ifadesi olmak üzere torunlarının düğününe katılmak için bir elçi ve hediyeler göndermekten de geri kalmamıştı (Claviyo, s. 92). 1407 antlaşmasından sonra Kandiye Dukası Leonardo Trevisian, Sclavo adlı bir başka elçiyi yollayarak Balat'taki Venedik menfaatlerini koruyucu

yeni bir antlaşma teşebbüsünde bulundu. Ancak elçinin teklifleri İlyas Bey'i kızdırınca anlaşma gerçekleşmedi, fakat 1409 Kasımında Andrea Pantaleo, Menteşe iline giderek aynı hakları elde etmeyi başardı. Bundan sonra münasebetlerde bazı zorluklar ortaya çıktı. Başta Girit olmak üzere Venedik'e ait Ege adalarını hedef alan Türk akınları, Venedik'i Aydın ve Menteşeoğulları'na gözdağı vermek amacıyla Ayasuluk ve Balat'a bir donanma gönderme teşebbüsüne sevkettiyse de bunalım savaşa dönüşmeden atlatıldı. Öte yandan Çelebi Mehmed, Mûsâ'yı bertaraf edip duruma hâkim olunca (816/1413) İlyas Bey Cüneyd ile birlikte onun hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Vasallık bağları tam olarak yerleşmeden önce ticaret serbestîsini emniyet altına almak isteyen Venedikliler yeni bir teşebbüste daha bulundular. Elçi olarak gönderilen Körfez kaptanı Pietro Civran, 17 Ekim 1414'te Peçin'de İlyas Bey'e eski antlaşmaların geçerliliğini ifade eden kısa bir anlaşma metnini kabul ettirdi. Venedik-Menteşe arasındaki ticarî münasebetlerin en son resmî belgesi olan bu anlaşmadan sonra İlyas Bey Osmanlı hâkimiyetini kati olarak tanıdı, hatta bastırdığı paralarda kendi adıyla birlikte Çelebi Mehmed'in adı da yer aldı. 1415'ten itibaren Osmanlılar'a bağlı olarak beyliğini sürdürebildi ve oğullarını da (Leys ve Ahmed) rehin olarak Osmanlı sarayına gönderdi. Nihayet Çelebi Mehmed'in ölümünden az sonra 824'te (1421) vefat etti (Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 4 [1975], s. 262). Oğulları kaçarak beyliği ellerine geçirdilerse de II. Murad 1424'te Menteşe iline girip onları ortadan kaldırarak burayı Osmanlı toprağına kattı.

Venedikliler, Osmanlılar ve Cüneyd Bey ile münasebetler çerçevesinde bölgedeki hassas dengeleri çok iyi hesaplayan İlyas Bey, bu mahir siyaseti sayesinde hiç olmazsa vefatına kadar beyliğini ayakta tutmayı başarmıştır. Yirmi yıla yaklaşan beyliği sırasında Balat'ta sanat değeri çok yüksek olan bir cami, medrese ve imaret inşa ettirmiş (1404), Muğla'nın Turgut nahiyesinde bir cami yaptırmıştır. Ayrıca Şirvanlı Mehmed b. Mehmed, onun adına İlyâsiyye adını verdiği muhtasar bir tıp kitabı tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 453, s. 53, 54, 60; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 315; Claviyo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 92; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 48-49, 64, 70; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 67, 75; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 72-82; a.mlf., "Menteşeoğulları", İA, VII, 727-730; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 77, 81, 82-83, 85-88, 99, 112, 169; K. Ekrem Uykucu, Muğla Tarihi, İstanbul 1983, s. 66-69; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 80, 84, 90-100, 115-116, 156-159; Aynur Durukan, Balat, İlyas Bey Camii, Ankara 1988; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, I, 149-150, 152-153, 155-157; "Hicrî 858 Yılına Ait Takvim" (nşr. Atsız), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 4, Ankara 1975, s. 262; Halil İnalcık, "Meḥemmed I", EI² (İng.), VI, 974-975.

Feridun Emecen

İLYAS BEY CAMİİ

Bilecik yakınında XV. yüzyılda yapılmış cami.

Bursa Yenişehir'i ile Bilecik arasında, il merkezine 10 km. uzaklıktaki İlyas Bey köyünde bulunmaktadır. Osmanlı Beyliği'nin ilk yıllarında, kızı, Nilüfer Hatun adıyla Orhan Gazi'nin zevcesi olan Bizans tekfurunun kalesi Yarhisar'ın hemen yakınındadır. Osmanlı dönemi Türk mimarisinin en büyük ölçüdeki ahşap çatılı camilerinden olan eserin, Sırbistan Terkoş'ta (Tergovişte) hasları olan Mîrâlem İlyas Bey ile aynı kişi olduğu öğrenilen

Bahşâyiş oğlu İlyas Bey tarafından yaptırıldığı vakıf kaydından tesbit edilmiştir. Bugün mevcut olmayan ve evvelce okunan kitâbesine göre 891'de (1486) yapılmıştır. Kurucusunun türbesinden alındığı söylenen ve İlyâs b. Bahşâyiş'in ölüm tarihi olan 860 (1456) yılını veren bir kitâbe daha kaydedilmiştir. Kâmil Kepecioğlu da caminin 893 Zilkadesi (Ekim 1488) tarihli vakfiyesini yayımlamıştır. Bu vakfiyeye göre evvelce adı Gölcük olan bu köydeki zâviye ile mescide Yarhisar, Yenişehir ve Bilecik'ten çok sayıda köy, mezraa ve mülk vakfedilmişti. Bilecik ve çevresinin 1920'li yıllarda Yunan kuvvetleri tarafından işgalinde camiyle birlikte beraberindeki diğer binaların tahrip edildiği söylenmektedir. Caminin yanındaki hazîrede bulunan, İlyas Bey ailesine ait çok sayıdaki mezar taşı da 1950'li yıllarda dağıtılmıştır.

İlyas Bey Camii, harimi dıştan 9,30 × 17,50 m. ölçülerinde enine yerleştirilmiş dikdörtgen biçiminde büyük bir yapıdır. Binanın XV. yüzyıl eseri olduğunda hiçbir şüpheye meydan vermeyen husus kıble duvarının dış yüzündeki örgü tekniğidir. Burada muntazam yontulmuş bir sıra kesme taşla iki sıra tuğladan oluşan duvar sistemi açıkça bellidir. XIV ve XV. yüzyıllarda çok kullanılan bir teknik özellik olan, taşların aralarına dikine birer tuğla konulması da burada dikkati çeker. Nihayet pencerelerin üstlerindeki sivri boşaltma kemerleri de yine Türk sanatının bu yüzyıllarında sıkça uygulanan teknikte sırasıyla bir taş, iki tuğlanın yerleştirilmesi suretiyle örülmüştür.

Caminin giriş cephesine, ahşap direklere dayanan sundurma gibi bir son cemaat yeriyle sol tarafa kapalı iki katlı bir mekân eklenmiştir. XX. yüzyılda yenilenmiş olan üzeri sıvalı minare sağ köşede öne çıkıntı yapacak şekilde yerleştirilmiştir. Çok yakın tarihlere ait olan, mimari değerden yoksun son cemaat yeri her halde evvelce caminin esas yapısına uygun bir durumdaydı. Binayı kiremit örtülü ahşap bir çatı örtmektedir. Eskiden bu vakfın yanında olduğu söylenen bânisinin türbesi, aşhane-imareti, misafirhanesi ve kabirler günümüze ulaşmamıştır. Yalnız Ekrem Hakkı Ayverdi'nin bildirdiğine göre çifte kubbeli küçük bir bina olan hamamı henüz durmaktadır. Fakat bunun bir planı çizilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 289-291; Kâmil Kepecioğlu, "Tarihî Bilgiler ve Vesikalar", VD, II (1940), s. 407-408.

Semavi Eyice

İLYAS BEY KÜLLİYESİ

(bk. İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ ve TÜRBESİ).

İLYAS BEY KÜLLİYESİ

Aydın ili dahilinde eski Balat şehrinde XV. yüzyıla ait külliye.

Bugün Söke ilçesine bağlı Akköy nahiyesinin bir köyü olan Balat'ta (Milet) eski şehrin güney kesiminde yer alan külliye cami, medrese, iki hamam ve imaret olduğu sanılan bir yapıdan meydana gelmektedir. Cami ile medrese ortak bir avlu etrafında toplanmış olup külliyenin diğer yapılarından bir kuşatma duvarı ile ayrılmıştır. Medresenin kuzeydoğu ve kuzeybatısında avluya girişi sağlayan birer kapı, diğer yapıları kuşatan ve muhtemelen yapı topluluğunun hazîresi olan, dıştan yine bir çevre duvarıyla sınırlandırılmış büyük bir dış avluya açılmaktadır. Külliyenin orijinal girişi oldukça harap durumdadır. Kuşatma duvarının doğu yüzünde, yaklaşık eksendeki hafif dışa taşkın kapı, bir yolla medresenin bugün kuzeydoğu kapısına bağlanır. Tahribata uğradığı için biçimi kesinlikle belirlenemeyen kapı, batı yüzünde ikinci bir kapının bulunduğu anlaşılan kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı giriş mekânına açılmaktadır.

Külliyedeki tek inşa kitâbesi, caminin kuzey cephesinde ortadaki kemer alınlığında yer alır. Mermer üzerine sülüsle üç satır halinde yazılmış olan kitâbeden, yapının inşasına Menteşeoğlu Emîri Şücâeddin İlyas Bey'in emriyle Zilkade 806'da (Mayıs 1404) başlandığı anlaşılmaktadır. Kitâbede külliyenin diğer yapılarının inşa tarihleri belirtilmemektedir. Mimari ve bilhassa malzeme ve teknik özellikleri bütün yapıların aynı anda ele alınıp tamamlandığı izlenimini vermektedir. Ayrıca mihrap nişinde "Amel-i Nâsırüddin Altana" yazılı bir usta kitâbesi bulunduğu ileri sürülmekteyse de tahrip olduğu için okunamamaktadır. Adı geçen kişinin külliyenin mimarı olması kuvvetle muhtemeldir. Yapıya ait, Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü'ndeki 991 (1583) tarihli Mufassal Defteri'nde "Evkāf-ı İmâret-i Medrese-i İlyâs Bey der Nefs-i Balat" başlığı altında İlyas Bey Külliyesi'nin vakıf ve görevlilerinden söz edilmektedir.

Cami. Yapı kare planlı ve tek mekânlı olup üzeri kiremit kaplı bir kubbeyle örtülüdür. 14 m. çapında olan kubbe, içten üçgen ve mukarnas dolgulu tromplarla geçilen, dıştan iki kademeli sekizgen kasnağa oturmaktadır.

Kuzey cephesinin orta bölümü duvar kütlesinden taşkındır ve sivri kemerli bir eyvan gibi değerlendirilmiştir. Avlu zemininden üç basamakla yükseltilmiş olan giriş iki sütunla üç bölüme ayrılmıştır. Üstte aynalı kemerli alınlıklı, altta ise basık kemerli açıklıklar olarak ele alınan bu üç birimden iki yandakiler geometrik şebekeleriyle birer pencere, ortadaki birim ise lentolu ve söveli bir kapı şeklinde düzenlenmiştir. Kapı kanatları bugün mevcut olmamakla birlikte eski resimlerinden bunların ahşap olduğu anlaşılmaktadır. Kapı kanatlarının itinalı bir işçiliğe sahip bulunduğu ve Söke'deki İlyas Ağa Camii'ne götürüldüğü söylenirse de bu doğru değildir. Yapının diğer cephelerinde altlı üstlü ikişer pencere bulunmaktadır. Farklı biçimde süslenen bu pencerelerden alttakiler demir parmaklıklı, üsttekiler alçı şebekeli olarak düzenlenmiştir. Ayrıca kubbe kasnağında, kuzey hariç diğer üç yönde sivri kemerli

ve geometrik şebekeli birer pencere mevcuttur.

İç mekânda girişin güneyinde, döşemesi harimin diğer bölümünden alçak tutulmuş dikdörtgen bir alan dikkati çeker. Eksende yer alan mihrap hafif öne taşkın olup tamamen mermerdir. Kısmen harap durumda bulunan mihrabın kavsarası sekiz sıra mukarnaslı, köşeleri de bitkisel dolguludur. Beş cepheli olarak düzenlenen nişinin her yüzünde birer kemerli sathî niş, üzerinde de tek satırlık kitâbe vardır. Nişin köşelerinde mukarnaslı kaide ve başlıklara sahip sütunçeler bulunur. Nişin iki yanında üçer cepheli simetrik birer küçük niş görülür. Üstte zencirek kompozisyonlu yazı kartuşlarıyla çevrelenen mihrabın iki yanında etrafı silmelerle çevrilmiş yıldız geçmelerden oluşan geometrik kompozisyonlu birer pano vardır. Mihrap yazı, geometrik ve bitkisel motiflerle süslüdür; nişin üzerinde, etrafı mukarnaslı kitâbenin iki yanındaki kemerli nişlerde asılı birer kandil motifi bulunmaktadır. En dışta ince geometrik kompozisyonlu şerit ve dört sıra mukarnaslı geniş bir bordürle dört yönden çevrelenen mihrabın üstü bir dizi palmetle taçlandırılmıştır. Bugün dördü tam, ikisi yarım olan bu palmetlerin eski bir fotoğraftan sekizi tam, ikisi yarım olarak daha sık diziye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mihrabı çevreleyen mukarnaslı bordürün iki yandaki küçük nişlerin altına rastlayan bölümleri zamanla harap olmuş ve düz mermer levhalarla kaplanmıştır. Mihrap nişinin iki yanında bulunan köşe sütunçeleriyle bunların kaide ve başlıklarının bir bölümü de vaktiyle kırılmış ve son dönemde yeniden yapılmıştır.

Yapının duvarları içte ve dışta mermerle kaplanmıştır. Kuzeybatı köşede yer alan ve girişi harimdeki yuvarlak kemerli kapı ile sağlanan minare, 1955 yılındaki deprem sırasında gövde başlangıcından itibaren yıkılmıştır. Ancak eski resimlerinde tuğladan silindirik gövdeli ve tek şerefeli olduğu, gövdesinin yatay istifli tuğlalarla şaşırtmalı teknikte örüldüğü görülmektedir. Caminin kuzeyinde yer alan ve üç yönden medrese odalarıyla çevrili olan avluda bir şadırvan bulunmaktaydı. Günümüze ulaşmayan bu şadırvana ait bazı izler hâlâ mevcuttur.

Taş ve çini süslemelerle de karşılaşılan yapının taçkapısında üçgen, altıgen, altıyirmi kollu yıldız ve ok ucu motifleriyle oluşturulmuş geometrik bezemeler yoğunluktadır. Bununla birlikte doğu kemerin altındaki mukarnaslı parçada lâle, doğu nişin köşelikleriyle taçkapının iki yanından başlayıp kuzey cepheyi dolaşan şeritte kıvrık dal, rûmî ve palmetlerle biçimlendirilmiş bitkisel bezeme görülür. Diğer cephelerdeki pencerelerde mukarnas, yazı, geometrik ve bitkisel süsleme dikkati çeker. Bu cephelerde üst pencerelerde kırmızı, mavi ve yeşil renkli taşlarla fîrûze mavisi çiniler kullanılmıştır. Özellikle doğu cephesindeki güney alt pencerede fîrûze, mor ve lâcivert, kuzey cephedeki kemer alınlıklarında fîrûze renkli çiniler görülür. Ayrıca içeride bazı pencerelerin alınlıklarında ve tavanlarında zengin yazılar, geometrik kompozisyonlar bulunmaktadır.

Yapının kubbesi muhtemelen 1905 yılındaki tamirde kiremitle kaplanmıştır. Eski fotoğraflarda görülen, fakat bugün mevcut olmayan basit ahşap minberi de aynı dönemde yapılmış olmalıdır. 1955 depreminden sonra kısmen küçük onarımlar gören yapı bugün bakımsız bir durumdadır. Cami mimari özellikleri, bilhassa cephe düzenlemeleri, ferah iç mekânı ve dönemi için oldukça büyük ölçüdeki kubbe çapının yanı sıra süslemeleriyle de Beylikler dönemi mimarisinin sonraki gelişmeler açısından önemli yapılarından biridir.

Medrese. Caminin kuzeyinde yer alan medrese düzgün olmayan bir “ U ” şeklindedir. Yapıya, kuzeybatıda bulunan ve sonradan giriş olarak düzenlenen birimdeki lentolu kapıyla geçilmektedir. Ancak bugün kullanılmayan lentolu, demir parmaklıklı ve iki basamakla avluya inilen orijinal kapı kuzeydoğu köşede yer almaktadır.

Revaksız ve orijinalinde şadırvanlı olduğu ortadaki kuyu, kırık sütun parçaları ve kaidelerden anlaşılan avlunun kuzeyinde üç, doğu ve batısında beşer mekân yer alır. Oldukça farklı boyutlardaki bu mekânlar kuzeyde, eksenin doğusundaki kare planlı ve aslında bir kemerle avluya açıldığı zannedilen dershane ve kuzeybatı köşedeki, batı duvarının güney köşesinde dışa açılan bir kapısı olan mekân dışında birer kapıyla avluya açılmaktadır. Büyük ölçüde yıkık kapıların kalıntılarından orijinalinde lentolu dikdörtgen biçiminde açıklıklar olduğu anlaşılır. Dershane dışında, farklı boyutlarda ve yönelişte dikdörtgen planlı olan mekânların örtü sistemi yıkılmıştır. Ancak bazı mekânların duvarlarında görülen kiriş yuvaları düz tavanla örtülü olduklarını düşündürmektedir. Kuzeyde, eksenin doğusunda yer alan kare planlı ve üçgen kuşakla geçilen 4,30 m. çapında tuğla kubbeyle örtülü mekânın kütüphane veya türbe olabileceği ileri sürülmekteyse de bunun dershane olması kuvvetle muhtemeldir.

1980’li yıllara kadar içi tamamen toprakla dolu ve son derece harap durumda olan medrese 1985’te burada kazı yapan Alman heyeti tarafından temizlenmiştir. Bu arada yıkık olan güneybatıdaki iki birim tamamlanmış, diğer mekânlarda yeni nişlerin tesbit edilmesi ve bazı pencerelerin orijinalinde niş olduğunun anlaşılması üzerine yapının yeni planı da çıkarılmıştır. Moloz taş, tuğla ve devşirme blok taşların

kullanıldığı yapının duvarlarında düzensiz bir örgü söz konusudur.

Medrese revaksız avlu çevresinde yer alması, “U” şeması, dershanenin dışa taşkın oluşu, biçimi ve örtü sistemiyle vurgulanışı, mekânlarda çok sayıda nişler bulunuşu ve camiyle ortak bir avluyu paylaşması açısından Beylikler dönemi ve sonrası medrese mimarisi alanında önem taşıyan bir örnektir.

Büyük Hamam. Cami ile medresenin kuzeyinde ayrı bir kuşatma duvarı içinde kuzeydoğu köşede yer alan hamamlardan büyük olanı Büyük Hamam veya İlyas Bey Hamamı olarak tanınır. Harap durumdaki bu yapının erkekler hamamı olduğu ileri sürülmektedir. Dıştan kareye yakın dikdörtgen planlı hamam üç eyvanlı ve iki köşe hücreli (halvetli) tiptedir. Soyunma bölümü ortadan kalkmış olan yapıda, sıcaklığın kuzeybatısındaki halvet de toprakla dolduğundan içine girilememektedir.

Hamamın bütün kapıları kısmen tahrip edilmiş olmakla birlikte yuvarlak kemerli oldukları anlaşılmaktadır. Büyük bir kısmı yıkık olan örtü sisteminin kalıntıları da giriş mekânı, eyvanlar ve su deposunun beşik tonozla, tuvaletin kaburgalı tonozla, diğer mekânların ise kubbeyle örtülü olduğunu göstermektedir. Ilıklık ve sıcaklığın orta bölümünde mukarnaslı tromp, halvetlerde üçgen kuşak geçiş öğesi olarak kullanılmıştır. Devşirme kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanılarak örülen duvarlardan yalnızca doğu cephede moloz taş görülmez. Kemer ve örtü sistemi tuğla ile şaşırtmalı teknikte örülmüştür. Sıcaklığın güneydoğu köşe mekânında, statik sebeplerle kubbe başlangıcında harç içine çömlekler yerleştirilmiştir.

Yapıda sıva üzerine malakârî bezeme görülür. Ilıklık mekânında kapı kemerinin iki yanında madalyon içinde altı yapraklı birer çiçek, sıcaklığın batı eyvanının kuzeydeki tonoz kemeri ortasında kaval silmeli bir çerçeve içinde servi ağaçları, sıcaklığın orta bölümünün güney ve batı duvarlarında geçiş seviyesinin hemen altında büyük ölçüde harap olmuş palmet dizisi dikkati çeker.

Küçük Hamam. Külliyenin kuzeydoğusunda yer alan diğer hamam Küçük Hamam olarak adlandırılmakta ve kadınlar hamamı olduğu ileri sürülmektedir. Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı yapının soyunma kısmı yıkılmıştır. Tek mekânlı ılıklık, sıcaklık ve halvetle su deposundan oluşur. Yapının cephesindeki ve iç mekânındaki kısmen yıkık kapıların yuvarlak kemerli oldukları belirlenebilmektedir. Halvetin kuzey duvarında doğu köşedeki su deposuna açılan pencere dikdörtgen biçimindedir. Su deposunun ortasında yuvarlak bir havuz görülür. Mekânların örtüsü büyük ölçüde yıkıktır, fakat kalıntılardan beşik tonozla örtülü oldukları belli olmaktadır. Duvarları harap olmuş ve içi toprakla dolmuş olan bu yapıda da devşirme kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanılmıştır.

İmaret. Medresenin kuzeybatısında kuşatma duvarına dışarıdan bitişik olarak inşa edilmiş bulunan yapı imaret olmalıdır. Kareye yakın dikdörtgen planlı ve tek mekânlı yapı oldukça harap durumdadır. Kuzey cephesinde eksenin batısında kareye yakın dikdörtgen biçiminde, lentosunun bir bölümü görülebilen bir açıklıkla doğu cephesinde üst seviyede, külliyenin avlusundan dört basamaklı merdivenle çıkılan dikdörtgen biçimli bir başka

açıklığın bulunması yapının iki katlı olabileceğini düşündürmektedir. Yapıya girişin kuzey cephede, kalıntılarından lentolu olduğu anlaşılan bir kapıyla sağlandığı zannedilmektedir. Ayakta kalan bölümlerden duvar örgüsünde, medrese ve hamamlarda olduğu gibi devşirme kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Balat'taki İlyas Bey Külliyesi, farklı fonksiyonlardaki yapılarının bu özelliklerine göre yerleştirildiği ve yerleşimdeki konumu açısından şehir dokusunun gelişimine katkısı dolayısıyla döneminin önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Tercüme-i Şekāik-i Nu'mâniye, İstanbul 1269/1852-53, s. 115-116, 475; Hoca Sadeddin, Tâcü't-tevârih (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, V, 86; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 174; P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934, s. 118, 150-151; a.mlf., Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 147-149; K. Wulzinger v.dğr., Das Islamische Milet, Berlin-Leipzig 1935, s. 7, 12-37, 43-48, 89-93; Musa Baran, Milet Kılavuzu, Ankara 1965, s. 68-70; G. Kleiner, Die Ruinen von Milet, Berlin 1968, s. 144-147; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 697-703; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 81-82; W. Müller-Wiener, "Zur Baugruppe des Ilyas Bey in Balat", Remzi Oğuz Arık Armağanı, Ankara 1987, s. 33-45; Aynur Durukan, Balat, İlyas Bey Camii, Ankara 1988; Ahmed Tevhid, "Menteşe Beyliği Âsâr-ı Kadîmesi", TOEM, II (1913), s. 765-766; Murat Ural, "Ege'nin Arkaik Kenti Miletos'un Bir Gizli Hazinesi: İlyas Bey Camisi", Art Dekor, sy. 57, İstanbul 1997, s. 88-93; Gül Güney, "Menteşe Beyliği Dönemindeki Yapılardan İlyas Bey Camii", Sanatsal Mozaik, III/29, İstanbul 1998, s. 34-37; Semavi Eyice, "İlyas Bey Câmii", TA, XX, 102.

Aynur Durukan

İLYAS BEY MESCİDİ

Manisa’da Saruhanoğulları dönemine ait mescid.

Manisa’da Beylikler dönemine ait kitâbeli en eski yapı olan İlyas Bey Mescidi, son cemaat yerinin dış tarafındaki iki kemerin ortasında yer alan mermere işlenmiş üç satırlık kitâbesinde verilen bilgiye göre 764 yılı Cemâziyelevveli başlarında (Şubat 1363 ortaları) Hacı İlyas b. Mehmed tarafından yaptırılmıştır.

Harim kısmı kare planlı ve 7,05 × 7,05 m. boyutlarındadır. Bu bölümün üzerini

yüksek kasnaklı bir kubbe örtmekte, kubbeye geçişleri tromplar sağlamaktadır. Mihrabı basit bir niş şeklindedir. Oldukça masif bir yapı olan İlyas Bey Mescidi’nin harim kısmı, doğu ve batı duvarlarına açılmış olan yuvarlak kemerli iki küçük pencereden yeterli ışık alamadığı için loştur. Zeminine dikdörtgen şeklinde tuğlalar döşenmiştir. Üzeri iki küçük kubbe ile örtülü ve yanları duvarlarla kapatılmış olan son cemaat yeri dışarıya yuvarlak iki kemerle açılmaktadır. Bu kemerler iki yanda duvara, ortada ise bodur gövdeli kalın bir sütuna oturmaktadır. Sütun ve üzerindeki akantus (kenger) yapraklı başlık Bizans dönemine aittir. Son cemaat yeri duvarının ortasında küçük bir mihrap nişi bulunmakta olup kapı asimetrik bir şekilde doğu kenarına alınmıştır. Bu dikdörtgen planlı mekânın tabanı ise altıgen şeklinde tuğlalarla döşenmiştir.

Kesme taş ve tuğla kullanılarak inşa edilmiş olan İlyas Bey Mescidi’nde süslemeye rastlanmaz. Cepheler, kubbe eteği ve çatı seviyesinde tuğladan üç sıra kirpi saçakla hareketlendirilmeye çalışılmıştır. Binanın üzeri alaturka kiremit örtülüdür. Yapının son cemaat yerine doğudan bitişik durumda küçük bir çeşme bulunmaktadır. Mimari tasarımı minaresiz biçimde yapılmış olan İlyas Bey Mescidi, tek kubbeli harimi ve son cemaat yeri düzenlemesiyle klasik mescid mimarisinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Gökçen - M. Çağatay Uluçay, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 88; M. Çağatay Uluçay, Saruhan Oğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940, I, 184-185; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, s. 178-180; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Ankara 1977, s. 8; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 40, 124, 188; a.mlf., Türk Sanatı II, İstanbul 1984, s. 221; Gönül Öney, Beylikler Devri Sanatı: XIV.-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989, s. 6; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 87; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999, s. 26-31, Nusret Köklü, "Saruhanlılar Devrinde Manisa-I", Manisa, II/4, Manisa 1983, s. 26-28, 36.

Enis Karakaya

İLYAS EFENDİ

(bk. HIZIR İLYAS).

İLYAS SARUHÂNÎ

(bk. İBN ÎSÂ).

İLYÂSÎLER

(آل إلياس)

932-974 yılları arasında İran'ın Kirman bölgesinde hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Ebû Ali Muhammed b. İlyâs'ın adı ilk defa, Sâmânî Hükümdarı II. Ahmed'in öldürülmesi (914) ve yerine Nasr b. Ahmed'in getirilmesinden sonra yeni hükümdara karşı Buhara'da patlak veren isyan sırasında duyuldu. Babası İlyas aslen Soğdlu olup Sâmânî Hükümdarı II. Ahmed'in kumandanlarındandı. II. Nasr iktidarının ilk günlerinde kardeşleri Yahyâ, Mansûr ve İbrâhim'in Buhara'daki isyanıyla karşı karşıya kaldı. Başşehirde II. Nasr'dan hoşnut olmayan kimseler Yahyâ'yı emîr olarak ilân ettiler. II. Nasr'ın kumandanlarından olan Muhammed b. İlyâs muhtemelen bu isyan esnasında II. Nasr'ı kızdırınca hapse atıldı. Serbest kaldıktan sonra da Cürcân'a gönderildi; burada Yahyâ'nın hizmetine girdi. II. Nasr'ın 320'de (932) ülkede iktidarı ele geçirmesi üzerine Kirman'a çekilmek zorunda kaldı.

Bu sıralarda Kirman'da ve genel olarak Güney İran'da otorite boşluğu vardı. Fars ve Kirman, 315'ten (927) beri Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın gulâm asıllı kumandanı Yâkūt'un idaresindeydi. İktidar boşluğundan yararlanan Büveyhîler, bölgede bulunan Şîraz'ı işgal ederek Yâkūt'u buradan uzaklaştırdılar. Bu karışık ortamda bölgeye gelen Muhammed b. İlyâs Kirman'da bağımsızlığını ilân etti (320/932). Ancak kısa bir süre sonra II. Nasr'ın gönderdiği Mâkân b. Kâkî tarafından bölgeden uzaklaştırıldı.

Kirman o yıllarda Ebû Ali İbrâhim b. Simcûr, Muhammed b. İlyâs ve Büveyhî kuvvetleri arasında mücadelelere sahne oluyordu. Bu mücadele sonunda Muhammed b. İlyâs, Sîstan'da Saffârîler'e sığınmak zorunda kaldı ve bölge Büveyhîler'in kontrolüne geçti. Bu olayların cereyan ettiği 320 (932) yıllarından sonra yaklaşık otuz yıl kadar bir süre içinde Kirman'da meydana gelen hadiselere dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

Muhtemelen Büveyhîler'in geri çekilmesinin ardından Kirman'a yerleşen Ebû Ali Muhammed b. İlyâs, Sâmânîler'e tâbi bağımsız bir emîr olarak hüküm sürdü. Muizzüddevle onu Sâmânîler'den koparmak amacıyla Abbâsî halifesi nezdinde girişimde bulundu. Onun girişimleri sonucunda Halife Mutî'-Lillâh, Muhammed b. İlyâs'ı bağımsız bir hükümdar olarak tanıdı (348/959). Kādî Ebû Bekir Ahmed b. Seyyâr es-Saymerî ile sancak ve hil'at gönderip Kirman hâkimiyetini ve valiliğini tasdik etti. Muhammed b. İlyâs Büveyhîler'le iyi geçindi. Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle, Bağdat'ı hâkimiyetine aldıktan bir müddet sonra oğlu Bahtiyâr'ı onun kızıyla evlendirdi (Receb 348 / Eylül 959).

Muhammed b. İlyâs geçirdiği felç dolayısıyla oğullarını huzuruna çağırarak Elyesa'ı veliaht tayin etti. Diğer oğlu Süleyman bu karara itiraz edince de Elyesa'ı onun üzerine yolladı. Süleyman Horasan'a kaçtı. Bu arada sarayda zehirlenerek öldürülmek istenen Muhammed b. İlyâs, Elyesa'dan şüphelendiğinden onu ordu kumandanlığından azletti. Adudüddevle'ye sığınan Elyesa', Büveyhî sarayı tarafından emîr ilân edildi. Bunun üzerine Muhammed b. İlyâs Buhara'ya gitmek için Adudüddevle'den izin istedi. Buhara'da Sâmânî Hükümdarı I. Mansûr b. Nûh'tan saygı gören Muhammed Şevval 356'da (Eylül 967) vefat etti. 357'de (968) öldüğü de rivayet edilir. Kaynaklarda, Adudüddevle'nin Kirman'ı son defa ele geçirmesi esnasında meydana gelen olaylar hakkında bilgi verilirken Muhammed b. İlyâs'ın Kufslar'ın soygunculuk faaliyetlerinden pay aldığı ve bu yolla büyük bir servete sahip olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. İlyâs adına Kirman'da basılmış 334 (945-46) tarihli bir dirhem günümüze intikal etmiştir. Muhammed başşehir Berdesîr'de dârülimâre (hükümet konağı), bir cami ve bir kale, diğer yerlerde de çeşitli binalar ve kuleler yaptırmıştır.

Muhammed b. İlyâs Buhara'da iken Kirman'a hâkim olan oğlu Elyesa'ın hükümranlığı fazla uzun sürmedi. Adudüddevle, Elyesa'ın Türk ve Deylemler'den oluşan askerlerinin büyük bir kısmını kendi tarafına çekti ve Berdesîr'i işgal etti (Ramazan 357 / Ağustos 968). Bunun üzerine Elyesa' mukavemet etmeden Buhara'ya kaçtı. Burada Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh'un teveccühünü kazandı ve ardından gittiği Hârizm'de öldü. Muhammed b. İlyâs'ın diğer oğlu Süleyman, 359'da (970) Mansûr b. Nûh'un yardımıyla Kirman'daki Belûç ve Kufslar'ı Büveyhîler'in

baskısından kurtarmaya girişti. Ancak savaşta oğulları Bekir ve Hüseyin ile birlikte öldürüldü. Adudüddevle, oğlu Şerefüddevle Şîrzîl'i Kirman'a nâib tayin etti. İlyâsîler, daha sonra bölgeyi Büveyhî hâkimiyetinden kurtarmaya çalıştılarsa

da başarılı olamadılar. İlyâsîler'den Hüseyin b. Muhammed b. İlyâs, Mekrân ve Kirman'da dağlıların isyan ettiğini öğrenince onlara katıldı (364/974). Ancak Cirüft'te Büveyhîler'in ordusuna yenilerek esir düştü. Bu olay üzerine Kirman tamamen Büveyhîler'in kontrolüne girdi ve böylece İlyâsîler ortadan kalkmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 176, 249-253, 298, 352-356, 359-361; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 153-154; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 304, 307, 389, 410; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 79, 211, 278-279, 304, 323-326, 527, 577, 580, 585-587; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 380; Ahmed Ali Han Vezîrî, Târîḫ-i Kirmân (nşr. Muhammed İbrâhim), Tahran 1370 hş., s. 319-326; Abdürrefî' Hakīkat, Târîḫ-i Nehḍathâ-yı Millî-yi Îrân, Tahran 1354 hş., s. 92, 93, 154; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 107-124; a.mlf., "Ilyāsids", EI² (İng.), III, 1156-1157; a.mlf., "Āle Elyās", EIr., I, 754-756; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Âl-i İlyâs", DMBİ, I, 574-577.

Rıza Kurtuluş

İLYÂSÎN

(bk. İLYÂS).

İLYASŞÂHÎLER

1345-1487 yılları arasında Hindistan'da Bengal ve Bihâr'da hüküm süren bir hânedan.

Tuğluklular döneminde Bengal ve Kuzey Bihâr bölgelerinde ordu kumandanı olarak görev yapan Melik İlyas, Bengal'de daha önce bağımsızlığını ilân eden Tuğluklu Valisi Ali Mübârek'i öldürerek Sultan Şemseddin İlyas Şah unvanıyla tahta oturdu (746/1345). Böylece Bengal ve Bihâr'da İlyasşâhîler dönemi başlamış oldu. İlyas Şah önce Bengal'de hâkimiyetini sağlamlaştırdı. 747'de (1346) adına para bastırdı. 752 (1351) yılında Nepal'e yönelerek Katmandu'yu işgal etti ve zengin ganimetlerle geri döndü. İlyas Şah'ın giderek güçlenmesi Sultan Fîrûz Şah'ı endişelendirdi. Fîrûz Şah, güçlü bir ordu ile Bengal'e yürüyerek İlyas Şah'ı bir kalede muhasara altına aldı. Sonuçsuz kalan çarpışmalarda zayıf düşen İlyas Şah, Fîrûz Şah'ın hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı ve Bengal Sultanlığı yeniden Delhi Sultanlığı'na katılmış oldu.

758'de (1357) İlyas Şah ölünce yerine oğlu İskender geçti. İskender Şah'ın Delhi Sultanlığı'ndan kopmak istemesi üzerine 760 (1359) yılında tekrar Bengal'e yürüyen Fîrûz Şah İskender Şah'ın topraklarının bir kısmını Delhi'ye bağladı. Yapılan anlaşma gereği İskender Şah'ın Bengal'de tahtta oturmasına müsaade edildi. İskender Şah'ın otuz yıldan fazla süren saltanatı sırasında bölge ekonomik açıdan istikrarlı bir dönem yaşadı. Pandua, Leknevtî ve Gâvur'da imar faaliyetleri hızlandı, pek çok cami ve türbe inşa edildi. Bunlar arasında özellikle Leknevtî'de yapılan muazzam Edine Camii dikkat çekicidir.

İskender Şah'ın hayatının sonlarına doğru oğulları arasında taht kavgası başladı. İskender Şah tahta el koymak isteyen büyük oğlu Gıyâseddin ile giriştiği savaşta öldü (791/1389). Bunun üzerine Gıyâseddin, A'zam Şah unvanıyla İlyasşâhîler'in yeni sultanı oldu. A'zam Şah dönemi İlyasşâhîler'in en parlak zamanıdır. Bu dönemde ilim, kültür, sanat ve tasavvuf erbabı himaye edildiği gibi halka karşı da âdil davranıldı. Ekonomi ve ticaret hayatında gelişmeler yaşandı. Komşu ülkelerle ilişkiler başladı

(813/1410). A‘zam Şah, güçlü bir Hindû toprak ağası olan Raca Ganeş tarafından öldürüldü; yerine oğlu Seyfeddin Hamza geçti. A‘zam Şah’ın üç oğlu arasındaki anlaşmazlıktan istifade eden Raca Ganeş 817’de (1414) yönetime el koydu. Bu durumu kabullenmeyen müslümanların ileri gelenleri, Şarkî Sultanı İbrâhim’den Bengal’i işgal ederek kendilerini kurtarmasını istediler. Sultan İbrâhim’in Bengal’e gelmesi üzerine Raca Ganeş, Çiştî şeyhi Seyyid Nûr Kutb-i Âlem’e başvurarak on iki yaşındaki oğlunu ihtidâ ettirmesi halinde tahttan çekileceğini bildirdi. Böylece Ganeş’in müslüman olan oğlu Cadu, Sultan Celâleddin Muhammed Şah unvanıyla aynı yıl tahta geçti ve 837’ye (1433) kadar iş başında kaldı. Onun oğlu Şemseddin Ahmed Şah 840’ta (1436) öldürülünce devletin ileri gelenleri yönetime tekrar İlyasşâhî soyundan gelen Nâsırüddin Mahmud’u geçirdiler.

Sultan Nâsırüddin Şah döneminde ülkede pek çok mimari eser inşa edildi. 864’te (1459) İlyasşâhî tahtına Nâsırüddin Şah’ın oğlu Rükneddin geçti. Rükneddin babasının başlattığı istikrarı devam ettirdi. Kültürel alanda büyük gelişmeler oldu. Rükneddin Afrika’dan çok sayıda köle getirerek özel bir muhafız birliği kurdu. Yerine geçen (ö. 879/1474) oğlu Şemseddin Yûsuf Şah’tan sonra ülkede karışıklıklar çıktı. Yönetimde etkili olmaya başlayan Afrikalı muhafızlar aynı yıl Yûsuf Şah’ın oğlu İskender’i tahta geçirdiler. Fakat İskender, üç gün sonra Sultan Nâsırüddin’in oğullarından Celâleddin tarafından tahttan indirildi. Sultan Celâleddin’in saltanat döneminde (1481-1487) duruma fiilen Afrikalı muhafızlar hâkim oldu. Sultan Celâleddin onların hâkimiyetine son vermek isteyince öldürüldü. Böylece Bengal’de İlyasşâhî hânedanı sona erdi, yerini Habeşîler aldı.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (ed. M. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 110-115; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 451, 461, 587-589, 590-594; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, Târîḫ-i Mübârek Şâhî, Kalküta 1931, s. 98, 104-105, 125-128; Gulâm Hüseyin Sâlim, Riyâżü’s-selâṭîn (nşr. Mevlevî Abdülhak Âbid), Kalküta

1890, s. 95-120; Abdul Karim, Corpus of the Muslim Coins of Bengal, Dhaka 1960, s. 42-50, 170, 176; a.mlf., Corpus of the Arabic and Persian Inscription of Bengal, Dhaka 1992, s. 77-97, 112-220; R. M. Eaton, The Rise of Islam and the Bengal Frontier: 1204-1760, Berkeley 1993, bk. İndeks.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

İMA

(الإيماء)

Hakiki anlamla kinayî anlam arasında vasıtalar bulunmayan, alâkası açık kinaye türü

(bk. KİNAYE).

İMÂD-i FAKĪH

(عماد فقيه)

İmâdüddîn Alî-yi Fakīh-i Kirmânî (ö. 773/1371)

İranlı sûfî-şair.

İlhanlılar’ın son hükümdarı Ebû Said Bahadır Han ve Muzafferîler’in ilk hükümdarlarından Mübârizüddin Muhammed ve Şah Şücâ‘ hakkında yazdığı kasidelerden 680-690 (1281-1291) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Ali olup “İmâdü’l-mille ve’ş-şerîa ve’d-dîn” unvanıyla “fakih” unvanının kısaltılmış şekliyle (İmâd-i Fakīh) tanınır. 705’te (1305) babası ölünce kardeşlerinden biriyle birlikte Kirman’a giderek babasının şeyhi Nizâmeddin Mahmud’un yaptırdığı dergâha yerleşen İmâd, muhtemelen bu dergâhta Sühreverdî şeyhi olarak uzun yıllar irşad faaliyetinde bulundu. Tekke şeyhliği yanında fıkıh ilmine derin vukufu sebebiyle kendisine “fakih” unvanı

verildi. Geniş bir mürid halkasına sahip olan İmâd-i Fakīh, Kirman’da yaptırdığı tekkede vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

“Şeyhülislâm-ı a‘zam” unvanıyla anılan büyük bir din âlimi ve “kıdvet-i ekâbîr-i meşâyih” unvanıyla tanınan büyük bir sûfî olan İmâd-i Fakīh’in şöhretinin Hindistan’a kadar yayılmış olduğu kaydedilmektedir. Aynı zamanda iyi bir şair olan İmâd-i Fakīh’in şiirleri Hâfız-ı Şîrâzî’nin şiirleriyle konu ve mazmun bakımından benzerlikler gösterir.

Eserleri. 1. Dîvân. Kaside, gazel, rubâî, mukattaât, muhammes ve mersiyelerden meydana gelen eser Rükneddin Hümâyûn-ı Ferruh tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1348 hş./1969). 2. Penç Genc. İmâd-i Fakīh’in beş mesnevisini Rükneddin Hümâyûn-ı Ferruh bu adla neşretmiştir (Tahran 2537 şahî/1978). Kitapta yer alan eserler şunlardır: a) Ṣafânâme (Mü᾽nisü’l-ebrâr). Şah Şücâ‘ adına kaleme alınan eser 766’da (1365) tamamlanmıştır. Nizâmî-i Gencevî’nin Maḫzenü’l-esrâr’ının etkisi altında

ve aynı vezinle (serî‘) yazılmış olup tasavvufî ve ahlâkî konuları içerir (s. 17-91). b) Ṣoḥbetnâme. Vezir Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî’nin oğlu Gıyâseddin Muhammed adına yazılan ve 731’de (1331) tamamlanan bu mesnevide ahlâka dair çeşitli konular ele alınmıştır (s. 93-148). Eserin fütüvvet ahlâkına dair bölümü Herbert Wilhelm Duda tarafından Almanca’ya çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (“Imāduddīn Faqīh und die Futuwwa”, Archív Orientální, 6 [1934], s. 112-124). c) Maḥabbetnâme-i Ṣâhibdilân. Tâceddîn-i Irâkī adında bir İlhanlı vezirine ithaf edilen mesnevi 732’de (1332) tamamlanmıştır. Eser ruhla beden, bal arısı ile hurma, mumla pervane, gülle bülbül, zerre ile güneş, sivrisinekle fil gibi çiftler arasındaki tartışmaları konu alır (s. 149-203). d) Dehnâme. İmâd-i Fakīh’in Şah Şücâ‘a, şeyhlere ve dostlarına yazdığı mektupları ihtiva eder (s. 205-248). e) Ṭarîḳatnâme. Emîr Mübârizüddin Muhammed adına kaleme alınmış olup 2800 beyitlik tasavvufî bir mesnevidir (s. 249-431). Müellif bu eseri nazmederken İzzeddin el-Kâşî’nin Miṣbâḥu’l-hidâye, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin ʿAvârifü’l-maʿârif adlı eserlerinden istifade ettiğini söyler.

BİBLİYOGRAFYA

İmâd-i Fakīh, Dîvân (nşr. Rükneddin Hümâyûn-ı Ferruh), Tahran 1348 hş./1969, neşredenin girişi; Devletşah, Teẕkire, s. 254-256; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş./1961, I, 274-277; H. W. Duda, Ferhad und Schirin, Prag 1933, s. 98-100, 191-192; E. G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş., s. 340-344; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 680-681; FME, I, 273-278; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 985-995; K. Stolz, “Der Dīwān des ʿImāduddīn Faqīh”, WZKM, XLIV (1942), s. 31-70; T. Ganjei, “The Genesis and Definition of a Literary Composition, the Dahnāma (Ten Love-Letters’)”, Isl., XLVII (1971), s. 59-66; H. Ritter, “Persische Handschriften”, Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 176-179; J. T. P de Bruijn, “ʿImād al-Dīn ʿAlī, Faḳīh-i Kirmānī”, EI² Suppl. (Fr.), s. 415-416; a.mlf., “ʿEmād-al-Dīn ʿAlī Faqīh”, EIr., VIII, 378-379.

Tahsin Yazıcı

İMÂD-i HASENÎ

(عماد حسني)

İmâd-i Hasenî-i Seyfî (ö. 1024/1615)

Nesta‘lik yazıyı güzelliğinin zirvesine ulaştıran Safevî hattatı.

961 (1554) yılında Kazvin’de doğdu. Hz. Hasan soyundan Kazvinli köklü bir aileye mensuptur. Tezkirelerde ve tarih kitaplarında adı Mîr İmâd olarak kaydedilmektedir. Müstakimzâde, Abdülmuhammed Han ve Clément Huart onun İmâdülmülk lakabıyla anıldığını, bu lakabı kendisini himaye eden Safevî büyüklerinden bir kişiye nisbetle aldığını söylemişlerse de bu bilgi doğru değildir. Çünkü I. Şah Abbas’ın sarayına girmeden önce bu lakabı kullandığı bilinmektedir. Müstakimzâde, İmâd’ın asıl adının Muhammed, babasının adının Hüseyin olduğunu yazarsa da istinsah ettiği Tekmiletü’n-Nefeḥât’ta ismini “İmâd b. İbrâhim el-Hasenî” olarak kaydetmesine dayanarak kendi adının İmâd, babasınınkinin İbrâhim olduğu söylenebilir. Müstakimzâde, Abdülmuhammed Han ve Clément Huart’ın onu Hz. Hüseyin soyundan göstermeleri, kendisinden yarım asır sonra yaşamış olan ve bazan “Mîr İmâd-i Sânî”, çoğunlukla da “Hüseynî” nisbesiyle imza atan İmâd-i Hüseynî ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. İmâd çocukluğunu Kazvin’de geçirdi. Devrinin geleneksel bilgileri yanında Mâlik-i Deylemî’den hat dersleri aldı. Daha sonra Tebriz’e giderek Muhammed Hüseyin adlı hattattan nesta‘lik yazının inceliklerini öğrendi. Müstakimzâde onun Baba Şah’tan, Habîb ile Abdülmuhammed Han ise Îsâ-yı Rengkâr’dan da istifade ettiğini yazarlarsa da İmâd’ın gençliğinde çok

yaşlı olan bu hattatların ona hocalık yapmaları zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Ancak İmâd’ın bunların yazılarından faydalandığı kesindir.

İmâd yazılarında önceleri Mîr Ali Herevî’yi taklit etti. Onu taklit ederek yazdığı, halen Tahran’da Kitâbhâne-i Saltanatî’de bulunan “Münâcât-ı Emîrü’l-Mü᾿minîn ʿ Alî İbn Ebî Ṭâlib” adlı eser bu tesiri açık şekilde ortaya koymaktadır. Tebriz’e gittikten sonra Baba Şah’ın kıtalarından istifade

ederek sanatını ilerleten İmâd, 1014 (1605) yılından itibaren Mîr Ali Herevî'nin yazılarındaki istikrar ve sağlamlıkla Baba Şah'ın yazılarındaki tatlılık ve yumuşaklığı birleştirip kendi üslûbunu ortaya koydu. Daha sonra Tebriz'den ayrılarak bir rivayete göre Osmanlı ülkesine gitti. Oradan Hicaz'a geçti. İran'a dönünce, I. Şah Abbas zamanında (1587-1629) devletin idarî ve askerî işlerini yürüten Ferhad Han Karamanlı'nın kütüphanesinde kâtip olarak çalışmaya başladı. Onunla birlikte Simnân, Damgan, Bistâm, Taberistan, Horasan ve Herat'a gitti. Ferhad Han'ın, kumandanlarından Allahverdi Han tarafından öldürülmesi üzerine Kazvin'e döndü. Burada hat hocalığı yaparak ve yazı yazarak geçinmeye çalıştı. Safevîler İsfahan'ı başşehir yaptıkları zaman birçok âlim ve sanatkâr gibi İmâd da oraya gitti. I. Şah Abbas'a bir arzuhal göndererek kendini tanıtması üzerine saraya davet edildi. Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan bu arzuhal Mehdî Beyânî tarafından yayımlanmıştır (Muraḳḳaʿ-ı Gülşen, s. 76).

Sarayda kâtiplik ve kitap istinsah etme yanında şehzadelere de güzel yazı dersleri veren, ayrıca saray dışından gelenlerin yetişmesine yardımcı olan İmâd, sanat hayatının en verimli on altı yılını geçirdiği İsfahan'da birçok öğrenci yetiştirdi. Oğlu Mîr İbrâhim ile Nûreddin Muhammed el-Lâhîcî, Abdürreşîd Deylemî, Gevher Şad, Abdülcebbâr el-İsfahânî, Cemâl, Nûrây-i İsfahânî, Mîr Yahyâ el-İsfahânî, Alâeddin Sebzevârî, Mîr Muhammed Mukīm et-Tebrîzî, Ebû Türâb el-İsfahânî ve İmâd üslûbunu İstanbul'a getiren Derviş Abdî-i Mevlevî bunların en tanınmışlarıdır.

İmâd sarayda çok sevilip takdir edilmiş, şahın kendisine gösterdiği yakın ilgiye şiirlerle cevap vererek bu sahada da temayüz etmiştir. Kaynaklarda, kendisi gibi usta bir hattat olan Ali Rızâ-yi Abbâsî'nin etkisiyle şahın İmâd'dan giderek uzaklaştığı, geceleri yazı yazarken elinde şamdan tutarak Ali Rızâ'ya yardımcı olmasının İmâd'ı gücendirdiği nakledilmektedir. Bu dönemde yazdığı şiirlerle şaha ve etrafındakilere serzenişte bulunan İmâd'ın zamanla şahla arası açıldı. Şahın İmâd'dan Şâhnâme'yi istinsah etmesini istediği, İmâd'ın bu emre karşı lâkayt davranmasının şahı rencide ettiği de rivayet edilmektedir. Uzunca bir süre devam eden bu sürtüşmeler nihayet İmâd'ın öldürülmesiyle son buldu. Ancak onu ölüme götüren asıl sebebin ne olduğu kesin biçimde belli değildir. Kaynaklarda bunun Sünnîlik'le itham edilmesi meselesi olabileceği belirtilmektedir. Mehdî

Beyânî, Ali Kulı Hân-ı Vâlih-i Dağıstânî’nin Tahran’da Millî Kütüphane’de bulunan Riyâżü’ş-şuʿarâʾ adlı eserinden naklen İmâd’ın şahın işareti üzerine bir gece davete giderken yolda öldürüldüğünü söyler. İmâd’ın cenazesi şahın emriyle yapılan büyük bir törenle kaldırıldı. Ölümü İran, Hint ve Osmanlı ülkesinde üzüntüye sebep oldu. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir’in, İmâd’ın katli münasebetiyle tertip ettiği dinî bir toplantıda, “Eğer İmâd’ı bana diri olarak verselerdi ağırlığınca mücevher verirdim” dediği rivayet edilir. İmâd’ın oğlu Mîr İbrâhim ile kızı Gevher Şad başlarına başka bir felâket gelmesinden korkarak Osmanlı ülkesine sığındılar. Kız kardeşinin oğlu ve öğrencisi Abdürreşîd-i Deylemî ise Hindistan’a gitti. Burada Âgā Reşîd adıyla tanınan Abdürreşîd-i Deylemî’nin Ekber Şah’a yazdığı bir arzuhalden, ailenin diğer mensuplarının İran’da yaşama imkânı bulamayıp Anadolu’ya geçtikleri anlaşılmaktadır (Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, II, 529).

İmâd’dan sonra hiçbir hattat onun harflerin en, boy, çanak, küp, keşîde ve bağlantılarında, satır anlayışında ortaya koyduğu kurallara yeni bir şey ilâve edememiştir. Kaçarlar’dan Nâsırüddin Şah zamanında yaşamış olan Muhammed Rızâ Kelhûr keşîdeleri kısaltmak, dal, râ ve “vav”ları küçük ve harflerin gövdelerini kalın yazmak suretiyle bir değişiklik yapmış ve bu değişiklik bir yenilik gibi görülmüşse de bu üslûp yaygın kabul görmemiştir. Bugün bazıları bu üslûbu celî nestaʻlikte kullanmakla beraber genellikle İran’da İmâd’ın üslûbu tercih edilmektedir.

Yazılarında İmâdü’l-Hasenî, Mîr İmâd, Mîr İmâd-i Hasenî, Mîr İmâd-i Hasenî-i Kazvînî, İmâdü’l-Mülki’l-Hasenî, İmâdü’l-Mülki’l-Kazvînî, İmâdü’l-Mülki’l-Haseni’s-Seyfî, İmâdü’l-Haseni’l-Kazvînî gibi imzalar kullanan İmâd’ın üslûbu, XVII. yüzyılın başından itibaren bütün İslâm ülkelerine yayılmaya başlamış, Osmanlı-Türk hattatları da XIX. yüzyılın başlarında Yesârîzâde Mustafa İzzet tarafından Türk nestaʻlik ekolü kuruluncaya kadar onun etkisinde eser vermişlerdir. Veliyyüddin Efendi, Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi, Yesârî Mehmed Esad ve daha birçok Türk hattatı nestaʻliki İmâd seviyesinde yazmıştır.

İmâd’ın kitap, risâle, murakkaʻ ve kıta türü birçok yazısı günümüze ulaşmıştır. İran’ın çeşitli kütüphanelerinde, İstanbul’da Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile Türk ve İslâm Eserleri

Müzesi’nde yazıları bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlı (FY, nr. 1427, 1428, 1488, 1492) murakka‘lar içinde çok güzel kıtaları yer almaktadır. Ayrıca Hindistan kütüphanelerinde, Kahire, Kâbil, Paris ve Leningrad’da da eserleri vardır. Ona nisbet edilen ve nesta‘lik yazının kaidelerinden bahseden Âdâbü’l-meşk adlı risâle Baba Şah’a aittir. Sanatkârın bilinen tek celî nesta‘lik yazısı İsfahan’da Mîr Fendereski Tekkesi’ndedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 121-122; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı H̬oşnüvîsân, Tahran 1363 hş., II, 518-538; a.mlf., “Mîr ʿ İmâdü’l-Ḥasenî”, Muraḳḳaʿ-ı Gülşen, Tahran 1368 hş.,

s. 73-88; Gülzâr-ı Savâb, s. 67-68; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 91-92; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 695-696; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 211-215; Abdülmuhammed Han, Peydâyiş-i H̬aṭṭ u H̬aṭṭâṭân, Kahire 1345, s. 163-173; Habîbullah Fezâilî, Aṭlas-ı H̬aṭ, İsfahan 1362, s. 522.

Ali Alparslan

İMÂDÎ

(العمادي)

Hâmid b. Alî b. İbrâhîm ed-Dımaşkī (ö. 1171/1758)

Hanefî fakihi.

10 Cemâziyelâhir 1103 (28 Şubat 1692) tarihinde Dımaşk'ta doğdu. el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî'nin soyundan olup selefleri gibi büyük dedelerinden İmâdüddin'e nisbetle anılır. Dımaşk'ta öğrenim gördü. Hocaları arasında Hanbelî müftüsü Ebü'l-Mevâhib b. Abdülbâkī ed-Dımaşkī, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Yûnus b. Ahmed el-Mısrî, Şâfiî müftüsü Ahmed b. Abdülkerîm el-Gazzî sayılabilir. 1128'de (1716) hac farîzasını yerine getirmek üzere gittiği Mekke ve Medine'de bazı âlimlerden ders ve icâzet aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Emeviyye Camii'nde ders vermeye başladı ve 1137 yılı Ramazan ayı ortalarında (Mayıs 1725 sonları) Dımaşk Hanefî müftüsü oldu ve bu görevi vefatına kadar sürdürdü. Bu arada çeşitli medreselerde ders verdi. 6 Şevval 1171 (13 Haziran 1758) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Fıkıh, ferâiz ve edebiyat sahasında derin bilgisi bulunan, halkın ve idarecilerin saygı duyduğu İmâdî'nin eserleri birkaçı dışında risâle mahiyetindedir (bir listesi için bk. Murâdî, II, 12).

Eserleri. 1. Muġni'l-müsteftî ʿan suʾâli'l-müftî (et-Fetâva'l-Ḥâmidiyye). Müftülük yaptığı sırada kendisine gelen sorulara verdiği cevaplardan oluşan iki ciltlik bir eserdir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Fıkhü'l-Hanefî, nr. 3655-3656, 8045). Kitap İbn Âbidîn tarafından delillerin özetlenmesi, sorular ve cevapların kısaltılması, tekrarlar ve çok yaygın meselelerin çıkarılması suretiyle el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî tenḳīḥi'l-Fetâva'l-Ḥâmidiyye adıyla ihtisar edilmiştir (I-II, Bulak 1300; Kahire 1310). 2. Miṣbâḥu'l-felâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ. Şürûnbülâlî'nin Hanefî fıkhına dair Nûrü'l-îżâḥ adlı eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Fıkhü'l-Hanefî, nr. 6160). 3. Cemâlü'ṣ-ṣûreti ve'l-liḥye fî tercemeti seyyidinâ Diḥye. Sahâbeden Dihye b. Halife el-Kelbî'nin hayatına dairdir (Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 509;

Medine el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, nr. 90; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3445, vr. 144-146). 4. el-Ḥavḳale (Ḫarḳale) fi’z-zelzele. 1171 (1757) yılında Dımaşk’ta meydana gelen deprem hakkındadır (el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, nr. 90; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444, vr. 25-27). 5. Beyânü iḫtilâfi ârâʾi’l-muḥaḳḳıḳīn fî mesʾeleti rucûʿi’n-nâẓır ʿale’l-müstaḥıḳḳīn. Vakfın zaruri ihtiyaçları olduğu halde vakıf görevlisinin (nâzır) lehtarlara verdiğine dönebilmenin hükmünü konu alır (Dârü’l-kütübi’z-Zahiriyye, nr. 4260; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444, vr. 62-65). 6. el-İtḥâf fî şerḥi ḫuṭbeti’l-Keşşâf. Zemahşerî’ye ait el-Keşşâf adlı tefsirin girişinin şerhidir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444, vr. 1-25).

İmâdî’nin diğer eserleri de şunlardır: Ḍavʾü’ṣ-ṣabâḥ fî tercemeti seyyidinâ Ebî ʿUbeyde b. el-Cerrâḥ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444, vr. 72-89; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 509); Ḳurretü ʿayni’l-ḥaẓẓi’l-evfer fî tercemeti’ş-Şeyḫ Muḥyiddîn el-Ekber (Medine el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, nr. 90; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3445, vr. 66-85); ed-Dürrü’l-müsteṭâb fî muvâfaḳâti ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve Ebî Bekr ve ʿAlî Ebî Türâb ve tercemetühüm maʿa ʿiddetin mine’l-aṣḥâb (Nuruosmaniye Ktp., nr. 428, 575; Bağdat, Evkaf, Hadis, nr. 2952; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3445, vr. 151-226; Târih, nr. 268); el-Lümʿa fî beyâni (taḥrîmi)’l-mütʿa (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Fıkhü’l-Hanefî, nr. 7077, müellif hattı; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444); Miṣbâḥu’l-felâḥ fî duʿâʾi’l-istiftâḥ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3444, vr. 90-128); el-ʿİḳdü’s̱-s̱emin fî tercemeti Ṣâḥibi’l-Hidâye el-İmâm Burhâniddîn (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘, nr. 3445, vr. 146-149).

Müellifin çeşitli konularda yazmış olduğu yirmi kadar risâlesi yine Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’deki iki mecmua içinde bulunmaktadır (nr. 3444, 3445).

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü’d-dürer, II, 11-17; Serkîs, Muʿcem, I, 152, 153; Brockelmann, GAL Suppl., II, 434; Îżâḥu’l-meknûn, I, 13, 19, 48, 96, 291, 315, 365, 390, 424, 432, 447, 496; II, 69, 74, 105, 117, 156, 223, 247, 493, 495, 520, 579, 670, 675, 676; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 261; Fuâd Seyyid, Fihristü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1380-83/1961-63, I, 8, 9, 57, 159, 172, 176, 220, 290, 296, 305, 344, 357, 368, 374, 384, 426, 451; II, 102, 103, 107, 128, 137, 201, 224, 227, 281; III, 57, 67, 123, 173; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 208; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 358-359; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 133-134; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1400-1401/1980-81, I, 113, 488-492; II, 9, 132, 175-176, 190-191; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 146-147.

Saffet Köse

İMÂDÎ-i GAZNEVÎ

(عمادیء غزنوي)

(ö. 550/1155 [?])

İranlı şair.

İran edebiyatının ilk tezkirelerinden birini yazan Avfî dışında (Lübâb, II, 257) bütün tezkirelerde İmâdî'den İmâdî-i Şehriyârî olarak söz edilmektedir. Ancak Avfî de dahil tezkire müelliflerinin hiçbiri onun adını vermemiştir. Mahlası veya nisbesi olan İmâdî'nin, 515'te (1121) Mâzenderan'ın bir bölümünü ele geçiren İmâdüddevle Ferâmerz'in adıyla ilgili olduğu, bu hükümdar hakkında yazdığı bir kaside ve mersiyeden anlaşılmaktadır. Lutf Ali Beg Âzer, İmâdî'nin Rey civarında Şehriyâr kasabasından olması sebebiyle Şehriyârî nisbesini aldığını söyler (Âteşkede, s. 118, 220, 229). Ancak küçük bir bölgeyi elinde bulunduran hükümdarlara o dönemlerde "şehriyâr" denildiği için Şehriyârî nisbesini bu unvan dolayısıyla da almış olabilir. 489'da (1096) ölen Melik Argun b. Alparslan için kaside yazdığına bakılarak bu tarihten yirmi yıl kadar önce (469/1076) doğduğu söylenebilir.

Bir süre Gazneliler'den III. Mesud'un ordusunda çalışan İmâdî, bu hükümdarın ölümünden (508/1114) sonra Mâzenderan'da Bâvendîler'den İmâdüddevle Ferâmerz'in sarayına intisap etti. Onun vefatının (530/1135) ardından Irak'a giderek I. Tuğrul b. Muhammed'in hizmetine girdi. Bazı kaynaklarda II. Tuğrul (1177-1194) için de kasideler yazdığı kaydedilmekteyse de bu bilgi doğru değildir. İmâdî'nin vefat tarihi de ihtilâflıdır. Bunun için verilen 530 (1136) ve 550 (1155) yıllarından ikincisi gerçeğe daha yakın görünmektedir.

Seyyid Hasan Gaznevî, Edîb Sâbir, Felekî-yi Şirvânî, Kavâmî-yi Râzî, Sa'deddin Es'ad b. Şihâb-ı Buhârâî, Mecdüddin b. Adnân, Yûsuf b. Nâsır el-Kâtib gibi çağdaşı şairler İmâdî'nin şiirlerini örnek almışlar, tezkire

yazarları kendisinden övgüyle söz etmişlerdir. Melik Argun b. Alparslan, Melik Togan b. Alparslan,

İmâdüddevle Ferâmerz, Tuğrul b. Muhammed, Tuğrul'un başveziri Kıvâmüddin Ebü'l-Kāsım, Ebû Mansûr el-Abbâdî ve Abdurrahman Tugayürek gibi devlet adamları onun övdüğü ve himayelerini gördüğü kişiler arasında zikredilebilir.

İmâdî'nin 4000 beyit ihtiva ettiği belirtilen divanındaki şiirlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Elde bulunan divanın dört nüshasından üçü British Museum'da (MS, Or., nr. 298, 3386, 3500), biri de Aligarh Üniversitesi yazmalar bölümündedir (nr. 891.5511/83). En çok şiir ihtiva eden British Museum'daki nüshasında (Ms., Or., nr. 3500) 1734 beyit bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 209-212; Avfî, Lübâb, II, 257-267; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâdıl), Tahran 1341 hş./1962, III, 23-31; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1277/1860, s. 118, 220-229; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1284, s. 350-352; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1308 hş./1929, II, 166-186; Safâ, Edebiyyât, II, 743-750; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 82-83; Rypka, HIL, s. 113; Mohammad Shamoon Israeli, "Imadı: His Lifetimes and Works", IC, XXXIV/1 (1966), s. 176-194; a.mlf., "ʿImādī", EI² (Fr.), III, 1190.

Mürsel Öztürk

İMÂDŞÂHÎLER

1484-1572 yılları arasında Güney Hindistan'da Berâr bölgesinde hüküm süren bir hânedan.

Hindû iken ihtidâ eden Deryâ Han tarafından kurulmuştur. 1423'te Berâr'daki Behmenî kuvvetlerince esir alınan Deryâ Han, bir süre sonra Behmenîler'in güvenini kazanarak önce Berâr Valisi Hân-ı Cihân'ın muhafızı oldu ve devlet hizmetinde önemli görevlere yükseldi. Hân-ı Cihân'ın ölümünün ardından Vezir Mahmûd-ı Gâvân'ın delâletiyle Sultan II. Muhammed tarafından kendisine "İmâdülmülk" unvanı verildi. 1471'de Berâr'a vali olarak tayin edilen İmâdülmülk, Virakaz'a sefer düzenleyerek burayı ele geçirdi. 1472 yılında Mahmûd-ı Gâvân ve Yûsuf Âdilşah ile birlikte Belgâm seferine katıldı. Mahmûd-ı Gâvân'ın 1481'de ihanet suçlamasıyla idam edilmesinden sonra Sultan II. Mahmud Şah zamanında vezirlik makamına getirildi (1482). Büyük oğlu Alâeddin de onun yerine Berâr valiliğine tayin edildi.

Sultan Mahmud Şah, bir müddet sonra İmâdülmülk ve diğer bir veziri olan Nizâmülmülk'ten kurtulmak istedi. İki vezir, sultanın kendileri hakkındaki kötü niyetini öğrenince kaçmak zorunda kaldı. İmâdülmülk Berâr'a dönüp 1484'te bağımsızlığını ilân etti; adına sikke bastırdı. Aynı yıl ölen İmâdülmülk'ün yerine oğlu Alâeddin geçti. Alâeddin, uzun süren saltanat döneminde komşuları olan diğer müslüman sultanlıklarla barış içinde yaşamaya çalıştıysa da bazan savaş kaçınılmaz oldu. Mâhâr ve Râmgir kalelerini elinden alan Nizamşâhîler'le giriştiği savaşlarda başarısız olması üzerine Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ı yardıma çağıran Alâeddin (1528), Bahadır Şah'ın hâkimiyetini kabul ederek hem topraklarını kurtardı, hem de onu Nizamşâhîler'e karşı kışkırtarak intikam almak istedi. Burhan Nizamşah, Bahadır Şah karşısında mağlûp oldu (1530). Alâeddin 1532'de ölünce yerine büyük oğlu Deryâ İmâdşah geçti. İmâdşah iyi bir siyasetçiydi; Bîcâpûr Sultanı İsmâil Âdilşah'ın kız kardeşiyle evlenerek iki sultanlık arasında akrabalık bağı kurdu. Sultan İbrâhim, Nizamşâhîler'in Bîcâpûr'a saldırması üzerine (1542) Deryâ Han'dan yardım istedi. Âdilşâhî ve İmâdşâhî kuvvetleri ortak hareket ederek Nizamşâhîler'i geri püskürttü. Bu

gelişme İmâdşâhîler'in nüfuz ve itibarını arttırdı. Deryâ Han 1561'de ölünce oğlu Burhan İmâdülmülk henüz üç yaşında olduğundan yönetim fiilen Vezir Tufâl Han'ın eline geçti. Sultanın çocuk olmasını fırsat bilen Nizamşâhîler'den Murtazâ ile Ali Âdilşah Berâr topraklarını işgal ederek yağmaladılar (1565). Ardından Berâr, Handeş Emîri Mîrân Muhammed Şah tarafından işgal edildi. Bir süre sonra İmâdşâhî kuvvetleri toparlanarak Handeş güçlerini mağlûp ettiler. Berâr, 1572'de bir defa daha Nizamşâhîler tarafından ilhak edilmek istendi. Vezir Tufâl Han bunun üzerine Bâbürlü Sultanı Ekber Şah'tan yardım talep etti. Murtazâ, Şah Ekber'in uyarısına rağmen Berâr topraklarına girdi. Böylece İmâdşâhî hânedanlığı sona ermiş oldu. Vezir Tufâl Han ile Sultan Burhan İmâdülmülk daha sonra hapsedildikleri kalede öldürüldüler (1574). Deryâ İmâdülmülk'ün oğlu olduğunu söyleyen Fîrûz adlı bir kişi taht iddiasıyla ortaya çıkıp Nizamşâhîler'e karşı direndiyse de başarılı olamadı.

Yöneticilerinin ilim ve sanata karşı ilgisizliği yüzünden dönemin tarihçileri bölge tarihine pek önem vermemişlerdir. Bu sebeple İmâdşâhîler Hindistan'da kurulan müslüman sultanlıklar arasında en az bilinenlerden biridir. İmâdşâhîler döneminde mimari ve şehircilik alanlarında kalıcı eserler verilememiştir. Etrafı Şiî devletleriyle kuşatılmış tek Sünnî sultanlık olmasının İmâdşâhîler'in az bilinmesine yol açan bir başka unsur olduğu söylenebilir. İran kökenli ilim adamları ve sanatkârlar çevredeki diğer sultanlıklarda itibar görürken İmâdşâhîler onlarla ilgilenmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâs̱ir, Delhi 1355/1936, s. 16, 20, 109, 119, 123, 135, 150-154, 160, 164, 236-240, 243-251, 270-273, 298-302, 317-320, 326-327, 357, 379, 399-402, 434-437, 457-474; İskender b. Muhammed Mancû, Mirʾât-ı İskenderî (nşr. S. C. Misra - M. L. Rahman), Baroda 1961, s. 268-275; Firishta, Gulshan-i Ibrāhīmī: History of the Rise of the Mahomedan Power in India till the Year A. D. 1612 (trc. J. Briggs), Bombay 1829, II, 488, 502, 516-517, 525-528, 536, 539, 548-549; III, 15, 18, 26-31, 46, 52, 54, 59-60, 64-68, 90-93 vd.; Gulâm İmam Han, Târîẖ-i

Reşîdüddin Ḫânî, Haydarâbâd 1282/1865, s. 187-189, 192-193, 204, 213-214; A. S. Bazmee Ansari, "ʿImād S̱ẖāhī", EI² (İng.), III, 1159-1161.

A. S. Bazmee Ansarı

İMÂDÜ'l-İSLÂM

(عماد الإسلام)

Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî (ö. 950/1543'ten sonra) tarafından kaleme alınan Türkçe ilmihal.

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunabilen Abdurrahman b. Yûsuf Aksaray'da yetişmiştir. Osmanlı Müellifleri'nde 800 (1398) yılı âlimlerinden gösterilmekle birlikte (I, 265) İmâdü'l-İslâm'ın bazı nüshalarında eserin tamamlanma tarihi 950 (1543) olarak kaydedildiğine göre (MÜİF Ktp., Ali Rıza Hakses, nr. 202, Yazmalar, nr. 92; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1165) vefatı bu tarihten sonra olmalıdır. Aksarâyî kitabının mukaddimesinde, Mevlânâ Abdülazîz Fârisî'nin ʿUmdetü'l-İslâm adlı Farsça kitabını halk için yazmayı tasarladığı ilmihale uygun bulduğunu belirtmektedir. İlmihali Türkçe'ye çevirirken diğer kaynaklardan yararlanarak yaptığı ilâveler onu tercüme-telif karışımı yeni bir eser haline getirmiştir. Müellif, yadırganacağı endişesiyle eserin girişinde dil konusu üzerinde de durmuş, peygamberlerin, ümmetlerine kendi dilleriyle hitap ettiklerine dair âyetten hareketle (İbrâhîm 14/4) Türkçe konuşan halk için Türkçe kitaplar yazılmasının gereğine dikkat çekmiştir.

İmâdü'l-İslâm inanç, ibadet ve ahlâk konularından oluşur. Eserin başında, dönemin dinî ve içtimaî özelliklerini yansıtıcı nitelikte bilgiler içeren iman, küfür ve

elfâz-ı küfür konularının yanı sıra Kafdağı'na dair bazı asılsız nakiller de aktarılır. İbadetlere ilişkin bölümde konular ayrıntılı biçimde anlatılır. Burada özellikle namaz ve orucun faziletleri, müstehapları, mekruhlarına ve nâfile ibadetlere ayrılan kısımla bunlara uymanın önemine yapılan vurgu dikkat çeker; hatta nâfile ibadetlerin faziletlerine verilen değerin farzları gölgede bıraktığı söylenebilir. Müellif, ʿUmdetü'l-İslâm'da yer almayan birçok nâfile namazı kitabına eklediğini belirtir. İbadetlere teşvik amacının öne çıktığı eserde hadis olarak nakledilen bazı rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğu görülür (a.g.e., II, 1165). Aynı zamanda bir dua

mecmuasını andıracak şekilde hemen her konuya dair dualar zikredildikten sonra bunların mükâfatı abartılarak anlatılır. İbadetler bahsinin tamamlanmasıyla ʿUmdetü'l-İslâm'ın tercümesi de sona erer. Eserin geri kalan kısmı Abdurrahman Aksarâyî'nin telifi olup burada insanlar arasındaki haklar ve görevler, görgü kuralları, âhiret hayatı, özellikle kıyametin kopması, cennet ve cehennem gibi konulara yer verilir.

Kitabın sonunda ʿUmdetü'l-İslâm'a ait yetmiş üç, İmâdü'l-İslâm'a ait elli altı kaynağın bir liste halinde verilmesi, eserin Türkçe yazılmasından dolayı eleştirilme endişesine karşı savunma ihtiyacının duyulması ve bunun o dönemin din diline ilişkin anlayışı yansıtması, daha sonra kaleme alınan ilmihallere nisbetle konuların dağınık olması, ayrıca Hanefîler'e yönelik bir kitap olmasına rağmen diğer mezheplerin kaynaklarına da başvurulması ilmihalin dikkat çeken özellikleri arasında sayılabilir.

İmâdü'l-İslâm'ın yetmişten fazla nüshası tesbit edilmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2740, Lâleli, nr. 1102; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 25398). Harekeli olarak taşbaskıları yapılan eser (İstanbul 1290; İstanbul, ts.), İslâm'ın Temel Kitabı Büyük İslâm İlmihali adıyla M. Rahmi tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî, İmâdü'l-İslâm, MÜİF Ktp., Ali Rıza Hakses, nr. 202; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1165; Osmanlı Müellifleri, I, 265; Karatay, Türkçe Basmalar, I, 6; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 162; Hatice Kelpetin, Yaygın İslâm Anlayışı: Klasik Dönem Osmanlı Geleneği (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-12.

Hatice Kelpetin

İMÂDÜDDEVLE

(عماد الدولة)

Ebü'l-Hasen Alî b. Büveyh b. Fennâhusrev ed-Deylemî (ö. 338/949)

Büveyhîler hânedanının kurucusu ve bu hânedanın Cibâl, Fars, Hûzistan kolu hükümdarı (932-949).

281'de (894) doğdu. Deylemli fakir bir balıkçı olan Ebû Şücâ' Büveyh'in oğludur. Genç yaşta, Taberistan ve Deylem'de hüküm süren Zeydî İmam Hasan el-Utrûş'un (914-917) hizmetine girdi. Onun ölümüyle halefleri arasında çıkan ve Taberistan'da Zeydî Devleti'nin çöküşüyle (316/928) sonuçlanan iç savaştan yararlanarak Taberistan ve İran'da hâkimiyet kurmak için mücadele eden Deylemli Mâkân b. Kâkî'nin saflarına katıldı. Mâkân'ın bu mücadeleyi kaybetmesi (316/928) üzerine Ziyârîler hânedanının kurucusu Gilşinli Merdâvic b. Ziyâr'ın hizmetine girdi. Taberistan ve Cürcân ile Cibâl bölgesinin büyük bir kısmına hâkim olan Merdâvic tarafından Hemedan ile İsfahan arasında önemli bir ulaşım merkezi konumundaki Kerec ve Mâhulbasra valiliğine tayin edilen Ali, kısa bir süre içinde şehirdeki askerlere ve sivil yöneticilere kendisini sevdirip kabul ettirdi. Hürremîler'in elindeki bazı kaleleri fethederek ele geçirdiği hazinelerle Cibâl'deki hâkimiyetini iyice sağlamlaştırdı ve böylece Büveyhîler'in temelini attı (320/932). Kerec'de olup bitenlerden endişeye kapılan Merdâvic'in kendisini ele geçirmek için girişimlerde bulunmaya başladığını görünce 300 askerle birlikte şehri terkedip İsfahan'a yöneldi. Abbâsîler'in İsfahan Valisi Ebü'l-Feth Muzaffer b. Yâkūt'u yenerek şehri ele geçirdi (321/933). 700 askerle 10.000 kişi olduğu söylenen bir orduyu yenmesi Ali'ye büyük şöhret kazandırdı. Durumdan rahatsız olan Merdâvic kardeşi Veşmgîr kumandasındaki bir orduyu İsfahan üzerine gönderdi. Ali bunun üzerine İsfahan'dan ayrılıp Errecân'a yöneldi. Abbâsî Valisi Yâkūt onunla savaşmadan bölgeyi terketti. Ali'nin Errecân'a geliş sebebi bölgenin zengin vâridâtı idi. Burada bulunduğu sırada, Şîraz ile Errecân arasındaki Nûbendecân'ın Abbâsîler'e muhalif olan hâkimi Ebû Tâlib b. Zeyd'den, yüklediği ağır vergiler sebebiyle halk tarafından sevilmeyen Abbâsî Valisi

Yâkūt'un idaresindeki Fars bölgesinin ele geçirilmesi için şartların çok elverişli olduğuna dair mektuplar aldı. Bu mektuplara güvenerek Fars'a hâkim olmayı ciddi şekilde düşünmeye başladı. Ancak yeterli askeri bulunmaması doğrudan Fars'a yürümesine engel teşkil etmekteydi. Ebû Tâlib'in ısrarlı davetleri karşısında Errecân'dan ayrılarak Nûbendecân'a gelen Ali (Rebîülâhir 321 / Nisan 933), burada Merdâvic ile Yâkūt'un kendisine karşı ittifak ettiklerini haber aldı. Bunun üzerine Sâmânîler'e bağlı olarak Kirman'ı yöneten eski efendisi Mâkân b. Kâkî'ye katılmak üzere Nûbendecân'dan ayrıldı. Kirman'a giderken Fars Valisi Yâkūt tarafından yolu kesildi. Çok az bir kuvvetle Yâkūt'un 17000 kişilik ordusunu yenilgiye uğratan Ali süratle ilerleyerek Fars'ın merkezi Şîraz'a girdi (Cemâziyelevvel 322 / Mayıs 934). Büveyhî hânedanının Fars ve Hûzistan kolu da böylece kurulmuş oldu.

Ali'nin Fars'a yerleşmesini istemeyen Merdâvic bir ordu göndererek Hûzistan'ı ele geçirdi ve böylece onun Irak'la ilişkisini keserek batıya ilerlemesini engellemiş oldu. Ali de Merdâvic'i metbû tanımak ve vergi vermek mecburiyetinde kaldı; kardeşi Hasan'ı da Merdâvic'in sarayına rehin olarak verdi (323/935). Ancak Merdâvic'in, ordusundaki bir grup Türk askeri tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürülmesi Ali'yi rahatlattı. Merdâvic'e bağlı Türk askerlerinin çoğu Ali'nin ordusuna katıldı. Bu durum, Büveyhî hâkimiyetinin Ziyârîler'in topraklarına doğru genişlemesine sebep oldu. Ali'nin kardeşi Hasan, Merdâvic'in halefi Veşmgîr'in elinden İsfahan'ı alarak Ziyârî topraklarına girdi (323/935). Ali daha sonra, Fars'ı doğu yönünden emniyete almak için en küçük kardeşi Ahmed'i Kirman'a gönderdi (324/936). Ahmed başlangıçta bazı önemli başarılar sağladı; fakat bölgenin mahallî unsurlarının sert bir mukavemetiyle karşılaşınca geri çekilmek zorunda kaldı.

Büveyhîler için en önemli gelişme batıda gerçekleşti. Ali Abbâsîler'in içinde bulunduğu problemlerden yararlanarak Ahmed'i bu defa Hûzistan'a gönderdi. Ahmed 326'da (938) bölgenin merkezi Ahvaz'ı ele geçirdi. Ali'nin diğer kardeşi Hasan 331 (942-43) yılında Rey'i zaptetti, böylece Hasan'ın yönetiminde Büveyhîler'in Rey ve Cibâl kolu teşekkül etmiş oldu. 334'te (945-46) hilâfet merkezi Bağdat'a giren Ahmed de Büveyhîler'in Irak-Hûzistan kolunu kurdu. Büveyhîler'in kontrolüne giren Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh Ali'ye İmâdüddevle, Ahmed'e Muizzüddevle,

Hasan'a Rüknüddevle lakabını verdi.

İmâdüddevle Ali, çocuğu olmadığı için kardeşi Rüknüddevle Hasan'ın oğlu

Fennâhüsrev'i (Adudüddevle) halef olarak tayin ettikten sonra 16 Cemâziyelevvel 338'de (11 Kasım 949) Şîraz'da vefat etti, 339 (950) yılında öldüğü de rivayet edilir.

Büveyhîler, kuruluş şartlarının bir sonucu olarak adem-i merkeziyetçi bir yapı özelliği göstermekle beraber İmâdüddevle Ali, gerek en büyükleri olması gerekse hânedanın başarısında önemli paya sahip bulunması sebebiyle diğer kardeşleri tarafından Büveyhî Devleti'nin başkanı olarak kabul edilmiştir. Başarılı bir kumandan, fırsatları iyi değerlendiren bir devlet adamı olan İmâdüddevle'nin şahsiyeti hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamakta, sadece bir hıristiyan olan Ebû Saîd İsrâîl b. Mûsâ'yı kâtipliğe (vezir) tayin ettiği, Fars'taki iktidarının ilk günlerinde askerlerin maaşlarını ödemekte çaresiz kalınca tesadüfen bölgenin eski idarecilerine ait hazineleri bulup ortaya çıkardığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâ', Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 183; Ebû İshak es-Sâbî, el-Müntezeʿ min Kitâbi't-Tâcî (nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî), Bağdad 1397/1977, s. 35, 54, 58-65; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. D. S. Margoliouth), Mısır, ts., s. 156,157; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Mısır 1332/1914, I, 275-276, 277-284, 295-305, 310, 315, 352-356, 373, 377-383; II, 8, 84-85, 121-122; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 13; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 268-271, 365; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 81, 105, 189-197, 227, 275, 285, 298, 312, 324-326, 340, 390, 449-450, 482-483; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 399-400; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVI, 166-175; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta 1964, s. 4, 6, 11, 42, 114, 136, 193, 202; H. Busse,

Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 18, 30, 219, 346, 372, 463; a.mlf., “Iran Under the Buyids”, CHIr., IV, 250-261; W. Madelung, “The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids”, JNES, XXVIII (1969), s. 89-92; K. V. Zetterstéen, “İmâdüddevle”, İA, V/2, s. 978; Cl. Cahen, “ʿ Imād al-Dawla”, EI^2 (İng.), III, 1157.

Ahmet Güner

İMÂDÜDDİN el-HAMZÎ

(عماد الدين الحمزي)

Ebû Mûsâ İmâdüddîn İdrîs b. Alî b. Abdillâh el-Hasenî el-Hamzî (ö. 714/1314)

Yemenli Zeydî tarihçi.

San‘a’da doğdu. Hz. Hasan soyuna mensuptur. Devrinde temayüz ederek Resûlî Hükümdarı el-Melikü’l-Müeyyed Dâvûd’un takdir ve himayesine mazhar oldu ve tablhâne emîrleri arasına girdi. Bir süre sonra Mekke yakınlarında küçük bir kasaba olan Kahme’ye emîr tayin edildi (699/1300). Aynı yıl hac emirliği yapan İmâdüddin Yemen’in ileri gelen devlet adamları arasında yer aldı.

Güzel ahlâkı, değişik ilimlerde geniş bilgisiyle tanınan İmâdüddin Zeydiyye mezhebine mensuptu. Bu özelliklerinden dolayı Zeydî imamlığına aday gösterilmiştir. İmâdüddin, İzzeddin İbnü’l-Esîr’in eseri el-Kâmil’in bir özeti mahiyetindeki Kenzü’l-aḫbâr (aḫyâr) fî maʿrifeti’s-siyer ve’l-aḫbâr adlı dört ciltlik kitabı ile ün yaptı. Eserin sonuna 713 (1313) yılına kadar Mısır, Suriye ve Irak’ta, 714 (1314) yılına kadar da Yemen’de cereyan eden olayları eklemiştir. Kitabın ilk cildi Hz. Peygamber’in sîreti ve Hulefâ-yi Râşidîn, II. cildi Emevîler, III. cildi Abbâsîler dönemiyle Suriye’de hüküm süren devletler, Fâtımîler, Karmatîler ve Haçlılar’la yapılan savaşlara ayrılmıştır. Bu cildin sonunda Yemen’le ilgili bilgiler vermeye başlayan İmâdüddin son ciltte sadece Yemen’e dair konuları ele almış, ayrıca Zeydî imamlarının ve ileri gelenlerinin biyografilerine geniş yer vermiştir. Bu sebeple Kenzü’l-aḫbâr Zeydiyye mezhebi ve Yemen tarihi için önemli bir kaynaktır (yazma nüshaları için bk. Eymen Fuâd Seyyid, s. 139). Eseri Abbas er-Resûlî Nüzhetü’l-ebṣâr fî’ḫtiṣâri Kenzi’l-aḫbâr adıyla özetlemiştir (a.g.e., a.y).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 324-325, 410; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 345-346; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 491-492; Brockelmann, GAL, II, 234; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 138-139.

Osman Çetin

İMÂDÜDDİN el-İSFAHÂNÎ

(عماد الدين الإصفهاني)

Ebû Abdillâh İmâdüddîn Muhammed b. Safiyyiddîn Muhammed b. Hâmid el-Kâtib el-İsfahânî (ö. 597/1201)

Edip ve tarihçi.

2 Cemâziyelâhir 519'da (6 Temmuz 1125) İsfahan'da doğdu. İsfahanlı tanınmış bir aileye mensuptur. Amcası Azîzüddin el-Müstevfî vezir, babası Safiyyüddin Muhammed ise kâtipti. İsfahan, Bağdat, Rey, Kâşân'da çeşitli medreselerde öğrenim gören İmâdüddin 534 (1139) yılında ailesiyle beraber Bağdat'a gitti. Nizâmiye Medresesi'nde Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Husayn, Ebû Abdullah el-Furâvî, Cemâleddin İbnü'l-Uhuvve eş-Şeybânî, İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât en-Nîsâbûrî el-Bağdâdî, Ebü'l-Fütûh el-İsferâînî, İbnü'r-Rezzâz el-Bağdâdî gibi âlimlerden fıkıh, hadis, gramer, lugat ve edebiyat dersleri aldı. 542'de (1148) Musul'a yaptığı kısa bir seyahatten sonra 543 (1149) yılında İsfahan'a döndü ve ileride yazacağı eserler için malzeme topladı. 549 (1154) yılında tekrar Bağdat'a giden İmâdüddin, 552'de (1157) Abbâsî Veziri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre tarafından Vâsıt şehri nâibliğine tayin edildi. 556'da (1161) Basra nâibi oldu. 558-560 (1163-1165) yılları arasında Bağdat'ta Dîvânü'l-hilâfe'de görev yaptı.

13 Cemâziyelevvel 560'ta (28 Mart 1165) Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin öldürülmesi üzerine takibata uğrayıp hapsedilenler arasında bulunan İmâdüddin, bir ay kadar sonra serbest bırakıldı. Bu sırada Nûreddin Mahmud Zengî'nin âlimlere değer verdiğini öğrenince Dımaşk'a gitmeye karar verdi. Şâban 562'de (Haziran 1167) Dımaşk'a ulaştı ve el-Medresetü'n-Nûriyye'de ders vermeye başladı. 562 (1167) yılı sonlarına doğru Nûreddin Mahmud Zengî ile tanıştı ve divanda önemli bir göreve tayin edildi. Bu görevi sırasında Selâhaddîn-i Eyyûbî ve diğer önemli kişilerle görüşme imkânı buldu. 564 (1169) sonlarında üçüncü Mısır seferi hazırlıklarında görev aldı. Aynı yıl Nûreddin tarafından Ahlat Hükümdarı Zahîrüddin Sökmen'e gönderildi. Ardından Dîvân-ı İnşâ'nın başkanlığına

getirildi. Çeşitli yerlere gönderilen önemli mektupları ve evrakı kaleme aldı. 566'da (1170) Musul'un temliknâmesini götürmesi için Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'a elçi olarak görevlendirildi. 568 yılı başlarında (1172 yılı ortaları) divan müşrifliğine (müfettişlik) tayin edildi.

İmâdüddin, Nûreddin Mahmud ölünce 11 Şevval 566'da (17 Haziran 1171) kâtiplik dışındaki görevlerinden azledildi. Aynı yılın sonlarında Halep'e gitti. 570 yılı başlarında (Ağustos 1174) Bağdat'a dönmek üzere Musul'a hareket etti. Musul Atabegi II. Seyfeddin Gazi'nin kendisine teklif ettiği görevi kabul etmedi. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mısır'dan Şam'a geldiğini öğrenince Bağdat'a gitmekten vazgeçip onun hizmetine girmeye karar verdi. Dımaşk'a dönerek eski medresesinin mütevelliliğini geri aldı. Daha sonra Humus'ta

bulunan Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yanına gitti. Bir müddet onun ordugâhında bulundu. Vezir ve Dîvân-ı İnşâ başkanı Kādî el-Fâzıl'ın da isteğiyle Dîvân-ı İnşâ başkan yardımcılığına getirildi ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin sır kâtibi oldu. 573 (1177) yılındaki Remle seferiyle hastalığından dolayı katılamadığı Kudüs'ün fethi hariç bütün seferlerinde Selâhaddin'in yanında bulundu.

Selâhaddin-i Eyyûbî'nin ölümünden (25 Safer 589 / 2 Mart 1193) sonra İmâdüddin gözden düştü ve idarî görevinden ayrıldı. Bir müddet Dımaşk'ta kalarak medresesinde ders verdi. 596 (1200) yılında Mısır nâibliğine tayin edilen el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in yanında Mısır'a giden İmâdüddin, Mısır'da veba salgını ve büyük bir kıtlık olduğundan ertesi yıl Dımaşk'a geri döndü. 1 Ramazan 597'de (5 Haziran 1201) Dımaşk'ta vefat etti. Bâbünnasr dışındaki Sûfiye Mezarlığı'na gömüldü.

İmâdüddin el-İsfahânî aynı zamanda ünlü bir şair, edip, münşî ve tarihçidir. İlk bakışta sıradan bir kişi gibi göründüğü için Kādî el-Fâzıl'ın, "İmâd çakmak gibidir; dışı soğuk görünür, içinde ise ateş vardır" dediği rivayet edilir.

Kādî el-Fâzıl'dan sonra zamanın en büyük münşî ve kâtibi olarak tanınmış, Selâhaddîn-i Eyyûbî de onun münşîliğini takdir etmiştir. Birçok Arapça, Farsça münşeat (resmî evrak) yazmış, bunların bir kısmını eserlerine de

almış, edebî münşeatını bir divanda toplamıştır. Edebî sanatlara düşkün olduğundan eserlerinin anlaşılması oldukça güçtür. Şairliği münşîliği kadar güçlü değildir. Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiğinden kendisine "zü'l-belâgateyn" denilmiştir. İmâdüddin amelde Şâfiî, itikadda Eş'ariyye mezhebine mensuptu.

Eserleri. A) Edebî Eserleri. 1. Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr. V. (XI.) yüzyıl sonlarından 572 (1176) yılına kadar İslâm dünyasında yetişen önemli şair ve ediplerin biyografilerini ve eserlerinden örnekleri içeren bir antolojidir. Müellifin en önemli kitaplarından olup 573 yılı başlarında (1177) on cilt halinde tertip edilmiştir. İmâdüddin bu eserini, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) Yetîmetü'd-dehr'i ile onun Bâharzî (ö. 467/1075) tarafından yazılan Dümyetü'l-ḳaṣr adlı zeyline zeyil olarak kaleme almıştır. Kitabın birinci kısmı Irak ve çevresinde, ikinci kısmı İran-Horasan'da, üçüncü kısmı Suriye, el-Cezîre, Diyarbekir, Arap yarımadası ve Yemen'de, dördüncü kısmı Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, Sicilya bölgelerinde yetişen şair ve ediplere ayrılmıştır. Eserin birinci kısmı Muhammed Behcet el-Eserî ve Cemîl Saîd (I-V, Bağdat 1955-1978; Tekmiletü Ḫarîdeti'l-ḳaṣr ve cerîdeti'l-ʿaṣr, I-II, Bağdat 1976, 1981), üçüncü kısmı Şükrü Faysal (I-III, Dımaşk 1955-1968), dördüncü kısmın Mısır'a ait bölümü Ahmed Emîn, Şevkī Dayf ve İhsan Abbas (I-II, Kahire 1951-1952), Sicilya, Mağrib (Kuzey Afrika), Endülüs'e ait kısımlar Ömer ed-Desûkī ile Ali Abdülazîm (Kahire 1960-1969) ve Âzertâş Âzernûş (Tunus 1971-1972), Mağrib'e ait kısım da Muhammed Merzûkī, Muhammed el-Arûsî, Cîlânî b. Hâc Yahyâ (Tunus 1966) tarafından yayımlanmıştır. Kitabın ikinci kısmı henüz basılmamıştır. İmâdüddin eseri hazırlarken hadisçilerin usulüne benzer bir metot kullanmış, elindeki malzemeyi çeşitli kaynaklardan kontrol etmiştir. Başta İbn Hallikân olmak üzere sonraki müellifler kitaptan faydalanmış ve alıntılar yapmıştır. Ḫarîdetü'l-ḳaṣr, Münzirî (ö. 656/1258) ve Ali b. Muhammed er-Rızâî er-Rûmî (ö. 1039/1630) tarafından ihtisar edilmiş, Ali er-Rûmî'nin ʿAvdü'ş-şebâb adını taşıyan muhtasarı günümüze ulaşmıştır. İmâdüddin eserine Ẕeylü'l-Ḫarîde ve seylü'l-cerîde adıyla üç ciltlik bir zeyil yazmıştır. Zamanımıza kadar gelen bu zeyle onun es-Seyl ʿale'ẕ-Ẕeyl adlı bir zeyil daha yazdığı kaydedilmektedir. 2. Dîvânü'ş-şiʿr. Müellifin 571 (1175) yılında dört cilt halinde düzenlediği eser günümüze ulaşmamıştır. İmâdüddin'in el-Berḳu'ş-Şâmî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr, er-Ravżateyn adlı

eserlerinde bulunan şiirler Nâzım Reşîd tarafından derlenerek yayımlanmıştır (Musul 1404/1983). 3. Dîvânü'r-resâ'il. 571'de (1175) üç cilt halinde tertip edilen bu eser de zamanımıza intikal etmemiştir. el-Berḳu'ş-Şâmî, el-Fetḥu'l-ḳussî ve er-Ravżateyn'de müellifin edebî ve resmî münşeatından çok sayıda örnek bulunmaktadır. 4. Dîvânü Dü Beyt. İmâdüddin'in rubâîlerini içeren eser, Arapça rubâî tarzının en eski örneklerini ihtiva etmekte olup Charles Pellat tarafından yayımlanmıştır (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, Tunus 1975, s. 5-31).

B) Tarihe Dair Eserleri. 1. Nuṣretü'l-fetre ve ʿuṣretü'l-ḳaṭre (fıṭre). 569 (1174) yılına kadar gelen İran-Irak Selçukluları tarihidir. İmâdüddin bu eseri hazırlarken önce, Irak Selçukluları vezirlerinden Enûşirvân b. Hâlid'in Melikşah'ın tahta çıkışından (1072) II. Tuğrul'un ölümüne kadar (1134) gelen Fütûru zamâni'ṣ-ṣudûr adlı Farsça tarihini Arapça'ya çevirmiş, çevirinin baş tarafına daha önceki Selçuklu tarihini, sonuna da kendi zamanındaki İran-Irak Selçukluları'yla ilgili olayları ilâve etmiştir. 579'da (1183) tamamlanan ve dört ciltten meydana gelen eserin tek nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir (nr. 2145). Nuṣretü'l-fetre'nin Bündârî tarafından Zübdetü'n-Nuṣra ve nuḫbetü'l-ʿuṣra adıyla yapılan muhtasarını Martinus Theodorus Houtsma yayımlamıştır (Leiden 1889; Kahire 1318; Beyrut 1980). Kıvâmüddin Burslan, Selçuklu tarihinin en sağlam ve en eski kaynaklarından olan Zübdetü'n-Nuṣra'yı Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1943). 2. el-Fetḥu'l-ḳussî fi'l-fetḥi'l-ḳudsî. Eserde Hittîn Savaşı, Kudüs'ün fethi, III. Haçlı Seferi sırasında Selâhaddin'in mücadelesi, Aslan Yürekli Richard ile yaptığı barış, Selâhaddin'in son günleri ve ölümü etraflıca anlatılmıştır. İmâdüddin eserini 588 (1192) yılında yazıp Selâhaddin'e okuduğunu kaydeder. Müellif Selâhaddin adına kaleme aldığı bazı mektupları da kitabına almıştır. Sağlam bilgilere, belge ve gözlemlere dayanan kitap, Haçlı seferleri ve Selâhaddîn-i Eyyûbî tarihiyle uğraşanların başlıca kaynaklarındandır. I. cildi Carlo de Landberg tarafından yayımlanan eserin (Leiden 1888) tamamı Kahire'de basılmış (1321-1322), ayrıca Muhammed Mahmûd Subh tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1962, 1965). Henri Massé kitabı Conquète de la Syrie et la Palestine par Saladin adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (1972). 3. el-Berḳu'ş-Şâmî. İmâdüddin'in 562'de (1167) Bağdat'tan Dımaşk'a gelişinden 589 (1193) yılında Selâhaddin'in ölümüne kadarki hâtıralarını, Nûreddin ile Selâhaddin devirlerini ve Eyyûbîler tarihini ihtiva

eder. Kitap gözlemlere ve belgelere dayanan son derece sağlam tarihî bir kaynaktır. Müellif, Nûreddin ve Selâhaddin gibi iki şahsiyetin yanında geçen günlerini parlayıp sönen bir şimşeğe benzettiği için kitabına bu adı (Şam şimşeği) verdiğini belirtir. İmâdüddin eserine kendisinin ve Kādî el-Fâzıl'ın kaleme aldığı pek çok resmî evrakı, menşuru, mektubu, bazı önemli şiirleri de almıştır. 593-594 (1197-1198) yıllarında tamamlanan ve yedi ciltten meydana gelen kitabın sadece, 573-575 (1177-1180) yılları olaylarından bahseden III. cildi ile 578-579 (1182-1184) yılları olaylarını içine olan V. cildi zamanımıza kadar gelmiştir. Bu ciltler Oxford Bodleian Library'de bulunmaktadır

(Bruce, nr. 11; Marsh, nr. 425). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eserin, üzerinde Ramazan Şeşen tarafından doktora çalışması yapılan (1979) V. cildini Fâlih Sâlih Hüseyin (Amman 1987), III. cildini de Mustafa el-Hayyânî (Amman 1987) neşretmiştir. el-Berḳu'ş-Şâmî'nin II. cildinin Bündârî tarafından 620 (1223) yılı civarında Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî adıyla yapılan muhtasarının 583 (1187) yılı sonuna kadarki kısmı günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 163b-242a). Muhtasarın 575 yılı sonuna (1180) kadar gelen kısmı Ramazan Şeşen (Beyrut 1971), tamamı Fethiyye en-Nebrâvî (Kahire 1979, 1982) tarafından yayımlanmıştır. İmâdüddin el-Berḳu'ş-Şâmî'ye, Selâhaddin'in vefatından kendi ölümüne kadarki zaman içinde geçen hâtıralarını ve Eyyûbîler tarihiyle ilgili olayları ihtiva eden ʿUtbe'z-zamân fî ʿuḳbe'l-ḥades̱ân, Niḥletü'r-riḥle, Ḫatfetü'l-bâriḳ ve ʿaṭfetü'ş-şâriḳ adlı üç zeyil yazmıştır. Zamanımıza intikal etmeyen bu eserlerin özetleri Ebû Şâme el-Makdisî'nin Kitâbü'r-Ravżateyn fî aḫbâri'd-devleteyn adlı eserinin sonunda yer almaktadır. Ebû Şâme'nin adı geçen kitabı büyük ölçüde İmâdüddin'in eserlerine dayanır. Ayrıca İbnü'l-Esîr, el-Melikü'l-Mansûr, İbn Vâsıl ve diğer pek çok tarihçi İmâdüddin'in eserlerinden alıntılar yapmıştır.

İmâdüddin ayrıca amcası Azîzüddin'in divanını toplamış, Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'ini Farsça'dan Arapça'ya çevirmiştir (Bündârî, neşredenin girişi, I, 14-15). el-Bûstânü'l-câmiʿ li-cemîʿi tevârîḫi ehli'z-zamân adlı muhtasar bir İslâm tarihi de İmâdüddin'e nisbet edilir. 593 (1197) yılına kadar gelen bu eser, Halepli bir tarihçi tarafından yazılmış olup Halep ve civarına dair bazı önemli bilgiler ihtiva eder. Eseri Claude

Cahen yayımlamıştır (BEO, VII-VIII [1937-1938], s. 113 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: el-Ḳısmü'l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, neşredenlerin girişi, I, 9-110; a.mlf., el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1965, neşredenin girişi, s. 17-37; a.mlf., el-Berḳu'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, neşredenin girişi, V, s. XII-XLVI; a.mlf., Dîvân (nşr. Nâzım Reşîd), Musul 1404/1983, neşredenin girişi, s. 5-57; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 11-28; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, neşredenin girişi, I, 14-47; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 147-153; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 345-350; Safedî, el-Vâfî, I, 132 vd.; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 97 vd.; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 408-413; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1964, s. 67-71, 84-88, 90-93, 95, 97, 100, 103-105; Brockelmann, GAL, I, 315; Suppl., I, 549; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, s. 27-31; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 7-10, 330-332, 348; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 381-382, 396-399; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 123-125; a.mlf., "Imâd al-Din el-Kâtib al-Isfahânî", TED, II (1972), s. 75-98; III (1973), s. 273-300; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 300 vd.; Hüseyin Âsî, el-ʿİmâdü'l-İṣfahânî: Ḥayâtühû ve ʿaṣrüh, Beyrut 1411/1991; Donald S. Richards, "Imād al-Din al-Isfahānī, Administrator, Literature and Historian", Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria (ed. M. Shatzmiller), Leiden 1993, s. 133-146; a.mlf., "A Consideration of two Sources for the Life of Saladin", JSS, XXV (1980), s. 46-65; a.mlf., "Emād al-Din Kateb Esfahānī", EIr., VIII, 379-381; H. A. R. Gibb, "Al-Barq al-Shāmī the History of Saladin by the Kātib ʿImād ad-Dīn al-Iṣfahānī", WZKM, LII (1953), s. 93-115; Ali Amârî, "el-ʿİmâd el-İṣbehânî", ME, XXXII/1 (1960), s. 37-46; Nasser Rabbat, "My Life with Ṣalāḥ al-Dīn: The Memoris of ʿImād al-Dīn al-Kātib al-Isfahānī", Edebiyât, VIII/2, Amsterdam 1997, s. 267-287; "İmâd al-Dîn", İA, V/2, s. 978-979; Henri

Massé, "ʿ Imād al-Dīn", EI² (Fr.), III, 1186-1187; Abdülkerim Özaydın, "Bündârî", DİA, VI, 489-490.

Ramazan Şeşen

İMÂDÜDDİN ZENGÎ

(bk. ZENGÎ, İmâdüddin).

İMÂDÜLMÜLK

(عماد الملك)

(ö. 1215/1800)

Bâbürlü veziri.

1157 (1744) yılında doğdu. Asıl adı Şehâbeddin'dir. Annesi Vezir Kamerüddin Han'ın kızıdır. Babası Mîr Muhammed Penah, Dekken valiliğini ele geçirmek için çıktığı seferde öldüğü zaman sekiz yaşında olan İmâdülmülk, Delhi'de Vezir Ebü'l-Mansûr Saftar Ceng'in himayesinde büyüdü. Çocukluk döneminde devlet hizmetine girdi ve mîr bahşı makamına kadar yükseldi. Afganlı Ahmed Şah Dürrânî'nin Hindistan seferi sırasında onun safına geçti ve emîrü'l-ümerâ tayin edildi. Ancak bir müddet sonra Dürrânî'nin gözünden düşünce görevinden azledildi. Yerine Necîbüddevle'nin tayin edilmesini kabullenemeyen İmâdülmülk Ahmed Şah Dürrânî'nin Hindistan'dan ayrılmasından sonra Necîbüddevle üzerine yürüdü, ardından da güçsüz durumdaki II. Âlemgîr'i öldürttü (1759). Bunun üzerine Ahmed Şah Dürrânî

Hindistan'a dönerek İmâdülmülk'ün müttefikleri Maratalar'ı Panipat'ta ağır bir yenilgiye uğrattı (1761). Olayların kendi aleyhine geliştiğini gören İmâdülmülk, bir süre Baharatpûr'da ve Fârukâbâd'da saklandıktan sonra 1773'te Dekken'e geçti. Eski müttefikleri Maratalar'dan yardım görmesine rağmen kendini güvende hissetmediğinden İngilizler'in kontrolündeki Sûret'e sığındı. Bir müddet burada yaşadıktan sonra hacca gitti. Hac dönüşünde Timur Şah Abdâlî ve Zaman Şah'ın maiyetinde bulundu. 10 Rebîülâhir 1215'te (31 Ağustos 1800) Kalpî'de vefat etti.

İmâdülmülk, Âsâf ve Nizâm mahlasıyla Farsça, Arapça, Urduca ve Türkçe şiirler yazmıştır. Farsça şiirlerini ihtiva eden divanı (Delhi 1301) ve sûfî Fahreddin Çiştî'nin hayatına dair Menâḳıb-i Faḫriyye adlı eseri yayımlanmıştır (Delhi 1315).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir Han Câisî, Târîẖ-i ʿİmâdü’l-mülk, India Office Library, nr. 4000; Âzâd-ı Bilgrâmî, Ḫizâne-i ʿÂmire, Cavnpûr 1900, s. 50-54; Storey, Persian Literature, I/1, s. 623; I/3, s. 1028-1030; Cambridge History of India (ed. R. Burn), Cambridge 1937, IV, 415-416, 435-440, 444-448; A. S. Bazmee Ansari, “ʿImād al-Mulk”, EI² (İng.), III, 1158-1159.

A. S. Bazmee Ansarı

İMÂLE

(إماله)

Fethada ve onu takip eden elifte ortaya çıkan telaffuz değişikliği anlamında dil ve kıraat terimi.

Meyl kökünden türeyen ve “bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, yatırmak, meylettirmek” anlamına gelen imâle, sarf ve kıraat ilimlerinde “fethayı kesreye ve elifi yâ’ya yaklaştırarak seslendirmek” demektir. Arap dilinde aslolan fethalı harfi dudakları açarak (feth ile / imâlesiz) telaffuz etmektir. Bunun iki şekli vardır: 1. Feth-i Şedîd. Harfin fethalı okunuşunda ağzın “a” yönünde tamamen açılmasıdır ki buna “tefhîm” de denmiştir. İsti‘lâ harfleri (خص ضغط قظ) ve râ ile lafzatullahın “lâm”ı istisna edilecek olursa (İbnü’l-Cezerî, I, 215, 218) gerek dilde gerekse kıraatte fethalı harfler için -Farsça’dan Arapça’ya geçme-bu açılım doğru bulunmamıştır (a.g.e., II, 30). 2. Feth-i Mutavassıt. Fethalı harfin feth-i şedîd ile mutavassıt imâle arası bir sesle okunmasıdır ki Arapça’da feth-i şedîdin uygulandığı yerler dışında kalan fethalı harflerin tamamı bu türün örneklerini oluşturur. Türkçe’de “fener” ve “felek” kelimelerindeki ikinci “e”lerin verdiği ses bu tür fethe örnek olabilir.

İmâle ikiye ayrılır: 1. İmâle-i Kübrâ (imâle-i şedîde, bath, mahd, idcâ‘, kesr). Fethanın kesreye, elifin “yâ”ya -tamamen çevrilmemesi kaydıyla-iyice yaklaştırılmasıdır. Anılan iki Türkçe kelimedeki birinci “e”lerin verdiği ses bu imâle türüne örnek teşkil edebilir. 2. İmâle-i Suğrâ (imâle-i mutavassıta). Feth-i mutavassıtla imâle-i kübrâ arası bir seslendirmedir ki buna “taklîl, beyne beyne, beyne’l-lafzateyn” de denir.

Kureyş fonetiğinin dahil olduğu Hicaz lehçesinde genelde imâle yoktur. Dillerinde en çok imâle bulunanlar, başta Temîm olmak üzere Esed ve Kays Aylân kabileleriyle Necid ahalisidir. Bu farklı fonetik incelikler, rivayet disipliniyle sınırlı olarak kıraatler içinde sağlıklı bir şekilde tesbit edilmiş ve korunmuştur. Meşhur on kıraat imamından Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâmيخشى، سعى، أتى، يحيى، موسى، مثواكم، الهدى، النصارى،

kelimelerindeki “yâ”dan çevrilmiş elifleri imâle ile (imâle-i kübrâ) okumuşlardır. Ebû Amr b. Alâ da bu tür kelimelerden “râ”dan sonra maksûr elif bulunanlarda(بشرى، النصارى، ذكرى)imâle yapmıştır. Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın râvisi Verş ise bunlarda imâle-i suğrâ uygulamış, ayrıca vâvî veya yâî ayırımı yapmaksızın الهدى، يغشى، الضحى، سجىgibi kelimeleri de bu uygulama kapsamına almıştır. Âsım kıraatinin Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş rivayetinde sayılı örnekleri olan imâleli okuyuş, Hafs rivayetinde مجريها (Hûd 11/41) kelimesinde “râ”nın imâleli icrası ile sınırlı kalmıştır (ayrıntılar için bk. Dânî, s. 46-53; İbnü’l-Cezerî, II, 29-90).

İmâle zorunlu kabul edilmeyen (câiz) bir keyfiyet olmakla birlikte sesler arası uyuşmazlığı gideren, tını ve uyum güzelliği sağlayan fonetik bir keyfiyet olarak dilde ve kıraatte yaygın ve çok farklı uygulamalara konu olmuş, hemen bütün dil ve kıraat âlimleri bununla ilgilenmiş, Sîbeveyhi el-Kitâb’ında imâleyi altı ayrı başlık altında incelemiş, daha sonra imâle konusuna ağırlık veren ya da onu müstakil olarak ele alan eserler yazılmıştır. Ebü’t-Tayyib İbn Galbûn’un Kitâbü’l-İstikmâl’i, Dânî’nin el-Mûḍıḥ’ı bu alanın ilk eserleridir. Abdülfettâh İsmâil Şelebî’nin de Fi’d-dirâsâti’l-Ḳurʾâniyye ve’l-luġaviyye el-imâle fi’l-ḳırâʾâti ve’l-lehecâti’l-ʿArabiyye adlı bir çalışması vardır (Cidde 1376/1957, 1391/1971, 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “myl” md.; Tehânevî, Keşşâf, III, 1351-1352; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 117-144; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 46-53; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 215, 218; II, 29-90; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 223-224; Emanuel Mattsson, “İmâle”, İA, V/2, s. 979-980.

Mehmet Ali Sarı

İMÂLE

(أماله)

Aruzla yazılmış şiirlerde kısa hecenin vezin gereği uzun okunması.

Sözlükte “meylettirme, bir tarafa eğme, çekme” anlamına gelen imâle, aruz hatalarından biri olup “tabii olarak uzatılmaması gereken kısa heceleri vezne uydurmak için uzun hece halinde okumak” demektir.

Arap ve İran şiirinde de rastlanmakla beraber imâle daha ziyade Türk şiirinde kullanılmıştır. Bunun sebebi Türkçe ses yapısında uzun hecenin bulunmamasıdır. İmâle için “kısa hecenin uzun hece yerine geçirilmesi” anlamında istihlâf terimi de kullanılmış ve bazı edebiyat kitaplarında konu bu ad altında ele alınmıştır. Muallim Nâci istihlâfı, “imlâ harflerinin (hareke = kısa sesli) med harfleri (uzun sesli) yerine konulması” diye tanımlarken imâleyi “harekenin tabii olmayan bir biçimde uzatılması” şeklinde açıklamaktadır (Lugat-ı Nâci, s. 120). Ona göre, “Âh ey zâlim dilinde hiss-i şefkat yok mudur” mısraındaki ‘âh’ imâlesi yerinde bir imâledir. İmâleyi medîde (mergūbe) ve makbûha (doğrusu kabîha) olmak üzere iki kısma ayıran Ali Ekrem mergūb imâleyi, “Bir manzumede Farsça ve Arapça kelimelerin uzun hecelerini mâruf dereceden fazla uzatmaktır” diye tanımlamakta, kabîh imâleyi de, “Türkçe kelimelerin kısa olan son harekelerini uzun okumaktır” şeklinde açıklamaktadır. Bu tür imâleler hakkında “imâle-i maksûre, illet” ve özellikle “istihlâf” terimleri de kullanılır. Bu ise “imlâ harflerini med harfleri gibi kullanmak ve onlar kadar uzatmak” demektir. Yani “a, i, u” seslilerini “â, î, û” gibi uzun söylemektir (Tâhirülmevlevî, s. 62, 73-74). Buna karşılık kelime sonundaki sâkin “nûn” harfinin uzatılmamasına “azl” denir. Ziyâ Paşa’nın Harâbât mukaddimesinde, “Med verdi kimi elifle nûna / Verdi hareke kimi sükûna” beytinde belirttiği gibi kelime sonundaki “nûn” harekeli yahut harekeli hükmünde ise üst tarafındaki harekede azl yapılamaz. “Nûn”un

harekeli hükmünde olması, kendisinden sonra sesli harfle başlayan kelime dolayısıyla vasıl yapılması demektir. Fuzûlî’nin, “Perîşanhâlin oldum

sormadın hâl-i perîşânım / Gamından derde düştüm kılmadın tedbîr-i dermânım” beytinde birinci “perîşan” kelimesinde olduğu gibi üzerinde azl yapılarak kısa söylenen bu tür harflere “hurûf-ı ma‘zûle” denir. Eskiden beri imâlenin, bir sessiz harfle biten Farsça kelimelerle uzun hecelerin birincisi uzun, ikincisi kısa (- ˘) olmak üzere iki hece kıymetinde uzatılarak okunması şeklinde anlatılan med ile karıştırıldığı ve bugün artık imâleden her ikisinin de anlaşıldığı görülmektedir. Buna karşılık son dönemlerde konuyla ilgili eserlerin bir kısmında imâle ile med ayrı ayrı gösterilmektedir. Bunlardan bazılarında tamamıyla müellifine ait şahsî imâle tasnifleri de yer almaktadır. Özellikle divan şiirinde Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin birçok hecesinde tabii olarak görülen makbul imâle şekillerinden başka asıl itibariyle kısa heceli olan Türkçe kelimelerin türlü hecelerinde vezin zaruretiyle sunî olarak yapılmış imâle örnekleri bulmak mümkündür. Yalnız Farsça ve Arapça kelimelere benzetilerek imâleye müsait görülen “var, dağ, yar” gibi hecelerde değil “er” gibi imâleye elverişli olmayanlarda bile imâle yapılmıştır: “Hakk’a karşı duralım êr kişi niyyetine” mısraında olduğu gibi. Farsça izâfet terkiplerinin kesrelerinde ve atıf “vâv”larında imâle câizdir. Bu tür imâleye şairlerin manzumelerinde sıkça rastlanmaktadır. Aruz veznini kullanan bazı son devir şairleri de (meselâ Ahmed Hâşim) imâleden uzak duramamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Lugat-ı Nâci, İstanbul 1318, s. 120; a.mlf., Muallim, İstanbul 1303, tür.yer.; a.mlf., Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 114-118; Kāmûs-ı Türkî, s. 162; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, İstanbul 1313, I, 448; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 62, 73-74; Recaizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 74; Şehabeddin Süleyman - Köprülüzâde Mehmed Fuad, Ma‘lûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 86, 220; Çankırılı Ahmet Talat, Türk Şiirlerinin Vezni, İstanbul 1933, s. 32-33; İsmail Habib Sevük, Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 67-79; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 136; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1958, s. 58-61; İskender Pala,

Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 493; Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1990, s. 45-47; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993, tür.yer.; “İmâle”, TA, XX, 104; Orhan Şaik Gökyay, “İmâle”, İA, V/2, s. 980; “İmâle”, TDEA, IV, 375-376.

Orhan Şaik Gökyay

İMAM

(الإمام)

Önder, lider; cemaate namaz kıldıran kişi; devlet başkanı.

Arapça emm "öne geçmek, sevk ve idare etmek" kökünden gelen imâm, terim olarak "cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse" ve "devlet başkanı" anlamlarını taşır. III. (IX.) yüzyılın ortalarında Endülüs'te devlet başkanıyla namaz kıldıran kimseyi birbirinden ayırmak için ikincisine sâhibü's-salât adı verilmiş ve bu tabir zamanla İfrîkıye ve Mağrib'e de yayılmıştır; İran'da ise cemaate namaz kıldıran kimseye pîş-nemâz denir.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'e imamlık yapmayı Cebrâil'in öğrettiği ve onun önce Kâbe'nin yanında, sonraları müşriklerin baskısı sebebiyle Mekke'nin ıssız kesimlerindeki bazı evlerde kendisine tâbi olanlara namaz kıldırdığı haber verilir (Müsned, I, 333; İbn Hişâm, I, 278-279). Rivayete göre İsrâ sûresinin 110. âyetinde yer alan, "Namaz esnasında sesini fazla yükseltme" emri o sıralarda müşriklerin namaz kılındığını farketmemeleri için verilmiştir (Müsned, I, 23). Birinci Akabe Biatı'nın ardından Medine'ye gönderilen Mus'ab b. Umeyr ile Es'ad b. Zürâre vakit namazları ile cuma namazlarını düzenli şekilde kıldırmaya başladılar. Hicretten önce Kubâ'ya ulaşanlara imamlık yapan ise Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim idi ve muhacirlerin imamı diye tanınıyordu. Hicret sırasında Medine'ye girmeden önce Kubâ'da kalan Hz. Peygamber burada inşa ettirdiği mescidde imamlık yaptı ve bir cuma sabahı Kubâ'dan ayrıldıktan sonra Rânûnâ vadisindeki Sâlim b. Avf kabilesine ait namazgâhta farz olan ilk cuma namazını kıldırdı. Resûl-i Ekrem, herhangi bir sebepten dolayı Medine'den ayrılacağı zaman vekâleten bir imam tayin ederdi; hastalığı ağırlaşıp artık Âişe'nin odasından mescide geçemeyecek hale gelince de yerine Hz. Ebû Bekir'i görevlendirdi. Hz. Peygamber İslâm'a giren yeni bölge halklarına ve kabilelere imamlık yapacak kişileri belirlerken bunların Kur'an'ı iyi okuyup anlamalarına önem verirdi. Yemenli Cermoğulları'ndan Amr b. Selime, kabilesi İslâmiyet'i kabul ettiği zaman yedi sekiz yaşlarında olmasına rağmen Kur'an'ı en iyi o bildiği için

imamlığa seçilmiş ve bu görevini ölünceye kadar sürdürmüştür (Buhârî, “Meġāzî”, 53; İbn Sa‘d, I, 253-254). Resûl-i Ekrem tayin ettiği valilere kıraatleri kısa tutmalarını öğütlerdi (Müsned, IV, 21-22). Mekke’nin fethi üzerine şehrin valiliğine getirdiği Attâb b. Esîd’in İslâm’a yeni girdiğini dikkate almış olmalı ki imamlığı Hübeyre b. Sebel’e vermişti (Fâkihî, III, 225); bu görevin Muâz b. Cebel’e verildiği de söylenir. Asr-ı saâdet’te ve sonraki dönemlerde sefere çıkıldığı zaman kumandan tayin edilen kimse imamlık görevini de üstleniyordu. Zâtüsselâsil Seriyyesi’nde yardımcı birliğin kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile seriyye kumandanı Amr b. Âs arasında kimin imam olacağı konusunda ihtilâf çıkmış ve seriyye kumandanının imamlığında karar kılınmıştı. Cemel Vak‘ası’nda ise Hz. Âişe’nin ordusunda namaz kıldırmakla Abdurrahman b. Attâb görevlendirilmişti.

Hz. Peygamber’in eşlerinden Ümmü Seleme ve Âişe ile Sa‘de bint Kamâme’nin kadınlara imamlık yaptıkları (Abdürrezzak es-San‘ânî, III, 126, 141; İbn Sa‘d, VIII, 352), Ümmü Varaka bint Abdullah adlı hanımın evinin veya mahallesinin halkına namaz kıldırması için Resûl-i Ekrem tarafından tayin edildiği ve yaşlı erkek bir müezzininin bulunduğu kaydedilir (Müsned, VI, 405).

Halifeye imam adının verilmesi, ittibâ ve iktidâ bakımından namaz kıldıran imama benzetilmesinden dolayıdır. Bunun için hilâfete “imâmet-i kübrâ” denilmiş, Resûl-i Ekrem ve dört halife de namaz kıldırma işini mecbur kalmadıkça başka bir kimseye tevdi etmemişlerdir. Hz. Ömer’in ve Ali’nin imamlık yaparken öldürülmeleri Muâviye b. Ebû Süfyân’ın önlem almasına sebep olmuş ve namaz kıldırırken başında silâhlı nöbetçiler bekletmeye başlamıştır (İbnü’t-Tıktakā, s. 106); bazan da namazlarını maksûrede kılmış ve imamlığı başkasına yaptırmıştır (Abdürrezzak es-San‘ânî, II, 417). Abbâsîler döneminde halifeler vakit namazlarında imamlık yapmayı tamamen terketmişler ve bu işe resmî görevliler tayin edip Râzî-Billâh’ın ölümünden (329/940) sonra da -Emevîler zamanında hâkimiyet sembolüne dönüşen-cuma namazlarını kıldırmayı bırakmışlardır. Endülüs Emevîleri’n-de cuma namazları başlangıçta yine halifeler, sonraları ise kadılar tarafından kıldırılmıştır.

Devlet başkanlarının eyaletlere veya şehirlere vali olarak gönderdikleri

kimselerin görevleri arasında namaz kıldırmak ve gerekirse imam tayin etmek de yer alıyordu. Bundan dolayı valilere “emîrü’s-salât”,

görevlerine de “vilâyetü’s-salât” adı verilirdi. Bazan valiyle birlikte namaz kıldırması için bir de imam yollanırdı; Hz. Ebû Bekir Necran’a, Hz. Ömer Filistin, Dımaşk, Humus ve Kınnesrin’e imam tayin etmişlerdi. Kûfe halkı Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı namazı iyi kıldırmadığını ileri sürerek Hz. Ömer’e şikâyet etmiş, o da durumu yerinde inceletmiş ve şikâyetin haklı olmadığı sonucuna varmıştı (Belâzürî, s. 398). Hz. Osman, Mısır Valisi Amr b. Âs’ı valilikten azlettiği halde imâmet görevinde bırakmıştı. Hz. Osman’ın hilâfetiyle birlikte Medine’yi terketmeye başlayan sahâbîlerin yerleştikleri bölgelerde imamlık yapmak hususunda ehl-i Bedir’den başlamak üzere öncelikleri bulunuyorsa da genellikle namazları idarecinin kıldırması tercih ediliyordu. Ancak Emevîler zamanında fazilet sahibi kimselerin yöneticilerin arkasında namaz kılmayı istemeyerek cami kapılarından çıkıp gittikleri ve muhafızların kamçılarına camiden çıkıncaya kadar sabrettikleri kaydedilmektedir” (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, IV, 1644). Bununla birlikte sahâbîlerin Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Hubeyş b. Delce ve Necde el-Harûrî gibi küfürle itham edilen insanların arkasında dahi İbn Ömer’in, “Namaza çağrılınca icâbet etmek gerekir” sözüne istinaden namaza durdukları bilinmektedir (İbn Hazm, III, 208-209). Zaman zaman haraç görevlisi de imâmet işini yüklenirdi. Hz. Ömer, Kudâme b. Maz‘ûn’u Bahreyn vergilerini toplamakla, Ebû Hüreyre’yi de imamlıkla görevlendirirken Hz. Osman, Kûfe’de İbn Mu‘tî’yi her iki göreve birden tayin etmişti. Muâviye tarafından Kûfe valiliğine getirilen Mugīre b. Şu‘be haraç toplama işinden azledilerek uhdesinde sadece imamlık bırakılmıştı. Valiler şehirden ayrıldıkları zaman imamlık görevini, esasen yetkisi sadece namaz kıldırmaktan ibaret olan vekilleri yerine getirirdi. Mısır Valisi Amr b. Âs sâhibü’ş-şurtayı, Haccâc da herhangi resmî bir sıfatı olmayan oğlunu imam olarak vekil tayin etmişti. Abbâsîler döneminde de bu tür örneklere çokça rastlanmaktadır. Hac emîrleri aynı zamanda imamlık da yaparlardı. Bununla birlikte yanlarına bazan imâmet için ayrı kişiler de veriliyordu; meselâ 199 (815) yılı hac mevsiminde görevlendirilen Muhammed b. Dâvûd bunlardan biridir (Taberî, VIII, 532).

Cenaze namazları da imamların sorumluluğundaydı. Önemli şahsiyetlerin namazları bizzat valiler tarafından kıldırılır, eğer bunun aksi vasiyet

edilmişse ona da uyulurdu. Basra'ya yerleşen sahâbîlerden Abdullah b. Mugaffel namazını Vali Ubeydullah b. Ziyâd'ın kıldırmamasını vasiyet etmişti. Hz. Hüseyin ağabeyi Hz. Hasan'ın cenaze töreninde Emevî Valisi Saîd b. Âs'a, "Emîrin namaz kıldırması âdet olmasaydı seni imâmete geçirmezdim" diyerek tepki göstermişti (İbn Kesîr, VIII, 46). Daha sonraları önemli şahsiyetlerin namazlarının kadılar tarafından kıldırılması bir gelenek haline gelmiştir.

İslâmiyet'in yayılışına paralel olarak fethedilen ve yeni kurulan şehirlerde mescidi cum'anın (el-mescidü'l-câmi') yanında mahalle mescidleri de oluşturuldu. Buralarda vakit namazları kılınıyor, cuma namazları ise sadece merkez camisinde valinin veya onun tayin ettiği kimsenin imâmetinde kılınıyordu. Mâverdî imamları vakit namazı, cuma ve diğer namazları kıldıranlar olarak üçe ayırır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 127-135). Hz. Peygamber zamanında Medine'de cuma mescidi konumundaki Mescidi Nebevî'nin dışında on mescid daha bulunuyordu. Abbâsîler'den itibaren imamlık bir meslek ve zamanla devlet memurluklarından biri haline geldi. Bağdat'ta halife adına hutbe okunurken yakın yerleşim birimlerinde görevli imamların biat törenlerine katılmaları zorunlu idi (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 133-134). Makdisî de Bağdat'ta cami imamlarının önemli mevki işgal ettiklerini söyler (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 126). Halife Mansûr imâmet işlerine bakmakla İbrâhim b. Yahyâ'yı görevlendirmiş (Taberî, VIII, 61), daha sonra bu iş kadıların yetki alanına girmiştir. Bununla birlikte imamın tayin ve azlini bazan devlet başkanı bizzat yapıyordu. Hârûnürreşîd, hilâfete geçtiği zaman Mescidi Harâm imamı Muhammed b. Abdullah'ı görevinden alıp yerine Süleyman b. Ca'fer'i getirmişti (Ezrakī, I, 232). Yine Mescidi Harâm'a 819'da (1416) Muhammed b. Ebü'l-Hayr Mâlikî imamı olarak kādılkudât tarafından değil Memlük sultanı tarafından tayin edilmişti (Fâsî, II, 375-376). Kadılar imamlarla ilgili hususları muhtesibler vasıtasıyla takip ediyorlardı (İbnü'l-Uhuvve, s. 264-266). Memlükler zamanında Dımaşk muhtesibleri bazı camilerde imamlık yapıyorlardı (İbn Habîb el-Halebî, II, 165; III, 169); Bağdat'ta da muhtesib Abdullah b. Ali aynı zamanda Rusâfe Camii'nin imamı idi (İbn Kesîr, XI, 83). İmamların siyasî sebeplerle azledildikleri vâki ise de (İbnü'd-Devâdârî, VI, 236) genelde ömürlerinin sonuna kadar yerlerinde bırakıldıkları bilinmektedir. Hatta büyük şehirlerde belli ailelere mensup imamların birkaç nesil bu görevi sürdürdükleri görülmektedir. Bazı mescidler isimlerini imamlık yapan şahıslardan alırdı

(İbn Dokmak, I, 80-92).

Zamanla Haremeyn, Emeviyye ve Ezher gibi büyük camilerde farklı mezheplere mensup birden fazla imamın görevlendirilmesine başlandı. İbn Cübeyr, Mescidi Harâm'da dört Sünnî mezhep imamıyla Zeydî imama ayrılmış beş makam bulunduğunu ve akşam namazının birinci imam kabul edilen Şâfiî imamı tarafından makâm-ı İbrâhim'in arkasında kıldırıldığını haber verir (er-Riḥle, s. 68). VII. (XIII.) yüzyılda Emeviyye Camii'nde farklı mezheplere mensup dokuz, VIII. (XIV.) yüzyılda ise on üç imam görev yapıyordu (DİA, XI, 110). Ancak Hanbelîler'in 617'ye (1220) kadar mihrapları yoktu; Emîr Rükneddin el-Muazzam'ın desteğiyle bir mihrap kuruldu ve Muvaffakuddin İbn Kudâme burada imamlık yaptı (İbn Kesîr, XIII, 84). Camide birden fazla imamın bulunması karışıklık ve ihtilâflara sebep oluyordu. el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, 635'te (1237-38) birinci imamın dışındakilerin akşam namazı kıldırmasını yasakladı (a.g.e., XIII, 159). Makdisî, şehirlerden bahsederken imamların orada hâkim olan mezhebin anlayışına göre vazife yaptıklarını ve hangi kıraati uyguladıklarını özellikle belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 39 vd.). Ezher Camii'nde ise biri Sünnîler'e, diğeri Şiîler'e ait iki mihrap vardı (Hasan İbrâhim, IV, 375).

İç ihtilâflar ve isyanlar imamların görevlerini yerine getirmelerine imkân vermiyor, yönetim karşıtları halife veya valinin imamlık yapmasını engelleyerek hâkimiyetlerini pekiştiriyorlardı. Meselâ evi kuşatıldığında Hz. Osman'a, Harre Savaşı'ndan önce de Medine'deki Emevî valisine namaz kıldırma izni verilmemişti (İbn Fehd, I, 124). Abdullah b. Zübeyr de Hicaz'da henüz hâkimiyetini ilân etmeden Mekke valisinin namaz kıldırmasını engellemiş ve siyasî faaliyetlerine vali tayin etmediği yerlere imam göndererek başlamıştı (Taberî, V, 528).

Kaynaklarda Abbâsîler'le birlikte imamların zaman zaman maaş aldıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. İbn Haldûn, dinî hizmet ifa edenlerin fazla servet sahibi olamayacaklarını Me'mûn dönemine ait maaş defterlerini örnek göstererek ileri sürer. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın 300'de (912-13), Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin 369'da (979-80) imamlara maaş bağladıklarına dair bilgiler

varsa da bu maaşların miktarı belli değildir. Endülüs Emevîleri'nde imamların maaşları, vakıf gelirleriyle ilgili işleri yürüten ve merkezi Kurtuba Ulucamii'nde bulunan beytülmâl adlı kurum tarafından düzenleniyordu. İmamların maaşlarına dair ayrıntılı bilgiler vakıf müessesesinin gelişmesiyle birlikte artmaktadır. İbn Asâkir, kendi zamanında Dımaşk camilerinin tamamının imam maaşları ve diğer masrafları için vakıf gelirleri olduğunu kaydeder (Târîḫu Dımaşḳ, II, 288-321). Kahire'de 403 (1012) yılında 830 adet mescid vardı ve bunlara vakıflardan aylık 9220 dirhem harcanıyordu (Makrizî, II, 295). Eyyûbîler döneminde İskenderiye'de bulunan mescid ve cami sayısı ise binlerle ifade ediliyor, bunların imamları devlet hazinesinden 5-10 altın arasında maaş alıyorlardı. İbn Cübeyr o sırada bütün camilerdeki imamlara düzenli aylık ödendiğini kaydeder. Maaşlar beytülmâlden ve daha çok da vakıflardan karşılanıyordu (er-Riḥle, s. 15-16). Halîl b. Kalavun zamanında her imamın ayda 40 dirhem maaş yanında ayrıca gıda tahsisatı vardı (Makrizî, II, 274). Memlük Sultanı Hasan b. Muhammed b. Kalavun'a ait vakfiyelerde, cami ve medreselerde görev yapan dört mezhebe mensup imamların her birine 60-100 dirhem arasında maaş ve ramazan ayına mahsus olmak üzere 40 dirhem gıda tahsisatı ile 5 rıtl beyaz şeker verildiği kayıtlıdır (İbn Habîb el-Halebî, III, 341-449). Mescid imamlarının maaşları ise mahalle halkı veya belli bir kişi tarafından karşılanıyordu. Vakfiyelerde imamların barınma, günlük gıda ihtiyaçlarının giderilmesi, hangi mezhebe mensup olmaları gerektiği ve görev alanları hakkında bilgiler yer almaktadır. 1272 tarihli bir vakfiyeye göre Kırşehir'deki Caca Bey Medresesi'nde beş vakit namazı kıldırmakla görevlendirilen imam vâkıfın türbesinde devamlı bulunmakla, medreseye ait kitapları korumakla ve ödünç verildikleri zaman takip etmekle yükümlüydü (Temir, s. 133). Mısır'da medrese imamları aynı zamanda kütüphaneden ve kitapların muhafazasından da sorumluydular, bunun için 300 dirhemlik maaşlarına 100 dirhem ilâve tahsisat konulurdu.

Selçuklular'da bir şehir fethedildiği zaman en büyük ibadet merkezi camiye çevrilir veya bina uygun değilse yeni bir cami yaptırılır ve buraya imam tayin edilirdi. Bazan ilâve görevler de yüklenen imamlar başlangıçta devlete bağlı olarak çalışıyor ve maaşlarını hazineden alıyorlardı. Nîşâbur medreselerinde hocalık yapan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî aynı zamanda imamlık ve hatiplik görevlerini de yerine getiriyordu. Anadolu Selçukluları döneminde Malatya'da Seyfeddin Sungur mahallesinin

mescidine imam tayin edilen Nasreddin Osman'ın görev alanı ve maaş miktarına dair bilgilerin de yer aldığı bir menşur günümüze ulaşmıştır (Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, s. 50). İmamların gelirleri gümüş dirhemle veya müd hesabı ile buğday üzerinden günlük, aylık yahut yıllık olarak tesbit ediliyordu. Vakfiyelerine göre Amasya'da Zeynüddin Emîr-i Hac Mescidi'nin imamının aylığı 20 dirhem, Burmalı Minare Camii imamınınki ise günlüğü 5 dirhemden yıllık 1825 dirhem olarak tesbit edilmişti. XIII ve XIV. yüzyıllarda imamlara yıllık 10-18 müd buğday verildiği görülür. Ayrıca vakfiyelerde bu aynî ve nakdî ödemelere ilâveten kıyafet için yıllık 10 dirhem gümüş verilmesi ve günlük 2 ukıyye ekmekle et ihtiyacının karşılanması da yer almaktadır (Kucur, s. 16-25). Anadolu Selçukluları döneminde Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin Bey tarafından düzenlenen bir vakfiyede cuma namazı kıldırıp hutbe okuyan imamın yılda 480 dirhem, beş vakit namaz kıldıran imamın ise 360 dirhem tahsisat alacağı belirtilmiştir (Temir, s. 133). Ayrıca Selçuklular vilâyet imamlarını vergiden muaf tutarak (Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, s. 59, 79-80), bu vazifeye rağbetin artmasını, camilerin imamsız kalmamasını amaçlamışlardır. Selçuklular başta medreseler olmak üzere dârülkurrâ ve dârülhadis gibi eğitim öğretim kurumlarına, ribât ve kervansaraylara da imam tayin etmiş ve alacakları ücretleri vakfiyelerde belirtmişlerdir.

Anadolu Selçukluları'nın uygulamaları beylikler zamanında da sürdürülmüştür. Germiyanoğlu II. Yâkub Bey'e ait bir vakfiyede imama günlük 3 akçe para ve yıllık 6 müd buğday tahsis edilirken aynı döneme ait İshak Fakih Zâviyesi'nin vakfiyesinde yıllık 4 akçe para ile 4 müd buğday tahsis edildiği görülür (Varlık, s. 109-110, 117). Yine Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey tarafından yaptırılan Taş Medrese Mescidi'nin imamına yıllık maaş olarak mescidin yakınında bulunan Hatun Değirmeni'nin geliri, Pınarbaşı Zamantu Kalesi Camii'nin imamına da Şolak köyü gelirinin yarısı bağlanmıştır (Yinanç, s. 121, 124-125).

Halife saraylarında, örneklerine Endelüs Emevîleri ve Fâtımîler'de sıkça rastlanan görevli imamlar vardı. Altın Orda Hanlığı'nda emîr ve hatunların maiyetlerinde onlara namaz kıldıran ve küçük çocuklarına Kur'an eğitimi veren imamlar bulunurdu (İbnü'd-Devâdârî, VIII, 101). İmamların başlangıçta herhangi bir özel kıyafeti yoktu. Daha sonraki dönemlerde

merkez camilerinde görev yapan imam ve hatiplerin hâkim devletleri temsil eden renklerde kıyafet giymeleri âdet oldu. Meselâ Mısır'da Abbâsî hâkimiyetiyle birlikte (152/769) siyah (İbn Tagrîberdî, II, 23), Bağdat'ta Arslan Besâsîrî'nin Fâtımîler adına hâkimiyet kurmasıyla birlikte (Zilkade 450 / Ocak 1059) beyaz (İbn Kesîr, XII, 82-84) elbiseler giydiler.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "emm" md.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, I, 531; II, 388, 417; III, 126, 141; Müsned, I, 21, 23, 209, 333, 375; III, 457, 475; IV, 21-22, 118, 203-204; V, 29-30, 71; VI, 405; Buhârî, "Ṣalât", 5-7, 60; "Ez̲ân", 54; "Meġāzî", 53; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1987, I, 278-282, 296; II, 83, 136, 255; III, 27; IV, 315; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 175, 182, 253-254; II, 52, 83, 100, 136, 220-223; III, 213, 455, 457; IV, 155-158; V, 19, 226, 235; VII, 123; VIII, 335, 352; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhâs), I, 232; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, I, 298, 459; II, 155; III, 214, 225; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 398, 499; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), I, 748; II, 307, 309-310, 313, 318; III, 221, 318, 590; IV, 353-354, 356, 423, 460; V, 64, 166, 344, 528; VI, 10, 340, 493, 563; VIII, 51, 61, 120-121, 163, 532-533; XI, 216; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Nassâr), s. 35 vd., 57, 77, 88, 173; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, s. 43, 46, 145, 161, 162-163, 172-176; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 39 vd., 126, 128, 203, 205, 237-238; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 133-134; Maverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut, ts., s. 127-135; İbn Hazm, Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, III, 208-209; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1394/1974, IV, 1644; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, I, 261; II, 288-321; IV, 68,73, 291; V, 40, 397, 459; VII, 134-135; IX, 446; X, 384, 480-485; XIII, 24; XIV, 22; XVII, 14; XIX, 537; XXII, 219; XXIII, 33, 179-180; XXIV, 450; XXV, 272; XXVII, 404; XXX, 229-230; XXXVI, 148, 327; XXXVII, 417; XL, 33, 300; L, 42, 222; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu

Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 134; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts., s. 15-16, 21, 23, 25, 68, 105-106, 113-114, 116, 161, 215; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 489; III, 460; VIII, 69, 308, 368, 704; IX, 614, 624; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 106, 280; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 264-266; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VI, 236; VIII, 101; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 168; III, 45; IV, 381; VIII, 239; XV, 374; XVI, 177; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 46; X,

157, 217; XI, 83; XII, 82-84, 347, 356-357; XIII, 84, 159, 216; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976-86, II, 165, 219, 408-409; III, 169, 301, 309, 341-449; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 546, 596-597; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâkı'l-cedîde), I, 69, 72-74, 80-92; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, II, 124, 129, 201, 238, 317-318, 365, 375-376; III, 71-72, 76, 259, 378, 401; IV, 114, 235-237, 391, 422-423; V, 243, 262; VI, 25, 157; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 244 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 23; XV, 5; İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm, I, 124, 127, 370-371, 378, 396; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Târihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 109-120; M. Muhammed el-Emîn, el-Evḳāf ve'l-ḥayâtü'l-ictimâʿiyye fî Mıṣr, Kahire 1980, s. 53, 78, 108, 140-141, 184-185, 187; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 236-238; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 150; III, 70; IV, 197, 241, 375; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 50, 59, 79-80; a.mlf., "Selçuk Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 471-496; a.mlf., "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", a.e., XI/42 (1947), s. 197-235; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 170-177; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur el-Dîn'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989, s. 129, 133; Refet Yinanç, Dulkadir Beyliği, Ankara 1989, s. 119-127; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye (Özel), I, 127, 145; II, 173; Sadi Kucur, Vakfiyelere Göre Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-25; Ahmet Özel, "Emeviyye Camii", DİA, XI, 110.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

Osmanlı Devleti'nde İmamlık.

Osmanlı Devleti'nde imamlar müslüman topluma hizmet veren kadrolar içinde en geniş yeri işgal eder ve hizmet sahaları itibariyle de çeşitlilik gösterir. Toplum örgütlenmesinde mahalle imamları ayrı bir konuma sahip olmakla beraber sivil ve askerî kesimlerde hizmet vermek üzere özel ve resmî kimlikleri içinde de geniş bir kitle oluştururlar. İmamlar, padişah beratı ile hizmete alındıklarından Osmanlı devlet sisteminde "askerî"den sayılmaktaydılar. Berat sahibi imam ve hatipler, görev süreleri müddetince raiyyet rüsûmu ve avârızdan genelde muaf tutulmuşlardır. XVI. yüzyıl tahrir defterlerinin incelenmesi sonucu, bazı bölgelerde imamların toprak sahibi olmaları sebebiyle bununla ilgili vergileri ödedikleri tesbit edilmiştir. İmamlık hizmetinin bir şekilde sona ermesiyle de raiyyet statüsü içine alındıkları anlaşılmaktadır (İnalcık, s. 50-51, 52).

İmamlar, hizmet verdikleri mescid ve camilerin vakıflarından maaş (vazife) almaktaydılar. Tayinleri genelde vakıf mütevellisinin teklifiyle gerçekleşirdi. Vakıfların zamanla yalnız kâğıt üzerinde görünür olması ve gerçek gelirlerini kaybetmesi neticesinde vazifelerin maddî yükünün karşılanması için başka kaynaklar aranmaya başlanmış ve giderek merkezî idarenin maaş tahsisi zarureti hâsıl olmuştur. İmam tayinlerinde, genelde bu hizmeti yerine getirmek için yeterli dinî bilgilerle mücehhez ve iyi ahlâk sahibi olma şartları aranmakta, ancak eğitim durumları her zaman söz konusu olmamaktaydı. Dolayısıyla imamlık, özellikle küçük yerleşim birimlerinde ve kırsal kesimlerde babadan oğula veya aile fertlerinden birine geçebilmekte, büyük yerleşim birimlerinde bu tayinlerde ortaya çıkan diğer adaylar arasında yapılan imtihanlar belirleyici rol oynamakta ve mevrûs adaya göre dinî bilgide daha üstün olanların tercih edilmesi söz konusu olabilmekteydi.

Osmanlı şehir örgütlenmesi içinde mahallenin özel konumu mahalle imamlığını önemli bir görev olarak öne çıkarmıştır. Tanzimat devrine gelinceye kadar imam devleti temsil etmek üzere mahallenin önde gelen sorumlusuydu. Görevlerinin ifası sırasında kadılar tarafından teftiş edilir,

ahalinin hakkında vâki şikâyetleri azillerine yol açabilir ve cezalandırılmalarına sebep olabilirdi. Dolayısıyla belirli bir kontrol altında bulunurlardı. İmamlar, kadıların yerine getirmesi gereken birçok işte onların tabii yardımcısıydı. Mahallenin düzeni, asayiş ve inzibatı, içki içilen yerlerin tesbiti ve fuhuş yapan kadınların belirlenerek mahalleden sürülmesi, mahallelinin gerekli İslâmî âdâb içinde yaşamını sürdürmesi ve dinî vecîbelerini yerine getirmesi imamlar tarafından gözlenir, özellikle vakit namazlarının ihmaliyle ilgili olarak zaman zaman hükümet tarafından gösterilen hassasiyet sonucu bu yolda gönderilen fermanların uygulanması kendilerinden beklenirdi.

İmamlar mahallelerinde ikamet edenler hakkında tam bilgi sahibi olmalıydılar. Mahallede oturanların kimlik belirlenmesi, gelen yabancıların veya yeni taşınanların tesbiti ve kayıt altına alınması işleri (Mehmed Emin Behiç, vr. 52b), yeni gelenlerin kefalete bağlanması, mahalle sakinlerinin ikamet yeri ve sürelerinin belirlenmesi, XIX. yüzyılda ortaya çıkan "mürur tezkireleri"nin elde edilmesiyle ilgili ilk işlem olmak üzere ikametgâh ve kimlik belgelerinin tanzimi imamlar tarafından yerine getirilir ve imamlar kefilsiz olanların mahallede barınmasının sorumluluğunu taşırdı. Ölüm ve defin, doğum kayıtları, nikâh akdi ve boşanma işlemleri imamlar tarafından yürütülür, bazı belediye işlerinin görülmesi, bu arada mahallenin temizliğine dikkat edilmesi ve çevre temizliğinin sağlanması görevleri arasında sayılırdı. Muhtar ve mahallenin ileri gelenleriyle birlikte fırınlarda ekmeklerin kontrolü, ihtikâr ve sahtekârlıkların önlenmesi gibi işler yanında yakın zamanlarda iâne ve kurban derilerinin makbuz karşılığında toplanması işleri de yine kendilerine havale edilmişti.

Köy ve mahalle imamlarının nikâh akdiyle ilgili işlemleri yürütmesi en dikkat çekici görevleri arasında yer alır. Bununla beraber ne tür işlemlerin yapıldığı, nikâhtan önce resmî iznin alınmış olmasının icap edip etmediği ve kayıtların hangi merci tarafından zaptedildiğine dair açık bilgi bulunmamaktadır. Ancak kadı sicilleri arasında yer alan "münâkehât defterleri"nin varlığı bu tür kayıtların tutulmuş olduğuna işaret etmektedir. İmamların gayri müslimlerin de nikâhlarını kıydıklarına dair bilgiler mevcuttur. Pek alışılmış olmayan bu tür uygulamalar, genelde cemaat içi ve kilise ile olan anlaşmazlıkların bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, nikâh, talâk ve aralarındaki diğer anlaşmazlıkların halliyle ilgili işlemlere cemaat

metropolitlerinden başka kimsenin müdahale etmeyeceği bunlara verilen beratlarda yer almış olduğundan bu tür uygulamalar patriklerin şikâyetlerine yol açmaktaydı. Nitekim Sakız ve İstanköy gibi adalarda gayri müslimlerin imamlara başvurarak nikâh kıydırdıklarına dair yapılan şikâyetler üzerine nizama aykırı bulunan bu uygulamanın önlenmesi için sözü geçen yerlerdeki mahalle imamlarının dikkati çekilmiştir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 4047, 4077). Ermeni patriğinin de bu konuda bazı şikâyetler dile getirdiği bilinmektedir. Konunun, nikâh

akdi için papaza imamdan daha fazla para ödenmesiyle ilgili olan boyutu yanında, kilisece boşanamama gibi sıkıntılardan ötürü imam nikâhı ile tekrar evlenme yolunun açılmak istenmesi de bu tür suistimallerin sebepleri arasındadır.

İmamların nikâh kıymasına dair işlemlere bir düzen getirilmek üzere yapılan değişiklikler arasında, nikâhtan önce mahkemeden evlilik izni getirilmesi ve nikâh akidleriyle boşanmaların on beş günlük bir süre içinde nüfus memurluklarına bildirilmesi, aksi halde 2 çeyrek mecidiye (yarım altın) para cezası ile tecziyesi hususları Sicil Nüfus Nizamnâmesi'nde tanzim edilmiştir (BA, Meclisi Mahsûs, nr. 3847). Para cezasını vermekten kaçınanların ise hapis cezasına çarptırılacağı öngörülmekteydi. Ancak bu tür cezalandırmalarda bazı meselelerin ortaya çıktığı, imamlara verilen para cezalarının tahsilinde fakirliklerinden dolayı zorluklarla karşılaşıldığı ve tevkifleri halinde takip edilecek muamelenin henüz açıkça belirlenmemiş olması gibi sebeplerin konuyla ilgili yazışmaları önemli bir boyuta çıkardığı ayrıca gözlenmektedir.

Mahallede camiyi vakfedenin ve diğer hayır sahiplerinin maddî katkısıyla ayakta duran, bütün mahallelinin de iştirakinin söz konusu olduğu avârız vakfı bir nevi yardımlaşma sandığı olarak imamın sorumluluğu altında muhafaza edilir, burada toplanan para işletilir ve ortaya çıkan meblağ mahalledeki hastalara, fakirlere, yardıma muhtaç evleneceklere, fakirlerin cenazelerinin kaldırılmasına, su yollarının onarımına, cami veya mescidin tamirine, bazı yerlerde imam başta olmak üzere buradaki hizmetlilerin maaşlarının ödenmesine, yeni gelenlere yerleşme veya memleketlerine döneceklere yol parası verilmesine sarfedilirdi.

Resmî soruşturmaların ve hazırlanan resmî belgelerin imza ve mühür sahipleri arasında imamlar da vardı. Ayrıca mahalle adına verilen dilekçelerde, mahalleli arasındaki anlaşmazlıkların çözümünü düzenleyen belgelerde de yer alırlardı. Gayri müslimlerin herhangi bir şekilde kilise inşa etmelerinin, mevcutların eski şeklini bozarak yeni ilâvelerde bulunup bulunmadıklarının kontrolü ve tamirlerinin gerekli olup olmadığının tesbiti için kurulan teftiş heyetlerinin tabii üyeleri içinde imamlar da bulunurdu.

İmamların görevlerinin din işleriyle sınırlı olmadığı ve genelde mahallenin yönetimiyle ilgili vazifelerinin daha ağırlıklı olduğu, köylerde ise ahali üzerinde etkili olmalarından ötürü köy hayatının önde gelen simaları ve dolayısıyla idaresinin nüfuzlu şahsiyetleri arasında yer aldıkları söylenebilir. İmamların yönetim ağırlıklı konumu Tanzimat devrine kadar değişmemiştir. II. Mahmud döneminde kurulmaya başlanan muhtarlık teşkilâtı, imamların yönetici kimliklerini giderek artan bir hızla ikinci plana atmıştır. Vak‘anüvis Lutfî Efendi’deki kayda göre, İstanbul’da erkek nüfusun tesbiti ve sicile kaydı (1828-1829 Rus Savaşı sebebiyle) gerektiğinden, bu hususta “imamların müsamaha edememesi için” her mahalleye ahalinin önde gelenlerinden olmak üzere ikişer muhtar tayin edilmesine karar verilmiştir (Târih, II, 173). Anadolu’da muhtarlığın ilk ihdas edildiği yer olan Kastamonu’da bu kuruluş âyanların nüfuzunun kısıtlanmasında bir araç olarak düşünülmekle beraber yaygınlaşması imamların aleyhine bir netice vermiştir. Bununla birlikte gelişmeyi, modern şehir hizmetlerinin ve çağdaş idarî telakkinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu gelişmeyi, halkı imamların zulmünden ve istibdadından kurtarmak gibi (Ergin, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı, s. 121) haksız bir töhmetle yorumlamaya da imkân olmadığı açıktır. Taşrada muhtarlıkların âyanların keyfî idaresine karşı bir tedbir olarak ve âyanlık idaresinin yerine kaim olmak üzere kurulduğu, muhtarlara imamların kefil olmalarının sağlanmasıyla da bunların itibarının korunmuş bulunduğu ayrıca dikkati çekmektedir. Son zamanlarda nüfus kayıtlarının tutulması ve mahalledeki ölümlerin kanunun öngördüğü zaman içinde bildirilmek kaydıyla ilmühaberler vermekle yetkili olmaları çeşitli meselelerin oluşmasına yol açmıştır. Her türlü ilmühaberin tanziminde 5 kuruş ücret alınması gerektiği halde fazla para talep edilmesiyle ilgili şikâyetler yanında ölüm vukuunda kanunun öngördüğü süre içinde bildirilmemesinden ötürü haklarında pek çok dava açılmış ve para cezaları verilmiştir.

Mahalle imamları dışında resmî hüviyete sahip imamlar da vardır. Bunlar arasında orduda hizmet görmekte olanlar önemli bir yer tutar. Eski askerî sistem dahilinde özellikle yeniçeri ortalarında, Nizâm-ı Cedîd ile kurulan tâlimli asker ocaklarında, serhadlerdeki müstahkem mevkilerde, askerî teknik sınıflar içinde (top ve humbarahâneler), askerî eğitim kurumlarında (deniz ve kara mühendishâneleri), donanma ve Tersane'de, nihayet yeni kurulan askerî hastahanelerde (Maltepe Hastahanesi, 1830) dinî hizmetlerin imamlar eliyle gerçekleştirildiği, bunların padişah beratı ile tayin edildikleri ve muayyen maaşlara bağlanmış oldukları bilinmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan yeni ordu teşkilâtında (Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye) mansûre alayları ve taburları içinde imamlara özel bir önem verilmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından az önce, her biri 150 kişiden oluşmak üzere elli bir bölük halinde kurulan Eşkinci Ocağı'nın her bölüğüne bir imam tayin edilmesine karar verilmiştir (12 Haziran 1826). Bunlar, eratın vakit namazlarını kıldırmaktan başka dinî eğitimleriyle de meşgul olacaklardı. Tayinleri ise şeyhülislâmlık tarafından yapılacaktı. Hizmet süreleri beş yıl olup bu süre sonunda çeşitli yerlere kadı olarak tayinleri mümkün olabilecekti (BA, HH, nr. 48112). 17 Haziran'da kurulduğu ilân edilen Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkilâtıyla askerî yenilenmeye eşkinci teşebbüsüne yeni bir şekil verilerek başlandı. Özellikle, en az on beş yaşında olmak kaydıyla acemi kışlalarında eğitilmek üzere askerliğe kabul edilen gençlerin dinî eğitimlerinin sağlanmasında imamlardan önemli görevler beklenmekteydi. Her gün sabahları, "birer nevbet Kur'ân-ı Kerîm ve avâma lâzım olacak mesâil-i dîniyye ve ilm-i hâllerini ve resm-i hat ve kabiliyetlerine göre ulûm-i sâireyi tâlim ve evkāt-ı hamseyi cemâatle edâ eylemelerine azîm ihtimam eylemek" kanunnâmenin öngördüğü vazifeleri arasındadır (BA, Kanûnnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 9-10). 100 kişiye bir imam olmak üzere askerî bölüklere imam tayinine ve görevlerinin belirlenmesine uygulamanın hemen ardından başlandı (7 Temmuz 1826). İmamların askerleri eğitmelerinde faydalanabilmeleri için dinî meselelerde bir el kitabı olan ve İmamzâde Esad Efendi tarafından kaleme alınan Dürr-i Yektâ çok sayıda basılarak dağıtıldı (Lutfî, I, 256-257; Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 305, 329-331, 405). Askerî imamlar için önceleri ayda 30 kuruş maaş öngörülmüşken bu paranın

geçinmek için yetersizliği dolayısıyla buna 1826 Ekiminde “kisve-bahâ” adı altında 30 kuruş zam yapıldı (BA, Kanûnnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 10; Lutfî, I, 195-196). Ayrıca kendilerine devlet tarafından uygun bir elbise verilmesi de kararlaştırıldı (BA, Kanûnnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 23;

BA, HH, nr. 17318). Mansûre taburları için ilk aşamada 100 kadar imam tayin edilmiştir. Daha sonra topçu ve arabacı sınıflarının ilâvesiyle yeniden örgütlenen piyadelerin 100 kişilik sekiz bölükten oluşan her yeni taburuna yalnızca dört imam tayininin kararlaştırılması ile (1827) imam sayısı yarıya indirilmiştir. 1828’de süvari birliklerinin teşkilâtlandırılmasında 400 askerden oluşan her müfrezeye bir imam tahsis edilmiştir (BA, MAD, nr. 9002, s. 107). Piyade ve süvari birliklerindeki imam sayısı daha sonraki yıllarda da azalma göstererek 1838’de her tabura bir imama kadar inmiştir. Bu tarihte tabur imamlarının maaşı ayda 160, dört taburun oluşturduğu alayların başimamlarının ise 500 kuruşa yükseltilmiş, hizmet sonunda yapılan imtihanlarda başarılı olan başimamların müderris, tabur imamlarının ise kadı olarak tayin edilebilecekleri kararlaştırılmıştır. Ordunun teknik sınıflarındaki imam sayısı daha az tutulmuştur. Mevcudu 3600 olan topçulara dört imam ve 2000 kişiyi bulan arabacılara iki imam düşmekteydi. 1871’de alay imamları içinden imtihanla alay müftüleri seçilmesi ve bunlara İstanbul müderrisliği unvanı tevcih edilmesi kararı alınmış, şeyhülislâmın da onayı ile bu kadro tahsisi gerçekleştirilmiştir (BA, İrade-Dahiliye, nr. 43592).

Ordudaki imamların okur yazar olmayanları eğitmesi de beklenmiş olmakla beraber bunda pek başarılı olamadıkları anlaşılmaktadır. Okur yazar olmayan subayların yükselebilmesi için imamlar tarafından eğitilmesi gündeme geldiğinde (1838) bizzat imamlardan pek çoğunun okur yazar olmadığı ortaya çıkmıştır (BA, HH, nr. 48400). Yapılan inceleme ise orduda imam olarak hizmet görmek üzere vasıfsız kişilerin tâlip olduklarını ortaya çıkarmıştır. Askerî imamların sayılarının azaltılarak daha yüksek bir maaşa bağlanmaları ve mesleğin cazip hale getirilerek vasıflı kişilerin cezbedilmesine çalışılması çözüm olarak düşünülmüştür. Bu teklif münasebetiyle görüşünü açıklayan II. Mahmud’un tesbiti, “alay ve taburlarda bulunan imamlar hem lüzumundan ziyade ve hem de ekserisi ceheleden ve ehl-i erbâb olmadıkları” doğrultusundaydı (BA, HH, nr. 48344).

İmamların eğitim durumlarına işaret eden kayıtlar, bunların genelde düzenli bir öğrenim görmüş oldukları izlenimini vermemektedir. Ayrıca temel dinî bilgiler dışında fazla bir vukufa sahip olmadıkları gözlenmektedir. Yüksek makam imamlarının ve özellikle selâtin camii görevlilerinin bu yönde birer istisna teşkil edebileceklerini söylemek mümkündür. Bununla beraber bazı olumsuzlukların bu kesim için de söz konusu olduğu dikkati çeker. Bu durumun, genel bir şikâyetin konusu olarak bilhassa XVIII. yüzyılın sonlarına doğru gözle görünür bir halde hüküm sürmekte olan yaygın cehaletin bir neticesi olduğu düşünülebilir. III. Selim devri düşünür ve devlet adamlarından Mehmed Emin Behiç Efendi görevlerini iyi yapmaları için nahiye ve köy imamlarının üç ayda bir kadılar tarafından teftiş edilmeleri, müslüman halkın cehaletten kurtarılması için din kitaplarının matbaada basılarak dağıtılması, kadı ve nâiblerin gönderilen fermanların dilini anlamayacak bir duruma geldikleri, halbuki din adamlarının kendi sahalarında ve dünya ahvâlinde kendilerini iyi yetiştirmiş olmalarının, böylece bulundukları yerlerde özellikle siyasî ve mülkî meselelerin çözümünde kendilerinden istifade edilen bir kesim haline gelmelerinin gerektiğini önemle vurgulamaktadır (Sevânihü'l-levâyih, vr. 8a, 12a-b, 29a, 52a). Genel cahillik ve ilmî zayıflık noktalarındaki bu gibi kayıtlar ayrıca aynı devrin düşünürlerinden Ömer Fâik Efendi tarafından da dile getirilmiştir (Nizâmü'l-atîk, vr. 11b). Ulemânın alt kesiminde geniş bir yer tutan imamların bu olumsuz gelişmelerden daha ziyade etkilenmiş oldukları açıktır. Bununla beraber imamlar içinde aynı zamanda hitabet hizmetini de üstlenenlerin ulemâ sınıfına dahil olduğu var sayıldığından bu gibilerin hiç olmazsa dinî bilgiler açısından daha iyi bir eğitimden geçtiklerini ve yalnızca imâmet hizmetini sürdürenlere oranla daha donanımlı olduklarını kabul etmek gerekir.

İmamlık cihetinin babadan oğula devredilmesi şartının geçerliliği, bu iş için gerekli dinî eğitimin aile içinde alındığı ve imamların çocuklarını kendilerine halef olmak üzere yetiştirdikleri kanaatini uyandırmaktadır. Bu eğitimin kalitesini ölçmek mümkün olmamakla beraber özellikle küçük yerleşim birimlerinde ve köylerde bunun yetersiz kaldığı ve genelde avama lâzım olacak dinî meseleler ve ilmihal bilgi düzeyini pek aşmadığı anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren askerî imamlar için düzenli eğitim görmüş olma şartının sıkı bir şekilde arandığı görülmektedir.

1281 (1864) tarihli Eimme Nizamnâmesi, tabur imamlarının alay imamı unvanıyla tayinlerini ve hitabete mezun olacakların yeterliliğinin yoklanmasını öngörmekteydi. Askerî imamlar içinde Dârülmuallimîn'in rüşdiye kısmı derecesinde tahsil görenlerin tabur imâmetine tayinleri ve askerî kıtalardaki hizmetleriyle ilgili olarak 4 Cemâziyelevvel 1332 (31 Mart 1914) tarihinde kabul edilen yeni bir nizamnâmeye göre, alay ve tabur imamları kıtaları efradına Türkçe okuyup yazma ve hesap öğretmek ve akāid-i dîniyyeyi tâlim etmekle görevlendirildiklerinden bunların Dârülmuallimîn'in ibtidâiye kısmından mezun olmaları şartı getirilmiştir. Mevcut imamlar, adı geçen mektebin ders programı dahilinde imtihana tâbi tutularak bu şartı haiz olmayanların bir yıl müddetle sözü edilen mekteplerde eğitilmesi için izin verilecek ve bu süre sonunda yapılacak imtihanda başarılı olamayanlar arasında emeklilik hakkını almış olanlar emekliliğe sevkedilecek, bu hakkı elde edemeyenlerin ise askerî imamlık hizmetiyle ilişkileri kesilecektir. Medresetü'l-vâizîn'den mezun olanlar bu uygulamanın dışında tutulmuştur (BA, Meclisi Vâlâ, 4. 20. CA. 1332). Mahalle imam ve hatiplerinin eğitilmesi için 1300 (1883) yılında Menşe-i Eimme ve Hutabâ adıyla üç adet mektep açılmış olmakla beraber bunların verimli olmadığı görülmüştür. 1888'de kabul edilen mahalle imamlarının eğitimi ve tayinleriyle ilgili yeni nizamnâme tatbikatından ötürü de bu okulların kapatılması yoluna gidilmiştir (BA, Y.A.RES, 1305. 6.10).

Özellikle köylerde dinî eğitimin sağlanması için cami ve mescidlerin yanında her zaman mevcut olmadığı belirtilen birer de mektep açılması söz konusu olduğunda hazırlanan Maarif Nizamnâmesi'nde ilk tahsilin mahallî cemaatin iânesine tevdi edilmesine karar verilmiştir. Ahalinin mektep hocası ve cami imamına ayrı ayrı yardımda bulunmaması için bu iki hizmetin birlikte yürütülmesinin uygun olacağı, dolayısıyla buralarda hizmet verecek imamların eğitim işlerini de üstlenmeleri düşünülmüştür. Ancak bu imamların genelde cahil olmaları sebebiyle eğitim hizmetinde istihdamlarından herhangi bir fayda umulmadığının dile getirilmesi, genel eğitim durumlarını son dönemlerde aydınlatan bir kayıt olarak önemlidir (BA, Şûrâ-yı Devlet, 212/3 leff 2).

İmamlık hizmetine tayin, önceleri genellikle vakıf mütevellisinin teklifi ve şeyhülislâmın işareti neticesinde beratla olmaktaydı. II. Mahmud devrinde

tayin teklifleri Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti tarafından yapılmaya başlanmıştır. Taşradan gelen başvurular kadı ilâmları, adayın

dilekçesi ve varsa vakıf mütevellisinin arzı ile birlikte yapılırdı. Bu resmî işlem dışında bazı nüfuzlu kişilerin, vilâyetlerde valilerin, orduda kumandanların ve saraya yakın kimselerin aracılığı ayrıca bu gibi tayinlerde etkili olabilmekteydi.

9 Şubat 1870 tarihli Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi çeşitli cihetlere yapılacak tayin usullerini düzenlemekte ve bunların ehil olmak kaydıyla babadan oğula intikalini uygun görmektedir. Ancak birden fazla olması halinde oğullardan hangisine geçeceğini veya akrabaların tercihiyle bir yabancıya hangi şartlarla tevcih edileceğini usule bağlamakla beraber bu noktada daha önceki uygulamalardan değişik bir husus içermez. Cihetlerin müşterek kullanılmasının giderek önlenmesine yönelik bir tedbir olarak, hisselerin vefat halinde diğer hisse sahiplerinden müstahak olana tevcihiyle bu tür paylaşımlara ve cihetlerin yetersiz gelirlerinin böylece bölüşümüyle kimseye fayda sağlayamama haline giderek bir son vermeyi amaçlar. Nizamnâmenin önemli noktası, hitâbet ve imâmet gibi ehliyet ve istihkak gerektiren cihetleri için imtihan öngörmüş olmasıdır. Fakat bunun nasıl yapılacağı belirtilmemiştir (Düstur, İkinci tertip, II, 177-179). Mahalle imamlarının tayinlerinin belirli vasıf ve esaslara bağlanması için Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'n-ce teşkil edilen komisyon tarafından hazırlanan 10 Cemâziyelâhir 1305 (22 Şubat 1888) tarihli Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi bu konuda düzenlenmiş olanların en etraflısıdır. İmamların eğitimli, iffet ve istikamet sahibi olmaları zaruretinin dile getirildiği bu nizamnâmenin hazırlanmasında, özellikle imâmet ve sair cihetlerin ehil olmayan kişiler eline geçmesi ve hiçbir vasfı olmayanlar dahil olmak üzere "kasr-ı yed" edilmesi gibi uygulamaların sakıncalarının giderilmesi amaçlanmaktaydı. Buna göre imâmet, hitâbet ve müezzinlik görevleri tevcih edilecek olanlar İstanbul'da Mahkeme Teftiş Heyeti huzurunda, taşralarda ise idare meclislerinde hâkim, müftü, evkaf muhasebecisi ve mahallî ulemâdan oluşacak bir heyet tarafından fıkıh kitaplarının cihetlere ait meselelerinden, Kur'ân-ı Kerîm'in usulüne uygun okunmasından imtihana tâbi tutulacaklardır. İmtihanda başarılı olmalarından başka iyi hallerine dair verilen şehâdetnâmelerle İstanbul'da Mahkeme-i Teftîş ve taşralarda idare meclisleri tarafından tahkik edildikten sonra tayin yapılacaktır. İmamlar,

nikâh işleri ve bunların bildirilmesinde vazifelerini ihmal ve kötüye kullanmaları, imâmete yakışmayan davranışlarda bulunmaları halinde görevden uzaklaştırılacaklardır. İki camide birden imâmet ve müezzinlik gibi vazifelerin aynı şahısta toplanmasına izin verilmeyecek, iki ayrı camide hizmet görenler bunlardan birini tercih edeceklerdir. Mahalle mescid ve camilerinde imâmet ve hitâbet gibi cihetlerin aynı kişi tarafından yürütülmesi mümkündür. Birden fazla imam, hatip veya müezzin bulunan camilerde herhangi bir kadro boşalması durumunda tayinler kıdem esasına göre yapılacaktır. Nizamnâme, bütün vazifeler için "kasr-ı yed" etme usulüne prensip olarak son vermektedir. Ancak babadan oğula, kardeşlere veya damada intikal edebilme uygulamasına, bunlarda ehliyet ve liyakat şartı aranmak kaydıyla devam edilebileceğini kabul etmektedir. Çok çocuğu olanların en büyüğünün ve dışarıdan yapılacak tayinlerde ölenin akrabasının öncelik hakkı bulunuyordu. Vazife sahiplerinin askerlik yaşını aşmaları şartı muhafaza edilmiştir.

İmamların tayinleri hakkında son düzenleme, 23 Temmuz 1329 (5 Ağustos 1913) tarihli Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi ve 4 Haziran 1333 (4 Haziran 1917) tarihli Müftülerin Vezâifine Dair Nizamnâme ile yapılmıştır. Burada, diğer nizamnâmeden farklı olarak bazı mahallelerde cami mevcut olmadığı halde mahalle imamının bulunabileceği, bir mahallede birden fazla cami ve imam mevcut olması durumunda imamlara mahsus resmî mührün teamülen mahallenin imamı addedilen zata teslim edileceği, resmî mührün ahalinin seçimi ve müdahalesiyle bir imamdan alınıp diğerine verilmesinin mümkün olamayacağı karara bağlanmıştır (BA, Dahiliye Hukuk Müşavirliği, nr. 2058). Köy ve mahallelerdeki imamların papaz ve hahamlar gibi ihtiyar heyetlerinin tabii üyesi olduklarına dair duyulan tereddüt ise yapılan bir açıklama ile giderilmiştir (BA, Dahiliye Hukuk Müşavirliği, nr. 2-6).

Mevcut vakıflar içinde belirli bir gelire sahip olanların mütevellileri, tayin edilmesini istedikleri adayları bildirmeye devam etmekle beraber vakıf gelirlerinin yetersizliğinden ötürü çoğunlukla bunlara verilmekte olan maaşların devlet hazinesinin çeşitli kalemlerinden takviyesi veya bizzat üstlenilmesi söz konusu olmaktaydı. Evkaf Nezâreti'nin kurulması ve bu nezâret dışında bırakılan vakıfların gelirlerinin yetersizliği tayin ve maaş takdirinin Evkaf Nezâreti, dolayısıyla merkezî idare eliyle gerçekleştirilmesini kaçınılmaz kılmıştır.

Tahsis edilmekte olan maaşlar çeşitlilik göstermekle beraber genelde düşük seviyededir. İstanbul'daki imamların başşehre has bir uygulama olarak daha şanslı olduklarını söylemek mümkündür. Maaşlarının yükseltilmesi için yaptıkları başvurular ve talep ettikleri pahalılık zamları "taşraya sirayet etmemek" kaydıyla kabul görmekte ve böylece bir miktar arttırılması temin edilebilmekteydi. Maaşları XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar genelde günde 2-25 akçe, daha sonraki dönemde ise ayda 40-100 kuruş arasında değişir. Bunlara göre askerî kadrolardaki imam maaşları daha dolgun durumdaydı. 1838'de tabur imamlarının 160, alay başimamlarının ise 500 kuruş maaşları vardı.

Camilerde hizmet veren diğer görev sahiplerinin daha az paralarla geçinmek durumunda kaldıkları düşünüldüğünde bu maaşların günlük maişetlerini de karşılamakta yetersiz kalacağı açıktır. Sıkça gündeme gelen zam, ihsan, iâne, tayinat yardımları ve tahsislerine dair yapılan taleplerin çokluğu da bir zaruretin varlığına işaret etmektedir. Bu gibi taleplere genelde olumlu cevaplar verilmekte ve yetersiz de kalsa maaş zamları, iâşe ve kira yardımları yapılmaktaydı.

Emeklilik maaşları görevden ayrılma sebeplerine göre çeşitlilik arzetmektedir. Köy ve mahalle imamları için genelde yaşlılık ve hastalık emeklilik için gösterilen sebepler arasında ağırlıklı bir yer tutmakla beraber hizmet süreleri tahdit edilmemiştir. Askerî kadrolardaki imamların emeklilik hizmet süreleri ise belirlenmiştir. II. Mahmud devrinde yeni kurulan orduda imam olarak on iki yıl çalıştıktan sonra ayrılıp kadılığa geçebilecekleri öngörülmüş olmakla birlikte bunun uygulanmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Emekliye ayrılmanın hangi yaşta olacağına dair bağlayıcı bir kural tam olarak yerleşemediğinden ve daha sonraları çıkarılan Tahdîd-i Sin Nizamnâmesi'nde alay ve tabur imamları hakkında bu hususla ilgili olarak bir kayıt yer almadığından bunların kaç yaşında emekli olacaklarına bir açıklık getirilmesi mecburiyeti hâsıl olmuş, alay ve tabur imamlarının altmış yaşında emekli olacakları belirtilmiştir (BA, Şûrâ-yı DevletTanzimat, nr. 652/48). I. Dünya Savaşı içinde yapılan bir değişiklikle on beş yılı tamamlamayan askerî imamların istifalarının kabul edilmemesine ve on beş yılı tamamlayıp istifa edenlerin ihtiyat zâbitleri gibi rütbelerini muhafaza etmelerine, bu değişiklikten önce istifa edenlerin on

beş sene hizmetten sonra istifa etmiş gibi sayılmalarına ve rütbelerini korumalarına karar verilmiştir (BA, Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 18 [11 Cemâziyelevvel 1334; kanunlaşma tarihi: 18 Rebîülâhir 1334 / 23 Şubat 1916]). Emekli maaşı takdiri değişkenlik göstermekle beraber genel olarak en son aldıkları maaşın tenzil edilmiş miktarı ile yetinmek gerekiyordu. Ölümleri halinde bu maaşlardan dul eşlerin ve çocukların istifadelerinin sağlanması yaygın bir uygulamadır.

Sarây-ı Hümâyun padişah imamı olma en fazla kayırılma sebebi olmakla beraber birinci ve ikinci imam olanların dışında kalanların maaşları düşüktür. III. Selim'in ikinci imamı İzzet Efendi'nin maaşı günde 50 akçe olup (1790) aradan geçen uzun zamana rağmen değişmeden kaldığı, II. Mahmud'un ikinci imamı Mehmed Ârif'in de 1816'da günde 50 akçe almasından anlaşılmaktadır. Birinci imam olanların ise daha yüksek ödeme, tayinat ve ihsana nâil oldukları ve kendilerine özel sandal tahsis edildiği bilinmektedir. İkinci imamlara da her üç yılda bir yenilenmek şartıyla bir kayık tahsis edilmekteydi. III. Mustafa devrinde birinci imam olanlara yılda "40.200 sağ akçe ve mestânî ve nevrûziyye-bahâ" verilmekteydi (BA, Cevdet-Saray, nr. 2629). 1868'de emekli olan ikinci imam Ali Efendi'ye ise maliye hazinesinden 1500 kuruş maaş tahsis edilmiştir ki devrin diğer imamlarıyla karşılaştırıldığında bunun yüksek bir ödeme olduğu anlaşılır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 40539). Sarayda padişah imamları dışında en iyi ödeme ve tayinata sahip olanlar Dârüssaâde ağalarının imamlarıdır.

İmamlık hizmeti toplumun bütün kesimlerinde ve müesseselerinde mevcuttu. Ricâl ve kibar konaklarında özel hizmet veren imamlar yanında yabancı ülkelere gönderilen fevkalâde elçilerin maiyetlerinde, dâimî elçiliklerin ihdasıyla sefârethânelerde, şehbenderliklerde, yurt dışında açılan sergilerde (meselâ Amerika'da açılan Saint Louis sergisine imam ve müezzin gönderilmesi, BA, Y.A. RES, 1321, 12-24) imamlar bulunmuştur. Mâlikî ve Şâfiî gibi değişik mezheplere mensup imamların da bu mezhep mensuplarının bulunduğu yerlerde görev yaptıkları dikkati çeker. Ricâl ve kibar konaklarında hizmet gören imamların zaman içinde saygınlıklarını kaybettikleri ve buraların diğer hizmetkârları gibi sıradan bir muameleye mâruz kaldıkları yine Ömer Fâik Efendi'nin bir uyarısından anlaşılmaktadır. İmama tâzim ve hürmet onun zatına değil hâmil olduğu Kur'ân-ı azîmü'ş-şân'dan ötürüdür. Dolayısıyla imama tâzim ve hürmet elzemdir (Nizâmü'l-

atîk, vr. 10b).

Elden çıkan ve istilâ edilen yerlerdeki ulemânın, dolayısıyla imamların durumu, ilgili devletlerle girişilen siyasî görüşmelerin en önemli konuları arasındadır. Özellikle imamların tâbi olduğu müftülerin meşihat makamı tarafından tayini ehemmiyet kazanmaktaydı. Bulgaristan Prensliği'yle ilgili yazışmalarda bu konu ağırlıklı bir yer işgal etmekte ve bu doğrultuda bir çözüm getirilmiş bulunmaktaydı (BA, Y.A. RES, 1222, 3-6). Bosna ve Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından işgali ve idare altına alınması (1878) müslüman ahalinin dinî teşkilâtının başsız kalmasına yol açmıştır. Bir müddet sonra dinî işlerin meşihat makamından müstakil bir şekilde örgütlenmesine girişilmiş (1881) ve "reîsü'l-ulemâ" adını alacak bir kişinin başkanlığında dört üyelik bir ulemâ meclisi kurulması kararlaştırılmıştır (17 Ekim 1882). Meclis üyelerini ve başkanı kayser tayin etmektedir. Bunların meşihat makamı tarafından tayini veya bir menşurla tasdiki yönünde yapılan teklifler kabul edilmemiştir. Kadı ve camilerin imamlarının tayini bu meclis tarafından gerçekleştirilmeye başlanır. Bosna ve Hersek'te işgal devrinde bazı camiler tahrip edilmiş olmakla beraber 150 yeni cami yapılmıştır. Bulgaristan'da Rus işgali esnasında Sofya'da mevcut yetmiş camiden ancak beş tanesinin ayakta kalmış olduğu düşünülürse Bosna-Hersek'teki şartların daha uygun geliştiği anlaşılır (Babuna, s. 92-93, 129, 134-135).

Köy ve mahalle imamlarının askerlik hizmetinden muaf tutulması, 1826'dan itibaren kurulan yeni ordunun asker teminiyle ilgili olarak yapılan düzenlemelere kadar devam etmiştir. Bu devirde imamların tayinlerinde askerlik yaşını geçirmiş olmaları şartı aranmaya başlanır. Son dönemlerde ve özellikle savaş yıllarında konuyla ilgili başvurularda, imam ve müezzinlerin de papazlar gibi askerlik hizmetinden muaf tutulmaları talep edilmektedir. Özellikle pek çok köyde beratsız olarak vazife görmekte olan imamların mevcudiyeti ve bunların askere alınması neticesinde dinî hizmetlerin aksaması bu tür şikâyetlerin ana konusunu teşkil etmektedir (BA, Dahiliye-İdare, 21-2/44). Öte yandan camilerde birtakım imamların çeşitli memuriyetlerle ve ticaretle meşgul olmaları sebebiyle genelde akşam ve yatsı dışında beş vakit namazı bizzat kıldırmadıkları tesbit edildiğinden bu gibilerin askerlik hizmetinden muafiyetinin söz konusu olmaması gerektiği, muafiyetin hizmetin tam olarak ve bilfiil icrasıyla mümkün

olacağı doğrultusunda karar alınmıştır (BA, BEO, nr. 328443). Savaş yıllarının zaruretinden olmak üzere yaylalardaki imamların da kısa bir süre hizmet vermelerinden ötürü askerlik hizmeti içine sokulmak istendiği ayrıca görülmektedir (BA, BEO, nr. 326374).

Son dönemlerde mahalle imamlarının eskiden beri ifasına mükellef oldukları

vazifelerden cenaze ve nikâh işleri dışındakiler daha önceki tarihlerde muhtarlara ve ihtiyar heyetlerine havale edilmiş olduğundan bu tür işlemlerden almakta oldukları harçlarda önemli bir azalma meydana gelmiştir. 27 Ağustos 1914 tarihli nüfus kanununun ilgili maddesi uyarınca ifasına mükellef oldukları nikâh işleri de 25 Ekim 1917'de çıkarılan Hukūk-ı Âile Kararnâmesi ve bu kararnâmenin muâmelâtına dair 21 Aralık 1917 tarihli nizamnâme gereğince ellerinden alınmış ve bu uygulama genelde ekonomik ağırlıklı şikâyetlere yol açmıştır. Bütün bu vazifelerin kendilerinden alınmasıyla imamlara ancak cenaze işleri kalmıştır (BA, BEO, nr. 343435; BA, Şûrâ-yı Devlet, nr. 50/30).

Muhtemelen bu şartların sevkiyle mahalle imamları, Eimme-i Mahallât Tevhid ve Teâvün Cemiyeti adı altında bir dernek kurmaya teşebbüs etmişlerdir. Derneğin kurulmasıyla ilgili başvuru incelendiğinde, cemiyet nizamnâmesinin ikinci maddesinde yer alan "kanunen tanınan hakların korunacağı" ve dördüncü maddesindeki, "Dersaâdet ve bilâd-ı selâsede mahallât eimmesi işbu cemiyetin hasbe'l-meslek a'zâ-yı tabîiyyesinden olduğu" ifadelerinin üzerinde özellikle durulduğu görülür. İkinci maddedeki ifadenin cemiyetin bir nevi sendika mahiyetinde olduğunu gösterdiği ve Ta'tîl-i Eşgāl Kanunu'nun sekizinci maddesinde umumi hizmetlerle meşgul olan müessese görevlilerinin sendika kurmalarının yasaklandığı ve mahalle imamlarının da umumi hizmet erbabından sayıldıkları, özellikle dördüncü madde ile üyeliğin isteme bağlı olmaksızın zorunlu hale getirilmek istendiği, bunun ise hürriyet esasına uygun düşmediği, bununla beraber devlet memurlarının bir sendika kurup kuramayacağına dair Cemiyetler ve Ta'tîl-i Eşgāl Kanunu'nda bir açıklık olmadığı, sendikanın âdi cemiyetlerden farkına dair açıklama yapılması gerekeceği, Mülkiye ve Maarif Dairesi mütalaası olarak Şûrâ-yı Devlet'e intikal ettirilmiştir. Burada, "Eimme-i mahallât cânibinden böyle bir cemiyet teşkili ahkâm-ı

kānûniyyeye gayr-i müsâid bulunmuş ve başkaca bir muamele ifasına hâcet görülmemiştir” kaydıyla cemiyetin kurulmasına izin verilmemiştir (BA, Dahiliye-İdâre, 126/51).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 18; BA, Meclisi Mahsûs, nr. 3847; BA, Y.A.RES, 1222, 3-6, 1305. 6.10, 1321, 12-24; BA, Dahiliye Hukuk Müşavirliği, nr. 2-6, 2058; BA, Ali Emîrî - IV. Mustafa, nr. 1927; BA, BEO, nr. 326374, 328443, 343435; BA, Cevdet-Askerî, nr. 4047, 4077; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 114, 1738, 8467, 8817, 8864, 11342, 11382, 11559, 11802-A, 12116, 12891, 12992, 13557, 15846, 15864, 16553, 16861, 16962, 17755, 30010, 30390; BA, Cevdet-Maliye, nr. 4225; BA, Cevdet-Saray, nr. 2408, 2629, 4077, 4766; BA, HH, nr. 17318, 48112, 48344, 48400; BA, Dahiliye-İdare, 21-2/44, 126/51; BA, İrade-Dahiliye, nr. 1263, 1569, 2866, 2964, 3007, 10841, 11372, 18836, 23487, 24730, 26477, 27649, 30007, 30091, 34218, 36714, 37680, 38241, 40539, 41525, 43592, 43663, 44084; BA, İrade-Hariciye, nr. 2058; BA, Kanûnnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 9-10, 23; BA, MAD, nr. 234, s. 27-28; nr. 242, s. 352, 476, 889; nr. 9002, s. 107; BA, Meclisi Vâlâ, 4.20.CA. 1332; nr. 3930, 4835, 14967, 18428, 18865, 18970, 24845, 26251, 26811; BA, Şûrâ-yı Devlet, nr. 2391/15, 2664/41, 2664/42, 2713/27, 212/3 leff 2; 50/30; BA, Şûrâ-yı DevletTanzimat, nr. 652/48; III. Selim’in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (haz. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 124; Mehmed Emin Behiç, Sevânihü’l-levâyih (haz. Ali Osman Çınar, yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 8a, 12a-b, 29a, 52a-b; Ömer Fâik, Nizâmü’l-atîk (haz. Ahmet Sarıkaya, lisans tezi, 1979), İÜ Ed.Fak. Tarih Bölümü, vr. 10b-11b; Soğanağa Camii İmamı Mehmed Efendi, Cerîde, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 453, tür.yer.; Abdülhak Molla, Târîh-i Livâ (haz. Mehmet Yıldız, yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 6b; Cevdet, Târih, I, 112, 117; VIII, 319; Lutfî, Târih, I, 195-196, 253-257; II, 173; V, 24-25, 35; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1300, II, 177-179; IV (1331), s. 332-333; Osman Nuri Ergin, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 121; a.mlf., “Türk

Belediyeciliği ve Şehirciliği”, İller ve Belediyeler Dergisi, sy. 15-16, İstanbul 1947, s. 615; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 57; Avigdor Levi, “Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud’un Askerî Islahatı”, Modern Çağda Ulemâ (nşr. Ebubekir A. Bagader, trc. Osman Bayraktar), İstanbul 1991, s. 29-61; Faruk Kut, Osmanlılarda İmam-Hatiplik Müessesesi (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mahir Aydın, Şarkî Rumeli Vilâyeti, Ankara 1992, s. 205-209; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993, s. 50-51, 52; Klaus Kreiser, Istanbul und das Osmanische Reich, İstanbul 1995, s. 21-35; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776-1826), İstanbul 1995, s. 305, 329-331, 417; a.mlf., “Islahat”, DİA, XIX, 178-179; Aydın Babuna, Die Entwicklung der bosnischen muslime. Mit besonderer berücksichtigung der österreichisch-ungarischen periode, Frankfurt 1996, s. 92-93, 129, 134-135; Himmet Taşkömür, “Osmanlı Mahallesinde Beşeri Münasebetler”, İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler (haz. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü), İstanbul 1996, I, 439-444; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, a.e., s. 431-437; a.mlf., “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri”, İslâm Medeniyeti, V/3, İstanbul 1982, s. 29-35; Uriel Heyd, “The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century”, Oriens, VI (1953), s. 299-314; a.mlf., “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, Scripta Hierosolymitana, IX, Jerusalem 1961, s. 83-96; Musa Çadırcı, “Türkiyede Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme”, TTK Belleten, XXXIV (1970), s. 409-420; Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, Osmanlı Araştırmaları, IV, İstanbul 1984, s. 69-78.

Kemal Beydilli

Cumhuriyet Döneminde İmamlık.

Osmanlı Devleti’nde din işlerini yürüten meşihat makamının gördüğü hizmetleri, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemlerinde Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti üstlenmiştir. Ancak savaş şartları içinde, vatanın düşman işgalinden kurtarılmasının ön planda tutulduğu ve pek çok cami görevlisinin silâh altında bulunduğu kısa hizmet döneminde bu vekâletin gerek cami ve

mescidlerle gerekse din görevlileriyle yeterince ilgilenme imkânı olmamıştır. Cumhuriyet'in ilânından sonra, 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 429 sayılı kanunla Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş, bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin yönetimiyle buralarda görevli olanların tayin, nakil, terfi, azil ve denetim yetkisi Diyanet İşleri Reisliği'ne, vakıfların idaresi de cami vakıfları dahil Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verilmiştir. Fakat 429 sayılı kanunda Diyanet İşleri Reisliği'nin teşkilât yapısı ve kadroları yer almadığı gibi 1927 yılına gelinceye kadar bütçe kanunlarında da kadrolar zikredilmemiştir. Esasen bu dönemde, özellikle cami görevlileriyle ilgili kadroların sayısı ve dereceleri konusunda elde sağlıklı bilgiler bulunmamaktadır. Nitekim 1927 malî yılı Muvâzene-i Umûmiyye Kanunu'nun 14. maddesinin müzakeresi sırasında sorulan bir soruyla ilgili olarak bütçe encümeni adına yapılan açıklamada, Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçe taslakları incelenirken cami görevlilerinin aldıkları maaş ve kadrolarının sayısı üç yıldan beri her yıl sorulduğu halde cevap alınamadığı, bu konuda mazbut kurallar bulunmadığı gibi görevlerin de çok çeşitli ve dağınık olduğu belirtilmiştir (TBMM Zabıt Cerîdesi, 2. dönem, 4. yıl, XXXI, s. 215-217).

Diyanet İşleri Reisliği'nin idarî yapısı ve kadroları ilk defa 1927 yılı bütçe kanununda gösterilmiştir. Buna göre o sırada imam, hatip, müezzin ve kayyımların kadrolarının toplam sayısı 5668'dir. Bu sayı 1928'de 4856'ya, 1929'da 4651'e, 1930'da 4264'e indirilmiştir. Bu dönemde ücretlerin çok düşük olması sebebiyle din

görevlilerinin başka işlerde de çalışmak zorunda bulunması, ayrıca personel yetersizliği yüzünden camiler bakımsız kalmış ve görevlisi olmadığı için birçok cami kapanmıştır. Bu husus milletvekilleri tarafından da sık sık dile getirilmiş ve durumun düzeltilmesi istenmiştir (a.g.e., 2. dönem, 2. yıl, XIV, s. 255, 257). Bu isteklere, ihtiyacın üzerinde cami bulunduğu gibi bütçe imkânlarının da elvermediği, cami ve mescidlerden ihtiyaç dışı kalanların başka hizmetlerde kullanılabileceği, böylece görevlilere de yeterli ücret ödemenin mümkün olacağı şeklinde cevap verilmiştir (a.g.e., 2. dönem, 2. yıl, XIV, s. 259; 2. dönem, 4. yıl, XXXI, s. 215-220). 1927 malî yılı Muvâzene-i Umûmiyye Kanunu'nun 14. maddesi uyarınca, Diyanet İşleri Reisliği tarafından hazırlanıp İcra Vekilleri Heyeti'nin 8 Ocak 1928 tarih ve 6061 sayılı onayı ile yürürlüğe konan tâlimat esaslarına göre il ve ilçelerde

müftülerin başkanlığında kurulan komisyonlarca tasnif çalışmalarına başlanmış, ancak bu çalışma tamamlanmadan 1931 Malî Yılı Bütçe Kanunu ile bu görev Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiştir. 25 Aralık 1932 tarih ve 13671 sayılı kararnâme ile yürürlüğe konulan Cami ve Mescidlerin Tasnifi Hakkında Nizamnâme hükümleri gereğince, il ve ilçelerde Evkaf Umum Müdürlüğü temsilcisinin veya mülkî âmirin başkanlığında kurulan tasnif komisyonlarının çalışmaları sonunda pek çok cami ve mescid tasnif dışı bırakılmış, böylece görevli sayısında da azalma olmuştur. Yine bu yıla ait bütçe kanunu gereğince cami ve mescidlerin yönetimiyle din görevlilerinin tayin, nakil ve azilleriyle ilgili yetkiler Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verilerek 4081 cami görevlisi, yirmi altı cuma ve kürsü vâizi Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiştir. 23 Mart 1950 tarih ve 5634 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair 3665 Sayılı Kanuna Ek Kanun'un yürürlüğe girmesinden sonra 4503 cami görevlisi tekrar Diyanet İşleri Reisliği emrine verilmiştir. 15 Aralık 1927 tarihli Şûrâ-yı Devlet kararıyla cami görevlilerinin aylıkları bütçeden karşılanmakla birlikte bunların memur sayılmamasına karar verilmişse de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün personeli 14 Temmuz 1965 tarih ve 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu kapsamına alınmıştır.

22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı kanun yürürlüğe girinceye kadar imamlık için okur yazar olma ve mahallî müftünün başkanlığında oluşturulan komisyonun yaptığı imtihanla belirlenecek meslekî ehliyet dışında tahsil şartı aranmamıştır. Görev için ihtiyacın üzerinde istekli çıkmaması halinde tayin için ehliyet imtihanı yeterli sayıldığı gibi tâlipler arasında dersiâm, eski imam-hatip mektepleri, Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-hutabâ'dan mezun olanlarla 1340'tan önce icâzet alanların bulunması durumunda bunlar ihtiyaçtan fazla olmadıkları takdirde ehliyet imtihanı yeterli görülmüş, aksi halde eleme sınavı yapılmıştır. 18 Mart 1340 tarih ve 442 sayılı Köy Kanunu'na göre, aynı zamanda ihtiyar meclisi üyesi sayılan ve köy derneğinin intihabı, müftünün yazılı izni, mülkî âmirin onayı ile tayini yapılan köy imamları ile ücretleri şahıs, cemaat, dernek veya özel vakıflar tarafından ödenen kadrosuz camilerin imamlarının belgelerinin de ehliyet imtihanıyla verilmesi gerekmektedir. Yürürlüğe girdiği tarihte görevli olanların müktesep hakları saklı kalmak kaydıyla 633 sayılı kanunla bütün din görevlileri için belli nitelik ve öğrenim şartı konulmuş, ücretli

kadrolarda çalışan cami görevlileri maaşlı kadroya alınmış, bucak ve köy camileri için her yıl 2000 imam-hatip kadrosu verilmesi öngörülmüş ve görevlilerin tayin usulü yeniden belirlenmiştir. Buna göre kadrolu imam-hatiplerin İmam-Hatip Lisesi ikinci devre, bu nitelikte istekli çıkmadığı takdirde birinci devre mezunu, köylere ait kadrosuz cami imam-hatiplerinin ise imtihanla belirlenecek yeterli bilgiye sahip ve en az ilkokul mezunu olmaları istenmiş, kanunun öngördüğü nitelikte istekli bulunmadığı takdirde yeterli din bilgisine sahip oldukları imtihanla tesbit edilen ilkokul mezunlarının vekil olarak tayinlerine imkân sağlanmıştır. Fakat bu şekilde göreve alınmış yaklaşık 12.000 ilkokul mezunu vekil imam-hatip, daha sonra hiçbir imtihana tâbi tutulmadan 24 Mart 1977 tarih ve 2088 sayılı kanunla asalete geçirilmiştir. Ayrıca bu kanunla, ücretlerini Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden almakta olan mülhak vakıflara bağlı camilerdeki görevliler de Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarına geçirilmiştir. İmam-Hatip Lisesi mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında istihdamı, bu okulların mezun vermeye başladığı yıldan itibaren hızlı ve istikrarlı bir gelişme göstermiş olup halen bu oran % 90 nisbetini aşmıştır (bk. İMAM-HATİP LİSESİ).

İmam-hatiplerin görevleri çeşitli tarihlerde çıkarılan tüzük, yönetmelik ve yönergelerle belirlenmiştir. Esas itibariyle cami ve mescidleri ibadete açık tutmak, beş vakit namazla cuma, bayram, teravih ve cenaze namazlarını kıldırmaktan ibaret olan bu görevlere 633 sayılı kanunun çıkarılmasından sonra müftünün izniyle isteyenlere Kur'ân-ı Kerîm öğretmek, ibadetle ilgili konularda cemaate bilgi vermek de eklenmiştir. Bazı büyük camilerde sadece cuma ve bayram namazlarını kıldırmak ve hutbe okumak üzere hatip tayini yapılmışsa da bunlar devamlı olmamış, genellikle bu görev imamlar tarafından yürütülmüş, 633 sayılı kanunla da unvanlar "imam-hatip" olmuştur. Bir kısım selâtin camileriyle cemaati kalabalık camilerde birden çok imam bulundurulmuş, tayin ve nakilleri ise mahallî müftünün teklifi, mülkî âmirin inhası ve başkanlığın (1931-1950 yılları arasında evkaf müdür veya memurunun teklifi, Evkaf Umum Müdürlüğü'nün) onayı ile gerçekleşmiştir. Bilhassa göreve yeni başlayan imam-hatiplere meslekî formasyon kazandırılması ve bilgi eksikliklerinin tamamlanması için Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hizmetiçi eğitim programları uygulanmış, bu amaçla ilki 1973'te Bolu'da olmak üzere eğitim merkezleri açılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak görev yapanların dışında, cenaze teşkilâtı bulunan belediyelerin mezarlıklar şube müdürlükleri emrinde müslüman cenazelerinin techiz ve tekfin işlerini yapmak, cenaze namazını kıldırmak, defnin usulüne göre gerçekleştirilmesini sağlamak ve definden sonra yapılmakta olan dinî hizmetleri yerine getirmekle görevli cenaze imamları, aynı şekilde büyük hastahanelerde vefat eden müslümanların techiz ve tekfin hizmetini yürüten ve unvanı “imam” olan hastahane görevlileri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1931, V, 665; VIII (1946), s. 841-845; IX (1931), s. 1146-1152; XII (1931), s. 551; XIII (1932), s. 147-150; XVI (1935), s. 724-727, 1501-1504; XVII (1936), s. 3-14; XX (1939), s. 1552-1554; XXII (1941), s. 138; XXXI (1950), s. 1950-1957; XXXVI (1955), s. 241; Beşinci tertip, IV (1965), s. 2911-2931; XVI (1977), s. 2426; TBMM Zabıt Cerîdesi, 2. dönem, 2. yıl, XIV, s. 255, 257, 259; 2. dönem, 4. yıl, XXXI, s. 215-220; Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, Müşâvere Heyeti Kararları; Nail Aslanpay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1973; Nihat Aytürk v.dğr., Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Tarihçesi (1924-1987), Ankara 1987; a.mlf.ler, “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçesi”, Diyanet Dergisi, XXV/1, Ankara 1989, s. 33-66;

Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 473-547; Mehmet Bulut, “Şer’iye Vekâleti’nin Dinî Yayın Hizmetleri”, Diyanet İlmi Dergi, XXX/1, Ankara 1994, s. 3-16; İsmet Parmaksızoğlu, “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti”, TA, XXX, 264; İrfan Yücel, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, DİA, IX, 455-460.

İrfan Yücel

FIKIH.

Fıkıh literatüründe imâmet amme hukuku alanında “devlet başkanlığı”, ibadetlerde ise “cemaate namaz kıldırma” anlamında kullanılır ve muhtemel bir karışıklığı önlemek için de birincisine “büyük imâmet” (el-imâmetü’l-kübrâ / el-imâmetü’l-uzmâ), ikincisine “küçük imâmet” (el-imâmetü’s-suğrâ) ya da “namaz imamlığı” (imâmetü’s-salât) denilir (bk. İMÂMET). Ancak imam kelimesi, sözlükteki “önder ve öncü” anlamıyla da bağlantılı olarak dinî literatürde bundan daha zengin bir kullanıma sahip olmuş, fıkıh ekolleri gibi geniş kapsamlı fikir hareketlerine ve sosyal oluşumlara öncülük eden, görüşleri ilim muhitinde geniş yankı uyandıran âlimler de imam diye anılmıştır. Devlet başkanlarına “halife, sultan, emîrü’l-mü’minîn” gibi adların verilmesi ve bunun yaygınlık kazanmasıyla birlikte yalın olarak imam kelimesiyle namaz kıldıran kimsenin kastedildiği ve böyle bir kullanımın giderek yaygınlık kazandığı da söylenebilir. Cemaatle namazda imamlık yapmaya i’timâm, imama uymaya iktidâ, uyan kimseye de muktedî veya me’mûm denilir.

Namaz İslâm dininin temel ibadetlerinden biri olduğu gibi namazların cemaatle kılınması da dinin şiâr ve sembolleri arasında görülmüş, bundan dolayı cemaatle namaz öteden beri dinî hayatın canlı bir tezahürü olmuştur. İmamlık görevi, Hz. Peygamber’in bizzat ifa edip örneklik etmesi sebebiyle âdeta bir yönüyle ona halefiyet gibi görülüp sâlih amellerin en hayırlılarından biri kabul edilmiştir. Namaz kıldıracak kimsede aranan şartlar, göreve ehliyette öncelik sıralaması, görevin ifasına ilişkin hükümler, imama uymanın geçerlilik şartları gibi konularda fıkıh literatüründe geliştirilen ayrıntılı hükümler de bu ilginin ürünüdür. Bu zengin birikimde Resûl-i Ekrem’in sözlü ve fiilî sünnetinin, ayrıca onun döneminden itibaren oluşmaya başlayan ve İslâm’ın yayılışıyla birlikte önemli bir konum kazanan imamlık görevi konusunda ilk dönemlerden devralınan dinî geleneğin büyük payı vardır.

İmamlığın Şartları. Cemaate namaz kıldıracak kimsede ne gibi şartların aranacağı konusu fıkıh mezheplerine göre farklılık gösterdiği gibi bu şartların dinî bir esasa mı fiilî duruma ve geleneğe mi dayandığı, namazın sıhhatinin mi yoksa imâmete önceliğin mi şartı olduğu her zaman çok açık değildir. İmamlık, sırf ibadet olan namazla sıkı ilişkisi bulunan vesile mahiyetinde bir ibadet olduğu için imamın ibadete ehil bir kimse olmasının gerektiği bellidir. Bundan dolayı imamın akıllı ve müslüman olması

imâmetin geçerliliğinin (sıhhat) iki temel şartı kabul edilir ve gayri müslimin, deli ve sarhoşun kıldırdığı namaz geçersiz sayılır. Çünkü namaz kıldırmada ve imama uymada önemli ilkelerden biri, imamın namazının kendi açısından sahih olması halinde cemaatin namazının da sahih olacağıdır. Namazı geçersiz olan imamın durumu ortaya çıktıktan sonra arkasında kılınmış namazların iadesinin gerekip gerekmediği hususunda cemaatin bilgisizliğinin geçerli bir mazeret sayılıp sayılmamasına bağlı olarak iki görüş vardır. İçki, kumar, faiz gibi büyük günahları işleyen fâsıkın imamlığı, dolayısıyla bu imamın arkasında kılınan namazın sıhhati de tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihleriyle İbn Hazm dahil birçok müctehid, bu konuda Hz. Peygamber'in, imam dindar (birr) ya da fâcir olsun arkasında namaz kılınabileceğini bildiren hadisini (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 63; diğer rivayetler için bk. Şevkânî, III, 184-185) ve dönemlerine kadarki fiilî durumu delil alıp fâsıkın imamlığının mekruh sayılmakla birlikte kural olarak câiz olduğunu söylemiştir. İmamın cemaat içindeki konumundan ve imamların ümmetin en hayırlılarından seçilmesini tavsiye eden hadislerin (a.g.e., III, 184-187) genel ifadesinden hareket eden Hanbelî ve Şîa fakihleri ise ayrıca dindarlık (adalet) şartından söz ederek fâsıkın imamlığının câiz olmadığını ileri sürerler. Ancak Hanbelîler de cuma ve bayram namazlarında bu şartı aramamışlardır. Öte yandan çoğunluk içinde fıskın mahiyetine göre ayırım yapanlara ve bazı hallerde fıskı imâmete engel görenlere de rastlanır. Bid'atçının ve İslâm muhiti içinde ortaya çıkan aşırı itikadî akımlara mensup olanların imamlığı da mezheplerin bu konudaki genel tutumuna ve biraz da bu nitelendirmenin izâfîliğine bağlı olarak ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte genelde fâsıkın imamlığındakine benzer bir tavır ortaya konur.

İmamlığın dinen geçerliliği için imamın bulûğa ermiş olması şartı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde, ayrıca Şîa'da kuvvetli görüşe ve İbn Hazm'a göre cemaatle kılınan bütün namazlarda imamın bâliğ olması şart iken Mâlikî ve Hanbelî fakihleriyle bazı Hanefîler ve Şîa fakihleri bunu sadece farz namazlarda şart koşar, mümeyyiz küçüğün küsûf ve teravih gibi namazlarda ya da kendisi gibi kimselere imamlığını sahih görürler. Şâfiîler'e, bazı tâbiîn âlimlerine ve Mâlikî fakihlerine göre ise hem farz hem nâfile namazlarda imamın bulûğa ermesi daha iyi olmakla birlikte mümeyyiz olması da yeterlidir. Ancak Şâfiî mezhebinde, cuma namazı için imamın bâliğ olması şartını arayanlar bulunduğu gibi mümeyyiz çocuğun

yetişkinlere imâmetini mekruh görenler de vardır. Bulûğ şartını arayanlar, “İmam -cemaatin namazına-kefildir ...” (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 32; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 39) hadisinin dolaylı anlatımına, bulûğa ermeyen çocuğun imam yapılmamasına ilişkin sahâbe görüşlerine, ayrıca çocuğun namazının nâfile olduğu, cemaatin farz namazın nâfileye bina edilmesinin câiz olmayacağı görüşüne dayanmaktadırlar. Şâfiî fakihleri ise Hz. Peygamber döneminde Amr b. Selime’nin henüz yedi yaşlarında iken kavmine imamlık yaptığına dair rivayeti delil alırlar (Buhârî, “Meġāzî”, 53; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 60).

Fakihler erkeklere imamlık yapacak kimsenin erkek olması gerektiği, kadının erkeklere imamlığının câiz olmadığı görüşünde birleşirler. Ebû Sevr, Müzenî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin aksi görüşte olduğu zikredilmekle birlikte (Mâverdî, II, 326; İbn Kudâme, II, 146; Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 255; Saʿdî Hüseyin Ali Cebr, s. 224-225) bazı kaynaklarda bunun, teravih gibi cemaatle kılınan nâfile namazlarla ve Kur’an okumayı bilen bir erkeğin bulunmamasıyla kayıtlı olduğu belirtilmektedir (Bedreddin el-Aynî, II, 329; Şevkânî, III, 187; Saʿdî Hüseyin Ali Cebr, s. 227). Nitekim mezhepte benimsenen temel görüşün aksine Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir rivayet de aynı yönde olup bu durumda kadın imamın erkeklerin arkasında duracağına da işaret edilir (İbn Kudâme, II, 199; İbn Teymiyye, XXIII, 248; Buhûtî, I, 479). Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamber’in Ümmü Varaka’ya ev halkına namaz kıldırması için izin vermiş olmasından (Müsned, VI, 405; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 61) ve imamlığa en lâyık kimsenin kıraati en iyi olan kişi olduğuna dair hadisin (aş. bk.) genel ifadesinden hareket ederler. Kadının erkeklere imâmetini câiz görmeyen çoğunluk ise bu konuda Resûl-i Ekrem’in cemaatin saf düzenine

ilişkin belirlemesini ve kadınların en arka safa yerleştirilmiş olmasını (Müsned, II, 336; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 36), ayrıca, “Kadın erkeğe imam olmasın” (İbn Mâce, “İḳāmet”, 78) anlamındaki sözlerini delil gösterir. Kadının kadınlara imamlığı, Şîa da dahil fakihlerin büyük çoğunluğuna göre câiz olup anılan hadis de Ümmü Varaka’nın evindeki kadınlara imam olmak için izin aldığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu durumda kadın birinci safın ortasında durarak namaz kıldırır. Mâlikî mezhebinde ise cemaatin erkek ya da kadın, namazın farz ya da nâfile olması ayırımı yapılmaksızın kadının imamlığı ilke olarak câiz görülmemiştir.

Kıraat namazın rükünlerinden biri sayıldığı ve imamın namazın sahih olmasına yetecek kadar ezberden Kur'an okumayı bilmesi gerektiğinden yeterli ölçüde okuma bilmeyenlerin (ümmî) ve dilsizlerin okuma bilen kimselere ve özürsüzlere imamlığı câiz görülmez. Ancak ümmînin kendisi gibi ümmî olanlara ve dilsizlere imam olmasının cevazında fakihlerin ittifakı vardır. Dilinde kekemelik ve pelteklik bulunanların imamlığı Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre mekruh iken Hanefîler'e göre böyle kimseler imamlıktan menedilir.

Resûl-i Ekrem, çeşitli hadislerinde imamların Allah katında cemaatin sözcüsü olduğunu ifade edip ilim, kıraat, dindarlık, bedenî sağlamlık, sosyal konum gibi açılardan imamın cemaatin en üstünü ya da en azından cemaatiyle eşit durumda olmasını tavsiye etmiş (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 26; Şevkânî, III, 182-187), bu konudaki hadislerin önemli bir kısmı sened bakımından zayıf sayılsa da fakihlerce mâna yönüyle birbirini destekler mahiyette bulunarak içerdikleri hükümler fıkıh literatüründe bir yönüyle imâmetin geçerlilik şartı, bir yönüyle müstehapları ve âdâbı şeklinde korunmuştur. Bu anlayışa bağlı olarak imamın namazın rükünlerini ifa edebilecek seviyede bedenen sağlıklı olması gerekli görülmüş, ancak bunun ölçüsü fakihler arasında tartışmalı kalmıştır. Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre idrarını tutamamak, burnundan veya vücudunun herhangi bir yerinden kan veya akıntı gelmek gibi bir özürü bulunan kimsenin sağlığı yerinde olan insanlara imamlık yapması câiz değildir. Çünkü özür sahipleri gerçekte hadesten kurtulmamakta, ancak özürlerine binaen hükmen temiz sayılmaktadır. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde kuvvetli görüşe göre bu şartın aranması doğru olmaz; çünkü özürlünün namazı kendisi için dinen sahih görüldüğü gibi imam olması durumunda cemaati için de geçerlidir. Özürlünün özürlüye imam olması ise bütün mezheplerin ittifakıyla câizdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre îmâ ile namaz kılan kimsenin kıyam ve rükû gibi rükünleri eda edebilenlere imamlık yapması câiz görülmezken Şâfiîler bunu câiz görür. Aynı şekilde oturarak namaz kılanın ayakta duranlara imamlığı Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde câiz sayılmaz. Şâfiî mezhebiyle Hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre ise câizdir. Câiz görmeyenler, cemaatle namazda "kuvvetli olanın zayıf üzerine kurulamayacağı" şeklindeki genel kurala, câiz sayanlarsa Hz. Peygamber'in

son namazını oturarak kıldırdığını bildiren hadise (Müsned, VI, 148; Buhârî, “Ezân”, 51) dayanmaktadır.

İmamın imamlığa niyet etmesinin şart olup olmadığı konusunda da mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanbelî mezhebinde farz namazlar için imamın niyeti şart görülmekle birlikte nâfile namazlar için aranmayan bu şartın tek başına, fakat cemaat beklentisiyle farz namaza durmuş kimse için aranmayacağı görüşü de vardır. Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri cuma ve bayram namazı, cemaatle adak namazı gibi cemaate bağlı namazlarda niyet gerekse de farz namazlarda imamın niyet etmesinin şart değil müstehap olduğu, Hanefî mezhebi ise yalnızca kadın cemaatin imamlığına niyet etmenin şart olduğu görüşündedir. İmamda aranan vâcip ya da müstehap nitelikli özelliklerin önemli bir kısmı aynı zamanda imama uymanın geçerlilik şartını ya da âdâbını teşkil eder (bk. İKTİDÂ).

İmamlıkta Öncelik. Namazla ilgili fıkhî hükümleri bilmek, Kur’an’ı düzgün okumak, takvâ sahibi ve üstün ahlâkî değerlerle donanmış olmak bakımından cemaat içinde en üst düzeyde bulunanların imamlığa en lâyık kimseler olduğunda, ayrıca yönetici mevkiinde bulunan kimselerin imamlık için gerekli asgari şartları taşımaları halinde imamlığa başkalarından daha lâyık olduğunda bütün mezhepler görüş birliği içindedir. Ancak bu özelliklerden birine veya birkaçına sahip bulunanlar arasında önceliğin kime ait olacağı tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre namazla ilgili fıkhî hükümleri iyi bilenler kıraati düzgün olanlara tercih edilir. Çünkü Hz. Peygamber’in, ümmetin en iyi Kur’an okuyanının Übey b. Kâ‘b olduğunu söylemesine rağmen (Tirmizî, “Menâḳıb”, 33) hastalığı esnasında Ebû Bekir’i imamlığa geçirmesi onun ümmet içinde en bilgili kişi olması sebebiyledir. O dönemde Kur’an’ı en iyi ezberleyen / okuyan denilince dinin ahkâmını en iyi bilen kimse anlaşıldığından bu yöndeki hadisleri de böyle yorumlamak gerekir. Ayrıca kıraat namaz içinde tek rükündür ve o rüknün edası sırasında ihtiyaç duyulan bir meziyettir; halbuki fıkıh bilmek namazın bütün rükünlerini ilgilendirmektedir. Hanbelî mezhebiyle İbn Hazm’a ve Hanefîler’den Ebû Yûsuf’a göre ise kıraati düzgün olan kimse imamlığa daha lâyıktır. Zira Resûl-i Ekrem, müslümanlar üç kişi olduğunda aralarından birinin imam olmasını, imamlığa en lâyık kimsenin de kıraati en iyi olan kişi olduğunu belirtmiştir (Müslim, “Mesâcid”, 289-290; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 60). İlimde ve kıraatte

eşitlik halinde dindarlık ve takvâda üstünlük tercih sebebidir. Kıraati üçüncü sıraya alan fakihler de vardır. İlim, kıraat ve takvâda eşit olanlar arasında daha yaşlıların seçilmesi tavsiye edilmiş, hâne sahibi olmak misafire, mukim olmak da yolcuya nisbetle yine tercih sebebi görülmüştür (bu konuda vârit olan hadisler için bk. Tirmizî, “Ṣalât”, 174; Nesâî, “İmâmet”, 3-4). Ancak imâmette öncelik sıralamasına riayet etmek dinen vâcip değil müstehap olduğundan buna riayet edilmeksizin gerekli şartları taşıyan bir kimsenin imam olması halinde onun arkasında kılınan namaz geçerli sayılır. Hanbelî fakihlerinin daha lâyık birinin bulunduğu yerde başkasının imamlığa geçmesini mekruh saymaları da sonuç itibariyle farklı bir anlam taşımaz. Öte yandan fakihlerce üzerinde çok durulan öncelik sıralaması, hem namaz kıldırmanın önemine vurgunun tabii sonucu ve bu görevi en ehil kişinin ifa etmesini sağlamaya yönelik bir çabanın gereği, hem de bu konuda muhtemel bir ihtilâfı ve çekimserliği önlemenin pratik bir yolu niteliğindedir. Camilerde bu hizmeti ifa için tayin edilmiş görevlilerin bulunmasıyla birlikte önceliğe ilişkin teorik bilgiler bir ölçüde imamlığa tayinde aranan temel nitelikler gibi anlaşılmaya başlanmış ve fıkıh literatüründe, imâmeti îfâda öncelik ve yetkinin görevli imama ait olduğu hususuna ayrıca temas etme ihtiyacı duyulmuştur.

İmamlığın Âdâbı. İmam denilince sözlük anlamına da uygun olarak çevresine önderlik ve öncülük eden kimse anlaşılır. Bunun için imamın hem namaz ibadetinin

hem de her türlü hayırlı hizmetin ifasında toplumuna önderlik etmesi, ilim ve ahlâkıyla, söz ve davranışlarıyla insanların takdirini kazanması beklenir. Fıkıh literatüründe, imâmetin sıhhat ve öncelik şartlarına ilâve olarak imamla ilgili çoğu müstehap olan bir dizi özellikten de söz edildiği görülür. Meselâ köle, kör, topal, kambur, eli kesik veya çolak, veled-i zinâ, sefih gibi şahısların imam olmasında bir sakınca görmeyenlerin yanı sıra bunu mekruh görenlere de rastlanması, onlara yönelik olumsuz bir tavırdan ziyade imamın namazın cemaatle kılınmasında oynadığı rol ve toplum nezdinde taşıdığı konum sebebiyle bu durumdaki kimselerin imamlık görevini gerektiği şekilde yerine getiremeyeceği ya da özel durumları sebebiyle incinebilecekleri endişesinden kaynaklanır. Hz. Peygamber’in, bir kimsenin cemaate ancak onların izni ve hoşnutluğu bulunduğunda imamlık yapmasını tavsiye etmesi de (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 62; Tirmizî, “Mevâḳīt”,

149; Şevkânî, III, 181, 200-202) buna yakın bir anlam taşır.

İmamın cemaat içerisinde en zayıf kişiyi gözeterek namaz kıldırması sünnet (Buhârî, "Edeb", 74; Müslim, "Ṣalât", 178; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 134), cemaatin kendisini takip etmekte zorlanacakları ölçüde acele etmesi ise mekruhtur. Hanbelîler'le Şâfiîler'in tercih edilen görüşüne göre, rükû halinde iken namaza yetişmek üzere gelen birinin bulunduğunu hisseden imamın onun yetişmesini sağlamak amacıyla rükûu biraz uzatması uygun iken Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bu şekilde davranmak mekruhtur.

Ücret. İmâmet karşılığında ücret almanın câiz olup olmadığı özellikle ilk dönemlerde tartışılmıştır. Genellikle teorik düzeyde kalan bu tartışmalarda olumsuz görüş bildirenler, Hz. Peygamber'in Kur'an okuma ve öğretme karşılığı ücret alınmasını yasakladığına dair rivayetlerin (Müsned, III, 428; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 37; İbn Mâce, "Ticârât", 8; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 136-138), ezan ve imâmet için ücret alınmaması tavsiyesini içeren hadisler ve sahâbî sözlerinin yanı sıra (İbn Mâce, "Ezân", 3; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 40; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 140) ibadetler sırf Allah rızâsı için yapıldığında makbul sayılacağı, ücret karşılığı yapıldığında sevap hâsıl olmayacağı, ibadetin ücret karşılığı ifasını konu alan bir akdin câiz olmadığı gibi kuralları da gerekçe olarak zikrederler. İmam ve müezzinlere devlet gelirlerinden tahsisat bağlanması ise ücret niteliğinde görülmez. Bazı tâbiîn âlimleriyle ilk dönem Hanefî müctehidlerinin ve İmam Şâfiî'nin görüşü, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen kuvvetli görüş böyledir. Başta İmam Mâlik olmak üzere bir grup fakih ise bunu mekruh görmekle yetinmiştir. Zamanla bu hizmetleri karşılıksız yapacak kimselerin azalması ve mescidlerde namaz kıldırmakla görevli şahıslara ihtiyaç duyulması, hazineden yapılan tahsisatın yetersiz kalıp imamlık için özel ücret anlaşmalarına gidilmesi gibi sebeplerle ücretli imamlık uygulaması yerleşmeye başlamış, doktrinde de bunun câiz olduğu görüşü hâkim olmuştur. Cevazı savunulurken de imamlığın namaz kılma ve Kur'an okuma gibi sırf ibadet nitelikli olmayıp Kur'an öğretme gibi başkalarına da faydası dokunan vesile mahiyetinde ibadet olduğu, ücretin namaz kıldırmanın değil zaman tahsisi ve mescid içi diğer hizmetler karşılığı sayılacağı, dinî hayatın korunabilmesi için böyle bir yola gidilmesinde zaruretin veya ihtiyacın bulunduğu, burada kıyas değil istihsanla hüküm

verildiği şeklinde açıklamalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 232, 336; III, 428; VI, 148, 405; Buhârî, “Ezân”, 51, “Meġāzî”, 53, “Edeb”, 74; Müslim, “Mesâcid”, 289-290; “Ṣalât”, 178; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 32, 40, 60-62, 63, 134, “Büyûʿ”, 37; İbn Mâce, “Ezân”, 3, “İḳāmet”, 46-48, 78, “Ticârât”, 8; Tirmizî, “Ṣalât”, 174, “Mevâḳīt”, 39, 149; “Menâḳıb”, 33; Nesâî, “İmâmet”, 3-4, 39, 41; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, II, 326-327; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1387/1967, IV, 71, 291-311; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 156-158; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 176-233; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1412/1992, I, 452-462; a.mlf., el-Mecmûʿ, IV, 248-290; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bûhubze), Beyrut 1994, II, 237-256; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIII, 248-249; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 24-37; IV, 136-138, 140; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Kahire 1400/1980, II, 304-368; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 220-224, 310-314; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, II, 162-186, 211-212; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 471-481; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, II, 22-30; Seyyâġī, er-Ravżü’n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi’l-fıḳhi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), II, 87-94, 138-142; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 178-190, 200-202; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 557-563, 576-582; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 152-190; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü’l-kelâm (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut 1377 hş./1399, XIII, 273-393; Saʻdî Hüseyin Ali Cebr, Fıḳhü’l-İmâm Ebî S̱evr, Beyrut 1403/1983, s. 224-227; “İmâmetü’ṣ-ṣalât”, Mv.F, VI, 201-215.

Salim Öğüt

İMAM

(الإمام)

Sahasında otorite ve güvenilir olan hadis râvisi.

Hadis âlimleri imâm kelimesini başlıca iki mânada kullanmışlardır: a) Hadis alanında geniş bilgiye ve üstün mevkiye sahip, bilgisine güvenilen hoca. Bu anlamda muhaddis ve şeyh terimlerine de yer verilmiştir. Buna göre imam, hadis âlimlerinin belirli seviyelerini göstermek için kullanılan hâfız, hüccet ve hâkim terimlerini de içine alan geniş bir mânaya sahiptir. Abdurrahman b. Mehdî, güvenilir olmayan râvilerden hadis rivayet eden ve her duyduğunu nakleden kimseye imam denemeyeceğini söylemiş, Ahmed b. Hanbel de hadiste imam kabul edilenlerin haklarında soruşturma yapılmayacak kadar güvenilir olduklarını belirtmiştir. Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce ve Hattâbî hadis ilminde imam kabul edilmiştir. İbn Asâkir, Kütüb-i Sitte müelliflerinin hocalarına tahsis ettiği kitabına el-Muʿcemü'l-müştemil ʿalâ ẕikri esmâʾi şüyûẖi'l-eʾimmeti'n-nübel adını vermiştir. b) Cerh ve ta'dîl terimi olarak Şemseddin es-Sehâvî'nin sıralamasına göre adâlet ve zabt sıfatlarını taşıyan kişiler arasında dördüncü mertebede bulunan kimse. Sehâvî, imam kelimesinin bu mertebedeki kimseler hakkında kullanıldığını Zehebî'den nakletmekte, Zehebî de kendilerine imam denilen hadisçilere örnek olarak Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı kaydetmektedir (el-Mûḳıẓa, s. 76). İmam kabul edilen bir râvinin rivayet ettiği hadis delil olarak kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 27, 92; Müslim, "Muḳaddime", 3; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 16, 35-36, 209-210; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 206; Nevevî, Şerḥu Müslim,

I, 75; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 76; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 338, 340; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1328, s. 3; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 158; Tecrid Tercemesi, I, 8; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 161; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 115.

Abdullah Aydınlı

İMÂM-ı ÂZAM

(bk. EBÛ HANÎFE).

İMÂM-ı ÂZAM BAYRAĞI

(bk. BAYRAK).

İMÂM-ı ÂZAM TÜRBESİ

(bk. ÂZAMİYE KÜLLİYESİ).

İMAM-HATİP LİSESİ

Temel öğretime dayalı dört yıllık din öğretimi kurumu.

Osmanlılar'da imam ve hatiplerin medrese eğitimi dışında özel bir öğretime tâbi tutulmadığı, zamanla yaygınlaşan cehaletin bu meslek erbabına da sirayet ettiği anlaşılmaktadır (bk. İMAM). İlk defa 1913 yılında imam ve hatip yetiştirmek üzere "ıslâh-ı medâris" programı çerçevesinde Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ adıyla bir okul açılmıştır. Ancak 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 2. maddesine göre kanunun neşrinden on üç gün sonra Maarif Vekâleti'nin yayımladığı bir genelge ile bütün medreseler kapatılmıştır. Aynı kanunun 4. maddesi gereğince yirmi dokuz merkezde ilkokula dayalı olarak dört yıllık İmam-Hatip mektepleri açılmış, bir tâlimatnâme ile bu okulların yönetimi ve öğretim şekli düzenlenmiş, okutulacak dersler şu şekilde belirlenmiştir: Kur'ân-ı Kerîm, gınâ (mûsiki), tefsir, hadis, ilm-i tevhîd, din dersleri, Arabî, hitabet ve irşad, ahlâk ve mâlûmât-ı vataniyye, Türkçe, Türk edebiyatı, tarih, coğrafya, hesap, hendese, hayvanat, nebâtat, rûhiyat, fizik ve kimya mâlûmatı, tabakat, hıfzıssıhha, yazı, terbiye-i bedeniyye. Kapatılan Medresetü'l-irşâd ve taşra medreseleri öğrencilerinin bir bölümü yeni açılan İmam-Hatip mekteplerinin farklı sınıflarına yerleştirilmiş, bu sebeple, 1923-1924 öğretim yılında yirmi dokuz yerde 2258 öğrenciyle açılan bu mekteplerin bazısı öğretime başladığı yıl mezun vermiştir. Fakat İmam-Hatip okullarına öğrenci ilgisi giderek azalmış, bu yüzden okul sayısı 1924-1925 öğretim yılında yirmi dokuzdan yirmi altıya, 1925-1926'da yirmiye düşmüş, bir yıl sonra sadece İstanbul ve Kütahya'da birer okul kalmış, 1929-1930 öğretim yılında ise tamamen kapanmıştır. Osman Nuri Ergin, İmam-Hatip mekteplerinin öğrenci bulunamadığı için kapandığını belirtir (Türkiye Maarif Tarihi, V, 1742). Fakat genellikle kabul edildiğine göre bu okulların kapanmasının asıl sebebi sorumlu makamların ilgisizliği ve mezunlarının, gerek öğrenimlerini sürdürme gerekse meslek elemanı olma açısından istikbale dair bir beklentilerinin kalmamasıdır. Nitekim mezun olanlardan isteyenlere öğrenimlerine devam etme imkânı sağlanmadığı gibi 1926'da bir kısım din görevliliği kadroları kaldırılmış (Jaschke, s. 49-52), 1927'de Şûrâ-yı Devlet'in aldığı bir kararla din görevliliği "me'murîn"

sınıfından sayılmayıp bu karar uyarınca bütün elemanlar görevden uzaklaştırılmış, dolayısıyla İmam-Hatip Mektebi mezunları için din görevliliği cazip olmaktan çıkmış, bu görev tamamen fahrî olarak yürütülmeye başlanmıştır. 1927'de ortaokulların, 1929-1931 yılları arasında ilkokullarla öğretmen okullarının programlarından din bilgisi derslerinin çıkarılması (Yücel, s. 163-173; Cicioğlu, s. 96) ve 1933'te İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun âmir hükmüne rağmen tarihinde ilk defa ülkede örgün din eğitim ve öğretimi tamamen kaldırılmıştır. Sadece Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlı olarak Kur'an okumayı öğreten ve hâfız yetiştiren dârülkurrâlar faaliyet göstermiş, fakat bu kurslardan 1932-1950 yılları arasında toplam 1750 kadar öğrenci diploma almıştır (Jaschke, s. 76).

1946'da ilkokullara din bilgisi dersleri konması yönünde teklifler gündeme gelmişse de dönemin başbakanı Recep Peker bu talepleri reddetmiştir. Ancak taleplerin artarak devam etmesi üzerine Aralık 1947'de toplanan Cumhuriyet Halk Partisi VII. Kurultayı'nda ve meclis müzakerelerinde din eğitimi tekrar tartışmaya açılmıştır. Bu kurultayda Hamdullah Suphi Tanrıöver, din görevlisi sıkıntısının ulaştığı had safhayı örneklerle anlatıyor ve ölüleri zamanında gömmek için imam bulunamadığını söylüyordu (CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, s. 457). Dönemin Diyanet İşleri reisi Ahmet Hamdi Akseki de bir raporunda (SR, V/104 [1951], s. 52), camilerde halka namaz kıldıracak ve hutbe okuyacak imam ve hatip yokluğundan şikâyet ediyor, bazı köylerde cenazelerin kaldırılamadan günlerce ortada kaldığını bildiriyor, öte yandan birtakım bâtıl inanç ve yalancı tarikatların memleketin her tarafına yayılmakta olduğu uyarısında bulunuyordu. Devrin Maarif Vekili Hasan Tahsin Banguoğlu da bu dönemde halkın en önemli şikâyetinin din hizmetleri ve din öğretimi meselesi olduğunu bildirerek bu hususta ayrıntılı bilgi vermektedir (Kendimize Geleceğiz, s. 97). Halkın yanında bazı aydınların, siyaset ve devlet adamlarının da hissettiği bu ihtiyaç karşısında ilk defa 15 Ocak 1949'da İstanbul ve Ankara'da olmak üzere İmam-Hatip Kursu adıyla on aylık bir öğretim kurumu açılmış, daha sonra bunların sayısı ona çıkmıştır. Ülkenin din görevlisi ihtiyacının karşılanması düşüncesiyle ortaokul mezunlarından askerliğini yapmış olanların kabul edildiği bu kurslar 1958 yılına kadar devam etmiştir.

1950 seçimlerinin getirdiği iktidar değişikliği ve özgürlük ortamı

çerçevesinde din eğitimine duyulan ihtiyaç, geniş bir toplumsal talep olarak daha yoğun bir şekilde dile getirilmeye başlandı (meselâ bk. T.B.M.M. Tutanak Dergisi, XX [1997], s. 524). Nihayet Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Müdürler Komisyonu'nun 13 Ekim 1951 tarih ve 601 sayılı kararıyla Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 4. maddesine istinaden İmam-Hatip okullarının açılmasına karar verildi ve bu karardan dört gün sonra yedi ilde (İstanbul, Ankara, Adana, Konya, Kayseri, Maraş, Isparta) ilkokula dayalı ortaokul seviyesinde dört yıllık İmam-Hatip okulları öğretime başladı. İmam-Hatip okullarının ilk mezunlarını verdiği 1954-1955 öğretim yılında bu okulların üç yıllık lise kısmı da açıldı. İmam-Hatip okullarının orta kısmında Kur'ân-ı Kerîm ve tecvid, Arapça, tefsir, akaid, kelâm, din dersleri, fıkıh usulü, siyer ve ahlâk, hadis ve hadis usulü, Türkçe, Türkçe hitabet, el yazısı, psikoloji, tarih, coğrafya, yurttaşlık ve kanun bilgisi, matematik, fizik, kimya, beden eğitimi, müzik, tabiat bilgisi, sağlık bilgisi, Türk-İslâm sanatı, yabancı dil, resim-iş dersleri; lise kısmında ise Kur'ân-ı Kerîm ve tefsir, Arapça, İslâm felsefesi ve kelâm, fıkıh ve ferâiz, dinler tarihi ve İslâmiyet, hadis ve hadis usulü, psikoloji, sosyoloji ve ahlâk, mantık, Türk-İslâm sanatları, Türk dili ve edebiyatı, tarih, coğrafya, fizik, kimya, biyoloji ve sağlık bilgisi, matematik, kozmografya, beden eğitimi, müzik, millî savunma, resim, yabancı dil dersleri bulunuyordu. İmam-Hatip okullarının müfredatındaki meslek derslerinin ağırlığı yaklaşık % 40, kültür derslerinin ağırlığı ise % 60 olarak tesbit edilmiş olup bu oran daha sonraki düzenlemelerde de korunmuştur.

İmam-Hatip Okulu mezunlarının yüksek öğrenim görmesine imkân vermek amacıyla ilki 1959'da İstanbul'da olmak üzere Yüksek İslâm enstitüleri açılmıştır. 4 Kasım 1981 tarih ve 2547 sayılı kanun

ve bu kanuna istinaden çıkarılan 20 Temmuz 1982 tarih ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile İlâhiyat fakültelerine dönüştürülene kadar bu okullara sadece İmam-Hatip Lisesi mezunları kabul edilmiştir.

Başlangıçtan itibaren İmam-Hatip okullarının binalarının büyük kısmını halk yaptırmıştır. 1995'te yayımlanan bir çalışmaya göre (Ünsür, s. 148-149) 400 binadan 263'ü çeşitli dernek ve vakıflar, otuz sekizi devlet tarafından, yetmiş yedisi devlet-millet iş birliğiyle inşa edilmiştir. Yirmi iki binanın mülkiyeti ise hazineye ait olup geçici olarak İmam-Hatip Lisesi'ne

verilmiştir. İmam-Hatip okullarında okuyan öğrencilerin çoğu köylerden geldiği için bu okullara mahsus yurt yapımı yoluna da gidilmiştir. 1995'te mevcut 246 pansiyonun 121'i müstakil bina olup bunların otuz beşini devlet, elli sekizini dernek, vakıf gibi sivil kuruluşlar inşa etmiş, yirmi sekizi de devlet-vatandaş iş birliğiyle yaptırılmıştır.

Toplumun İmam-Hatip okullarına olağan üstü ilgi göstermesi ve destek olması sebebiyle bu okullar açıldığı günden itibaren zaman zaman siyasî polemiklere konu olmuş, bu arada sayılarının azaltılması veya tamamen kapatılması yönündeki teklif ve çalışmalara rağmen sayıları sürekli artış göstermiştir. Özellikle 1960 ihtilâli sonrasında İstanbul, Ankara, İzmir ve Erzurum dışındaki İmam-Hatip okullarının kapatılması yönünde bir teklif hazırlanmışsa da (Ayhan, s. 172-175) bu teklif uygulanmadığı gibi 1962'de İsmet İnönü'nün başbakanlığı döneminde Bursa İmam-Hatip Okulu açılmış, aynı dönemde Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde Din Eğitimi Genel Müdürlüğü kurulmuştur.

27 Ekim 1965'te kurulan Süleyman Demirel hükümetinin programında ilk defa İmam-Hatip okulları zikredilerek bu okullar için yüksek öğretimin açık tutulacağından söz edilmiş (Dağlı - Aktürk, II, 95), ardından okul ve öğrenci sayısı artmaya devam etmiştir. Meselâ 1964-1965 öğretim yılında okul mevcudu yirmi altı, orta ve lise kısmındaki toplam öğrenci sayısı yaklaşık 11.000 iken dört yıl sonra okul sayısı altmış dokuza, öğrenci sayısı 42.750'ye ulaşmıştır. 28 Eylül - 3 Ekim 1970'te düzenlenen VIII. Millî Eğitim Şûrası'na Talim ve Terbiye Kurulu tarafından sunulan raporda, ilköğretmen okulları ile İmam-Hatip okullarının yeni yetişen nesle eğitim vermekle görevli elemanlar yetiştirmek gibi bir ortak sorumlulukları bulunduğu ifade edildikten sonra İmam-Hatip okullarındaki öğrenci sayısının ilköğretmen okullarına göre daha hızlı arttığına dikkat çekilmiş, bir önceki şûrada da teklif edilen "tek tip ortaokul" meselesi gündeme getirilmiş, Ankara Üniversitesi de şûraya aynı yönde bir teklif sunmuş, nihayet tek tip ortaokul görüşü şûra tarafından kabul edilmiştir. 12 Mart 1971'de başlayan ara dönemde kurulan hükümetin programında İmam-Hatip okullarının orta öğretim sistemine uyacak biçimde ıslah edileceği, VIII. Millî Eğitim Şûrası'nda alınan kararların en kısa zamanda uygulanacağı ifade edilmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nun 4 Ağustos 1971 tarih ve 225 sayılı kararıyla İmam-Hatip

okullarının orta kısmı kapatılırken lise kısmı üç yıldan dört yıla çıkarılmış, bu arada farklı derslerden sınava girmek şartıyla İmam-Hatip Okulu'nun bir sınıfından liseye veya lise dengi başka bir okula geçme imkânı tanınmış, bundan sonra birçok İmam-Hatip Okulu mezunu lise imtihanlarına girip lise diploması alarak çeşitli fakültelere girmiştir. 1972'de yayımlanan "Millî Eğitim Reformu Stratejisi"yle ilgili kararnâme ile İmam-Hatip Okulu adı İmam-Hatip Lisesi şeklinde değiştirilmiş (M.E.B. Tebliğler Dergisi, sy. 1700 [1972], s. 416), 1973'te çıkarılan 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu ile İmam-Hatip liseleri "imamlık, hatiplik ve Kur'an kursu öğreticiliği gibi dinî hizmetlerin yerine getirilmesiyle ... hem mesleğe hem de yüksek öğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumları" şeklinde tanımlanarak (Resmî Gazete, sy. 14574 [1973]) bu okulların, kuruluşundan itibaren ilk defa güçlü bir kanunî dayanağa kavuşturulması yanında o güne kadar sadece Yüksek İslâm enstitülerine girebilen mezunlarına çeşitli yüksek öğretim kurumlarına girme imkânı verilmiş, bu kanunu değiştiren 16 Haziran 1983 tarih ve 2842 sayılı kanunda da aynı haklar korunmuştur.

Uygulamada İmam-Hatip liselerindeki meslek derslerinin yetersiz kaldığı yolunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nca ortaya konan tesbitler dikkate alınarak 1974 yılında ortaokul programına seçmeli dersler olarak Kur'ân-ı Kerîm ve Arapça'nın konması üzerine İmam-Hatip Lisesi binalarındaki ortaokul öğrencilerinin anılan dersleri seçmeleri bu okullara ilgiyi daha da arttırmıştır. Nitekim bu karardan sonra İmam-Hatip liselerinin orta kısımları elli sekizden 101'e, yeni kayıt yaptıranların sayısı 3334'ten 18.896'ya çıkmıştır. Aynı hızlı artış sonraki yıllarda da devam etmiş, okul sayısı 1976'da 148'e, 1977'de 334'e yükselmiş, 1980 ihtilâl dönemi de dahil olmak üzere 1997'de temel eğitimi kesintisiz sekiz yıla çıkaran yasanın uygulanmasına kadar İmam-Hatip liseleri istikrarlı gelişmesini sürdürmüştür. Bu arada V. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda yer alan, yurt dışındaki işçi çocuklarının eğitimi için Almanca öğretim veren Anadolu İmam-Hatip liselerinin açılacağı şeklindeki kayıt doğrultusunda 1985-1986 öğretim yılında Beykoz'da Anadolu İmam-Hatip Lisesi açılmış, 1989-1990 öğretim yılında İngilizce bölümü de açılan ve Kartal'a taşınan bu okulun ardından müstakil veya İmam-Hatip liseleri bünyesinde diğer okulların açılmasına devam edilmiştir (Ünsür, s. 166-170). 1996-1997 öğretim yılına gelindiğinde 464 İmam-Hatip Lisesi, 108 Anadolu İmam-Hatip Lisesi

(yedisi müstakil), iki Yabancı Dil Ağırlıklı İmam-Hatip Lisesi, otuz yedi çok programlı lise içinde İmam-Hatip Lisesi faaliyet göstermekte, bu okulların orta kısmında 301.983 (% 43'ü kız), lise kısmında ise 247.376 (% 38'i kız) öğrenci bulunmaktaydı.

1981'de Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde oluşturulan çalışma grubunca hazırlanıp Millî Güvenlik Konseyi'ne sunulan bir raporda İmam-Hatip liseleri hakkında bazı olumsuz görüşlere yer verilerek bu okulların orta kısımlarının kapatılması, mezunlarının sadece ilgili yüksek öğretim kurumuna kabul edilmesi, çeşitli isimler altında faaliyet gösteren dernek ve vakıfların bu okullarla ilişkilerinin kesilmesi yolunda tekliflerde bulunulmuşsa da (Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu, 1981, s. 81-83) bu öneriler uygulamaya konmamış, daha sonra Türk Sanayici ve İş Adamları Derneği tarafından hazırlattırılıp 1 Temmuz 1990'da yayımlanan raporda da İmam-Hatip liseleriyle ilgili olumsuz görüşler ileri sürülmüş, özellikle bu okulların giderek yaygınlaşmasının bir kültür ikiliğine yol açtığı, tevhîd-i tedrîsat ilkesine aykırı sonuçlar ortaya çıkardığı belirtilerek İmam-Hatip liselerinin yeniden düzenlenmesi ve öğrenci sayısının istihdam kapasitesine göre sınırlandırılması istenmiştir (bu rapor ve etrafındaki tartışmalar için bk. Ünsür, s. 194-202; Ayhan, s. 333-343). Yine Türk Sanayici ve İş Adamları Derneği'nin 1997'de hazırlattığı raporda İmam-Hatip liseleriyle ilgili bazı iddialar ortaya konduktan sonra bu okulların meslek lisesi statüsüne uygun bir yapıya kavuşturulması,

bir kısmının genel ya da teknik liselere dönüştürülmesi, okullara kesinlikle kız öğrenci alınmaması, sekiz yıllık zorunlu ilköğretimin kabul edilerek İmam-Hatip liselerinin orta kısımlarının kapatılması gerektiği bildirilmiştir (Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri, s. 116-120).

Gerek bu tür raporların gerekse 1996'da toplanan XV. Millî Eğitim Şûrası'nda alınan kararların tartışıldığı sırada konu 28 Şubat 1997'de toplanan Millî Güvenlik Kurulu'nda da ele alınmış ve bu kurul, dönemin hükümetine sekiz yıllık kesintisiz zorunlu ilköğretime geçilmesi yönündeki kararını bildirmiştir. Tartışmaların daha da şiddetlenmesi üzerine hükümet değişikliğine kadar varan siyasî gerilimlerin ardından 16 Ağustos 1997 tarih ve 4306 sayılı kanunla sekiz yıllık kesintisiz zorunlu ilköğretime geçilirken zorunlu eğitim süresini iki kademeli olarak planlamak ve ikinci

kademesinde değişik mesleklere yönlendirici programlar uygulamak yerine bütün ilköğretim okullarında tek tip program uygulayan model benimsenmiş, bu suretle diğer meslek liseleriyle birlikte İmam-Hatip liselerinin de orta kısmı kapatılmıştır.

İmam-Hatip okullarının açılmasını sağlayan kamuoyunun başlangıçtan itibaren bu okullardan asıl beklentisi, din hizmetlerini yürütecek ve toplumun dinî konularda bilgilenme ihtiyacını karşılayacak ehliyetli elemanların yetiştirilmesiydi. Gerçekten İmam-Hatip okulları bu beklentiyi karşılamada büyük ölçüde başarılı olmuştur. 1933-1949 yılları arasında hiçbir kurumda din öğretimi yapılmadığı için İmam-Hatip okullarının ilk mezunlarını verdiği 1958 yılına kadar ülkede din hizmetleri, ya eski medrese mezunlarının veya menşei belli olmayan önemli bir kısmı ehliyetsiz, çağdaş gelişmelerden habersiz sözde hocaların elinde kurslarda yürütülüyordu. Nitekim 1958 yılında Türkiye Eğitim Millî Komisyonu'nun bir raporuna göre medreselerden yetişmiş kişiler de artık kalmadığından mevcut boşluğu gelişigüzel yetişmiş bir zümrenin doldurduğu belirtilirken otuz beş yıl sonra Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin % 68,42'sini İmam-Hatip Lisesi mezunu, % 8,39'unu İmam-Hatip Lisesi menşeli yüksek okul mezunu oluşturuyordu. İmam-Hatip Lisesi menşeli olmayanların önemli bir kısmı doğrudan din hizmeti niteliği taşımayan kadrolarda çalışıyordu; geriye kalanlar da büyük ölçüde ilkokul mezunu eski hocalardı. 1999 verilerine göre Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında görev yapanların yaklaşık % 92'sini İmam-Hatip Lisesi veya fakülte ve yüksek okul mezunları oluşturmaktadır. İmam-Hatip kadrolarında ise bu oran % 95,65'e yükselmiştir. Yalnız bu sonuç bile İmam-Hatip liselerinin kuruluş amacına uygun işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Türkiye'de genel olarak yaygın öğretimde başarı seviyesinin düşük olduğu bilinmektedir. Buna rağmen halkın dinî ve din dışı konulardaki bilgi ve kültürünün yükseltilmesinde İmam-Hatip liselerinin büyük katkısının olduğu muhakkaktır. Her şeyden önce İmam-Hatip liseleri, halka örgün ve yaygın din eğitimi ve öğretimi veren başlıca kurumlar olup Türk toplumuna dinin doğru öğretilmesi büyük ölçüde İmam-Hatip liseleri sayesinde mümkün olmuştur. Bu okulların gelişmesiyle çeşitli gruplarca yürütülmeye çalışılan dinî görünümlü bazı oluşumlar tutunamamış, yine bu okulların öğretime başladığı 1950'li yıllardan itibaren toplumda bid'at ve hurafe türü

inanç ve uygulamalarda düşüş gözlenmiştir (Yavuz, s. 146-160). Öte yandan ülkenin birçok yerinde çocuklarının okullarda öğrenim görmesini istemeyen, özellikle kız çocuklarını okutmamakta direnen halk kesimlerinin bu zihniyetten kurtarılmasında en büyük pay İmam-Hatip Lisesi'nden yetişmiş gençlere aittir. Büyük çoğunluğu köy çocuğu olan bu yeni nesil, daha okul sıralarında iken düzenlenen halka açık dinî ve kültürel programlarla çeşitli yarışmalardaki başarılarıyla toplumun güvenini, ilgi ve desteğini kazanmış, halkla bütünleşerek onlara İslâm dininin ilme ve okumaya verdiği önemi anlatmayı başarmıştır. Ayrıca yurt dışındaki vatandaşların dinî ve ahlâkî değerlerini, millî kimliklerini korumalarında, bu ülkelerde din görevlisi olarak hizmet veren İmam-Hatip Lisesi menşeli elemanların katkıları olmuştur. Aynı zamanda Türk toplumunun çağdaşlaşma sürecini yaşarken dinî ve millî kimliğini koruması, yozlaşmaya uğramaması hususunda da önemli görevler üstlenmiş, bunun yanında İslâm dininin birlik, beraberlik, kardeşlik gibi ilkelerini halka taşıyarak millî birliğin geliştirilmesi ve güçlendirilmesinde hizmet etmiştir.

İmam-Hatip liselerinin kuruluşundan itibaren daima halkın teveccühüne mazhar olması, zaman zaman bu okullar üzerinden lehte ve aleyhte siyaset yapma sonucunu doğurmuş, siyasî ve ideolojik sebeplerle okulların kapatılması veya sayılarının azaltılması, mezunlarının yüksek öğretim imkânlarının kısıtlanması gibi talepler gündeme gelmiş, fakat bu okulların siyasî hareketler karşısında tarafsızlığını koruması sayesinde bu tür talepler genellikle kabul görmemiştir. Ancak özellikle 1980'lerden sonra bazı politik çevrelerin bu okulları çeşitli amaçlarla siyaset gündemine taşıması rakip kesimleri ve görüşleri karşı tavırlara yöneltmiş, böylece İmam-Hatip liseleri bilhassa 1997-1998 yıllarında ülkenin en önemli gündemi haline gelmiş, sonuçta bu okulların orta kısmı kapatıldığı gibi 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu'nun 45. maddesi çerçevesinde yapılan bir düzenleme ile taban katsayısı uygulamasına geçilerek İmam-Hatip Lisesi mezunlarının İlâhiyat Fakültesi dışındaki yüksek öğretim kurumlarına girmeleri büyük ölçüde güçleştirilmiştir.

1999-2000 öğretim yılında 464 İmam-Hatip Lisesi'nde 116.431, 107 Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nde 11.505, otuz üç çok programlı lisede de 6289 öğrenci olmak üzere toplam 604 okulda 134.224 öğrenci öğrenim görmüştür. Ancak son üç yıl içindeki tartışmalar, getirilen yeni

düzenlemeler, özellikle yüksek öğretim kurumlarına girme imkânının daraltılması bu okullara ilgiyi azaltmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Âli Yücel, Türkiye'de Ortaöğretim, İstanbul 1938, s. 163-173; CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, Ankara 1948, s. 457; Türkiye Eğitim Millî Komisyonu Raporu, İstanbul 1960, s. 112-113; Milli Eğitim Planının Hazırlığı ile İlgili Komisyon Raporu, Ankara 1960, s. 43; Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu, Ankara 1961, s. 17; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 179-185; İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, Ankara 1966, s. 29-48; Gotthard Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 49-52, 76-77; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1742; Yahya Kemal Kaya, İnsan Yetiştirme Düzenimiz: Politika, Eğitim, Kalkınma, Ankara 1977, s. 210-217, 320-337; Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu, Ankara 1981, s. 81-83; Seçil Akgün, "Tevhidi Tedrisat", Cumhuriyet Döneminde Eğitim, İstanbul 1983, s. 47; Ömer Okutan, "Din Eğitimi", a.e., s. 416; Hasan Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984, s. 97, 100-102; Hasan Cicioğlu, Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk Orta Öğretim, Ankara 1985, s. 96; Nuran Dağlı - Belma Aktürk, Hükümetler ve Programları, Ankara 1988, II, 95, 436; Tâhirülmevlevî, Matbuat Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 132-134, 158-160; Türkiye'de Eğitim Sorunları ve Değişime Yapısal Uyum Önerileri (haz. Zekai Baloğlu), İstanbul 1990, s. 41; Hulusi Yavuz, "Yabancı Gözü ile İmam-Hatip Liseleri (1924-1992)", Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi, İstanbul 1993, s. 134-172; Mustafa Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları,

İstanbul 1994; Ahmet Ünsür, Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri, İstanbul 1995; Kenan Evren, Unutulan Gerçekler, Ankara 1995, s. 109-119; Onbeşinci Milli Eğitim Şûrası: Raporlar, Görüşmeler, Kararlar, İstanbul 1996, s. 188, 197, 198; Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri (haz. Bülent Tanör), İstanbul 1997, s. 116-120; Nâhid Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, İstanbul 1998; Halis Ayhan,

Türkiye'de Din Eğitimi, İstanbul 1999, s. 165-205, 333-343, 380; Suat Cebeci, "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi", Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Öğretimi (haz. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu), Ankara 1999, s. 385-393; T.B.M.M. Tutanak Dergisi, III, Ankara 1946, s. 445; VI (1959), s. 561; XX (1997), s. 524; "Mekteplerde Din Dersi ve İlâhiyat Fakültesi Hakkında Halk Partisi Meclis Grup Komisyonunun Raporu", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/96, İstanbul 1948, s. 9-11; Metin Toker, "Dünyanın En İhtiyar Talebeleri", Cumhuriyet, İstanbul 4 Şubat 1949; Ahmet Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler", SR, V/104 (1951), s. 52-53; M.E.B. Tebliğler Dergisi, sy. 1700, Ankara 1972, s. 416; sy. 1950 (1977), s. 479-480; Resmî Gazete, sy. 14574, Ankara 1973; sy. 18081 (1983); sy. 23048 (1997); sy. 23084 (1997); "Evren İmam-Hatip Okullarına Sıcak Bakıyor", Tercüman, İstanbul 23 Nisan 1989.

Halis Ayhan

İMAM MEHMED EFENDİ

(ö. 1052/1642)

Osmanlı hattatı.

Tokat'ta doğdu. Tokadî nisbesi ve "İmam" lakabıyla tanınmıştır. Genç yaşta ilim ve sanat tahsili için İstanbul'a gitti. Hıfzını tamamladıktan sonra Hasan Üsküdârî'den (ö. 1023/1614) Şeyh Hamdullah üslûbunda aklâm-ı sitteyi meşkederek mezun oldu. Nesih yazıda başarılı eserler vererek devrinin önde gelen hattatları arasında yer aldı. Pek çok mushaf ve evrâd yazdı. Mehmed Efendi'nin ölüm tarihini Müstakimzâde Tuhfe-i Hattâtîn'de 1052 (1642), Suyolcuzâde Mehmed Necîb Devhatü'l-küttâb'da 1045 (1635-36) olarak kaydetmiştir. Ancak araştırmacıların çoğu daha dikkatli bir müellif olan Müstakimzâde'nin verdiği tarihi tercih etmiştir.

Mehmed Efendi'nin sınırlı sayıdaki eseri zamanımıza kadar gelebilmiştir. Yazdığı mushaflardan biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktaydı (Hırka-i Saâdet, nr. 322). Ancak sahneye konan "IV. Murad" isimli piyes münasebetiyle teşhir edildiği İstanbul Kültür Sarayı'nda (Atatürk Kültür Merkezi) 27 Kasım 1971 akşamı çıkan yangında IV. Murad'a ait resim, kaftan ve diğer bazı kıymetli eşya ile birlikte yanmıştır. Nesih hattı ile ve on üç satırlı olarak tertiplenmiş bulunan bu mushaf 1 Ramazan 1041 (22 Mart 1632) tarihinde tamamlanmıştı; tezhibi ve cildi devrinin özelliklerini taşımaktaydı.

Günümüze ulaşan eserleri içinde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (AY, nr. 6677) ve ferâğ sayfasında 1048'de (1638) tamamlandığı belirtilen bir mushaf daha bulunmaktadır. Bu mushafın, Müstakimzâde'nin Tuhfe'de naklettiği şu hadiseye konu teşkil eden eser olması kuvvetle muhtemeldir: IV. Murad, Bağdat Seferi'ne çıkmadan önce devrin bazı âlim ve sanatkârlarını kendileriyle görüşmek ve ikramda bulunmak üzere saraya davet eder. Davetliler arasında bulunan Mehmed Efendi'den de bir mushaf yazmasını ister. Mehmed Efendi hiç çekinmeden, "Sözleşmesiz bu pazara girmem. Değerini tayin buyurun ki dönüşünüze kadar hem dua hem şevkle

sonuna gelinsin inşallah” der. Bu sözlere şaşıran IV. Murad ona ne kadar istediğini sorunca, “1000 kuruştan aşağı yazamam” cevabını alır ve 1000 kuruş yerine pey akçesi olarak 1000 altın verir. Bağdat’ın fethinden sonra padişah İstanbul’a döndüğünde hattat henüz tezhiplenmemiş cüzler halindeki mushafı sarayda IV. Murad’a sunar. Mushafı dikkatle inceleyen padişah hattata, “İmam Efendi, bu mushafın sonu hattı itibariyle baş tarafından daha hoş olmuş, niçin mutâbık değil?” diye sorar. Hattat, tabii olarak hattın yazıldıkça açılıp güzelleşeceğini söylemek yerine, “İlk kısımları Bağdat fethinin kalp çarpıntılarıyla, son kısımları ise fethin ve dönüşünüzün sevinci hayaliyle yazıldı” karşılığını verince 1000 altın daha ihsana nâil olur. Müstakimzâde’nin Tuhfe’de, “Satılır bir sözü bin dînâra” mısraıyla bahsettiği bu mushafın yazıldığı tarih ve tamamlanmamış tezhibi göz önüne alınarak bunun anılan eser olduğu düşünülebilir. İmam Mehmed Efendi’nin Sabancı koleksiyonunda da 1043 (1633) tarihli bir mushafı mevcuttur.

Yetiştirdiği talebeler arasında Tophânevî Mahmud Nûri, Abdullah b. Cezzâr efendilerle Belgradlı Mehmed Paşa hat sanatının XVII. yüzyıldaki mühim isimlerindendir. Mehmed Efendi’nin, Mehmed b. Tâceddin (ö. 996/1588) tarafından telif edilen Risâle-i Kavâid-i Hat (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1505) adlı eseri istinsah etmesi, hüsn-i hattın tatbikatından başka nazariyatına da meraklı olduğuna bir delil sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 11; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 475-476; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 148; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908, s. 134-135; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 4; a.mlf., Arapça Yazmalar, I, 257; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 94, 96; M. Uğur Derman, “İmam Mehmed”, TA, XX, 104.

M. Uğur Derman

İMÂM-ı RABBÂNÎ

(إمام ربّاني)

Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkī es-Sirhindî (ö. 1034/1624)

Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu.

14 Şevval 971'de (26 Mayıs 1564) Doğu Pencap'taki Sirhind'de (Serhind) doğdu. Nakşibendiyye tarikatı mensupları arasında İmâm-ı Rabbânî (ilâhî bilgilere sahip âlim) ve "müceddidi elf-i sânî" (hicrî II. binyılın müceddidi) unvanlarıyla tanınır.

Soyunun ikinci halifeye dayandığını iddia eden Kâbil asıllı bir aileye mensuptur. Tasavvufa ve özellikle vahdet-i vücûda dair birkaç risâlenin müellifi olan babası Çiştiyye ve Kādirî şeyhi idi.

Ahmed-i Sirhindî öğrenimine babasının yanında başladı. Küçük yaşta Çiştiyye ve Kādiriyye tarikatlarına intisap etti. Sonraki yıllarda eleştirdiği vahdet-i vücûdu babasından büyük bir şevkle öğrendi. Siyâlkût'a giderek Şeyh Ya'kūb Keşmîrî'den hadis, Kadı Behlûl Bedahşânî'den tefsir, Mevlânâ Kemal Keşmîrî'den aklî ilimler okudu. Bu sırada Kübrevî şeyhi olan hocası Ya'kūb Keşmîrî'ye intisap etti. Öğrenimini tamamlayıp memleketine döndüğünde on yedi yaşında idi. Yaklaşık üç yıl sonra muhtemelen hocası Şeyh Ya'kūb'un aracılığıyla Agra'ya gidip Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın sarayına girdi. Burada Feyzî-i Hindî ve Ebü'l-Fazl el-Allâmî adlı iki kardeşle dostluk kurdu. Noktasız harflerle Sevâṭıʿu'l-ilhâm adlı bir tefsir yazan Feyzî'ye yardım etti. Ebü'l-Fazl ile bir süre sonra araları açıldı. Ebü'l-Fazl'ı, akılcı felsefeye peygamberliğin gerekliliğinden şüpheye düşecek derecede önem verdiği için eleştirdi. Aralarındaki ihtilâfın bir tartışmaya dönüştüğü ve tartışma sırasında Ebü'l-Fazl'ın Sünnî âlimlere hakaret ettiği rivayet edilmektedir. Sirhindî ilk eseri İs̱bâtü'n-nübüvve'yi bu sırada kaleme aldı. Onun Agra'dan Sirhind'e dönmek üzere ne zaman ayrıldığı bilinmemektedir. Yolculuğu sırasında bir süre kaldığı Şânesar'da

muhtemelen kendisini almak için gelen babasıyla buluştu ve orada eşraftan Şeyh Sultan'ın kızıyla evlendi. Sirhind'e döndükten sonra babasının gözetiminde seyrü sülûkünü devam ettirdi. Babasından Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf, Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserlerini okudu. Babasının öldüğü yıl (1007/1598) hacca gitmek üzere Sirhind'den ayrıldı. Delhi'de, Nakşibendiyye tarikatını Hindistan'da yayan Hâce Bâkī-Billâh ile karşılaştı. Teklifini kabul ederek bir süre onun yanında kaldı; bu arada kendisine intisap etti. Bâkī-Billâh'ın bazı müridleriyle birlikte Sirhind'e döndüğünde dâimî bir istiğrak haline girdi ve inzivâya çekildi. Bu hal zâil olunca Bâkī-Billâh ile mektuplaşmaya başladı (bu mektuplar onun Mektûbât adıyla derlenen eserinin temelini oluşturur; Mektûbât'ta Bâkī-Billâh'a yazılmış yirmi altı mektup bulunmaktadır). Bir yıl sonra Delhi'ye giderek şeyhini tekrar ziyaret eden Sirhindî, 1012'deki (1603) üçüncü ve son ziyaretine kadar onunla mektuplaşmayı sürdürdü. Bu ziyaret sırasında Bâkī-Billâh oğullarının mânevî eğitimi için onu görevlendirdi ve aynı yıl içinde vefat etti. Sirhindî kısa bir süre sonra Tâceddin Osmânî, Şeyh İlâhdâd gibi halifeleri geride bırakarak şeyhin en önemli halifesi konumuna geldi.

Sirhindî 1028 (1619) yılında Bâbürlü Hükümdarı Cihangir tarafından, mânevî makamının yüksekliği ve bilhassa sülûk esnasında ilk üç halifeyi aştığına dair iddialarından dolayı sorgulanmak üzere Agra'ya getirtildi. Verdiği cevaplarla ikna olmayan Cihangir, onun tutuklanarak Gevâliyâr (Gwalior) Kalesi'ndeki hapishaneye gönderilmesini emretti (Cihângîr, s. 272-273). Cihangir'in Sirhindî'yi, yıllar önce Bâkī-Billâh'a yazdığı bir mektupta geçen bu iddialarından dolayı (Mektûbât, I, 24) tutuklattığını kabul etmek biraz zor görünmektedir. Dârâ Şükûh'un, muhaliflerinin onun hakkındaki iftira ve kötülemelerinden bahsettiği dikkate alınarak (Sefînetü'l-evliyâʾ, s. 197-198) Cihangir'in asıl tutuklama sebebinin bu iddialar olmadığı, açıklamak istemediği birtakım baskılar altında kaldığı söylenebilir. Öte yandan Sirhindî, Cihangir tarafından kibirlilikle suçlandığını, kendisinin hükümdar önünde secde etmeyi reddettiğini söyler (Mektûbât, II, 235).

Yaklaşık bir yıl sonra serbest bırakılan Sirhindî, hapse girmesini mazharı olduğu cemâl sıfatının tecellîsini tamamlayan celâl sıfatının bir tecellîsi olarak yorumlar (a.g.e., II, 284-285). Serbest bırakıldıktan sonra bir müddet

anlaşıldığı kadarıyla kendi arzusu ile sultanın sarayında kaldı. Orada oğluna yazdığı bir mektuptaki ifadesiyle, sultanla İslâm'ın prensiplerinden "bir kıl kadar bile olsa" ayrılmadan olağan üstü sohbetler yaptı. Bu sohbetlerde aklın sınırlılığı, âhiret inancı, sevap ve ceza, peygamberliğin sona ermesi ve her yüzyılda bir müceddidin gelmesi gibi konular konuşuldu (a.g.e., II, 471). Sirhindî, saraydan ayrıldıktan sonra kendisini sultanın "dua ordusu"nun değersiz bir neferi olarak tanımlayarak ona sadakatini ifade etmiştir (a.g.e., II, 380-381).

8 Safer 1034'te (20 Kasım 1624) vefat eden Ahmed-i Sirhindî Sirhind'de defnedildi. Ardında bıraktığı sayısız halife, daha kendisi hayatta iken görüşlerini ve Nakşibendîliğin, adını onun hicrî II. binyılın müceddidi olma iddiasından alan Müceddidiyye kolunu yayma konusunda başarılı oldu. Bunlar arasında Burhânpûr'da faaliyet gösteren Mîr Muhammed Nu'mân, Lahorlu şeyh Muhammed Tâhir, o dönemde Bâbürlü başşehri olan Agra'da Müceddidiyye'yi yaymak için çaba sarfeden Bedîüddin Sahârenpûrî, Patnalı şeyh Nûr Muhammed, Müceddidiyye'yi Bengal'e taşıyan Şeyh Hâmid Mangalkotî, Kâbil ve Kandehar'da faal olan Kanpûrlu Şeyh Muhammed Tâhir Bedahşî, Mevlânâ Ahmed Berkî, Mektûbât'ın derlenmesine yardımcı olan ve Sirhindî'nin hayatı hakkında Nesemâtü'l-ḳuds ve Zübdetü'l-Maḳāmât adlı iki kitap yazan Hâce Muhammed Hâşim-i Kişmî'den özellikle bahsetmek gerekir (Muhammed Hâşim-i Kişmî, Zübdetü'l-Maḳāmât, s. 326-398; Rizvī, A History of Sufism in India, II, 223-241). Mânevî mirasının devamı konusunda Hâce Muhammed Sâdık (ö. 1025/1616), Hâce Muhammed Saîd (ö. 1072/1662), lakabı Urvetü'l-Vüskā olan Hâce Muhammed Ma'sûm (ö. 1079/1668) ve Hâce Muhammed Yahyâ (ö. 1096/1685) adlı dört oğlunun emekleri de önemlidir. Üçüncü oğlu diğerlerine nisbetle daha etkili olmuştur.

Sirhindî'nin Nakşibendiyye tarikatına intisap etmesi kendisinin de ifade ettiği gibi bütün ruhî terakkisinin temelini oluşturmuştur (Mektûbât, I, 567-568). Birçok mektubunda çeşitli vesilelerle bu tarikatın üstün yanları olarak gördüğü hususları saymıştır. Bunların belki de en önemlisi Nakşibendiyye'nin bidâyetinin nihayeti içermesidir (indirâcü'n-nihâye fi'l-bidâye). Bu Nakşibendî terimini, sonunda cezbeye götüren bir sülûk yerine cezbenin sülûkten önce gelmesi şeklinde anlayan Sirhindî, bunun sûfînin müşahede ettiği şeyleri Allah ile özdeşleştirmesini önlediğine ve onları

ölçülü bir şekilde değerlendirmesine imkân sağladığına inanmaktadır (a.g.e., I, 136). Hz. Ebû Bekir'e ulaşan bir silsileye mensup olduğunu iddia eden tek tarikat Nakşibendiyye'dir. Hz. Ebû Bekir, Sirhindî'ye göre peygamberden sonra en mükemmel insandır; onun tarafından temsil edilen sıddîkıyyet makamı en yüksek velâyet makamıdır ve bundan dolayı en yüksek makam olan nübüvvet makamı ile derinden bağlantılıdır. Çünkü peygambere vahiy yoluyla gelen her şey sıddîka ilham yoluyla gelir. Ancak vahiy melek yoluyla getirildiği için hatadan uzaktır, halbuki ilham zannîdir; onun mekânı olan kalp hata ve fesada müsait olan akıl ve nefisle bağlantılıdır. Bununla beraber sıddîk, peygambere yakınlığından dolayı daha aşağı seviyede bulunanların ulaşamayacağı bir ruhî uyanıklık (sahv) sahibidir. Sıddîk olmasından dolayı Ebû Bekir,

sahip olduğu örnek ruhî uyanıklığı kendisinin mânevî nesli olan Nakşibendîler'e miras bırakmıştır (a.g.e., I, 109). Bu ruhî uyanıklık Nakşibendî dervişine birçok şey yanında semâı, raksı, zikr-i celîyi ve mevlid okumayı terkettirir (a.g.e., I, 540). Sirhindî bazı Nakşibendîler'in bu fiilleri yaptıklarını, hatta "halvet derencümen" ilkesine aykırı olan kırk gün süren çileye bile girdiklerini söyleyerek onları eleştirmiştir (a.g.e., I, 237, 279).

Başlangıçta Sirhindî vahdet-i vücûd veya tevhîd-i vücûdî (onun mektuplarında bazan kısaca tevhid olarak geçer) anlayışına tam mânasıyla bağlıydı. Sirhindî bunu önce babasından öğrenmiş, Bâkī-Billâh'ın yanında gördüğü seyrü sülûk sırasında Nakşibendî geleneği tarafından da kabul edilen bu tasavvuf anlayışını iyice sindirmişti: "Bu mübarek tarikata intisaptan sonra tevhîd-i vücûdî bana tamamen âşikâr oldu ... Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin mârifetinin bütün incelikleri tam mânasıyla bana zâhir oldu ve ben tecellî-i zâtî ile şereflendirildim ki bu makam Fuṣûṣ müellifinin gözünde mânevî terakkînin son mertebesidir; onun ötesinde sadece hiçlik vardır" (a.g.e., I, 86). Bu tecrübenin tesiriyle sarhoş hale gelmiş, kendinden önceki birçok meczup sûfî gibi zâhirî mânasıyla küfrü şeriattan üstün tutan şiirler yazmış, hatta bu şiirler yüzünden şeyhi onu azarlamıştı. Öğrencileri tarafından Maʿârif-i Ledünniyye adıyla derlenen risâle Sirhindî'nin tevhîd-i vücûdî konusundaki yaklaşımlarını içermektedir. Sirhindî, bir müddet sonra vahdet-i vücûd anlayışını tasavvufta son mertebe olarak değil sadece ileri mertebelerden biri olarak görüp ondan

uzaklaşmaya başladı. Vahdet-i vücûd makamını aşıp bütün hâdis varlıkları Allah tarafından yaratılmış gölgeler olarak görme (zılliyyet) makamına geçtiğini, fakat başlangıçta birçok büyük şeyhin bulunduğu bu makamın ötesine geçme konusunda isteksiz olduğunu söyler. Ona göre bu makam vahdet-i vücûda bir ölçüde benzemektedir. Sirhindî kemâlin bu makamda bulunduğunu düşündüğü, fakat daha sonra Allah'ın inâyeti sayesinde bu makamın da üstüne çıkıp abdiyet makamına eriştiğini, bu yeni makamın mükemmelliğini bizzat gördüğünü, önceki makamlarından dolayı tövbe ettiğini, abdiyetin en yüce makam olduğunun, Kur'an ve Sünnet yolu ve bu makama erenlerin keşiflerinin de tekidiyle ispatlandığını yazar (a.g.e., I, 266-267). Sirhindî, kendisinin vahdet-i vücûd ve zılliyyet makamında bulunmaktan ötürü tövbe ettiğinden bahsetse bile bu onun, bu makamları sahte makamlar olduğunu düşünerek tenkit ettiği ve o dönemlerdeki ifadelerini kınadığı anlamına gelmez. Ona göre bütün haller ve makamlar farklı mârifet ve keşifler getirir. Bu durum, şer'î hükümlerin birbirini neshetmesinin bir tezat doğurmamasına benzer (a.g.e., I, 267). Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve aradaki diğer makam olan zılliyyet, tekabül ettikleri makamlardan sûfînin geçişinden dolayı tecrübî geçerliliğe sahiptir. Ancak bu makamlar sûfînin nihaî makam olan abdiyet makamına ermesiyle hükümsüz kalır. Bu sebeple hata, vahdet-i vücûd makamı ile alâkalı algılamalardan değil ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanır. Sûfînin birleştirici tecrübesi bir şühûd meselesidir. Şühûdun ontolojik bir geçerliliği yoktur; vahdet-i şühûd hakikatin vahdet-i vücûddan daha doğru bir ifadesidir. İlâhî sıfatlar sadece zâhirde değil gerçekte de çoktur; bunlar aslında zâtın gölgeleridir, ancak ondan farklıdır. Kâinat sıfatların gölgesi olarak farklı bir varlığa sahiptir (a.g.e., I, 381-386; II, 9-13).

Bizzat Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından asla kullanılmamış bir terim olan vahdet-i vücûdu eleştirmesine rağmen Sirhindî hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî muhalifleri arasında sayılamaz. Onun, "Biz Muhammedi Arabî sözlerine muhtacız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin veya Sadreddin Konevî ve Abdürezzâk el-Kâşânî'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa (Fuṣûṣü'l-ḥikem) değil; fütûhât-ı Medeniyye (Medine'de vahiy olan sûreler) bizi el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'den müstağni kılar" (a.g.e., I, 205) sözleri, İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur'an ve Sünnet'e müracaatı ihmal edenlere yöneltilmiş bir

eleştiri olarak görülebilir. Sirhindî, İbnü'l-Arabî hakkında, "Allah'ın evliya ve makbul kullarındandır; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?" demektedir (a.g.e., I, 470). Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ve nazarî tasavvuf hakkında eser kaleme alan birçok müellif gibi Sirhindî de onun geliştirdiği terminolojiyi sıkça kullanmıştır. Sırf bundan dolayı İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilir.

Sirhindî'nin tasavvuf anlayışının önemli özelliklerinden biri de onun velî ve nebî ayırımına İbnü'l-Arabî'nin ifade ve nazariyelerini yansıtan yaklaşımıdır. Tasavvufî yaklaşıma göre nebî aynı zamanda velîdir. Nübüvvet velâyetin özel bir çeşidi olarak görülebilir. Velî genel bir sınıf olup nebî onun içinde hususi bir cins gibi görünmektedir. Peygamber, Allah'a ileri derecedeki yakınlığı ve dâimî zikri sebebiyle velî, insanlarla muamelesi söz konusu olduğunda ise nebîdir. Bununla beraber Sirhindî, velînin velâyetinin nebînin velâyetinden farklı olduğunu vurgulamaktadır; çünkü nebînin Allah'a yakınlığı çaba sarfetme ve sülûkte ilerleme sonucu olmadığı gibi değişim ve dönüşüme uğraması da söz konusu değildir. Ayrıca rüya ve keşif gibi benzer tecrübeler hem nebîler hem velîlerde müşterek olmakla birlikte bunlar sadece nebîler için yakīn ifade eder. Buna ilâveten nebîlerin kendilerine has bir vahiy alış şekli vardır; bu hususi şekil dinin temelini oluşturur. Bundan dolayı nebî olan velî nebî olmayan velîden daha üstündür. Sirhindî'den önceki birçok mutasavvıf bunun aksini iddia etmiştir. Onlara göre nebînin davranışlarının kaynağı insanlarla ilişkileri, velînin davranışlarının kaynağı ise Allah'a yakınlığıdır. Sirhindî, velînin nebîden daha üstün olduğu sonucuna götüren bu yaklaşımı reddetmiştir. Ona göre nebî, nebîliği hasebiyle sadece insanlarla değil aynı zamanda Allah ile ilişki içersindedir; iç dünyasında Allah ile, dış dünyasında insanlarladır. Tamamen insanlara yönelmiş olanlar nasipsiz lânetlilerdir, halbuki peygamberler mahlûkatın en hayırlılarıdır. Nübüvvetin insanlarla ilişki yanında Allah'a yönelişi de ihtiva ettiği anlaşılınca onun velâyet karşısındaki konumu da tersine çevrilmiş, yani nübüvvetin kül, velâyetin onun içinde bir cüz olduğu anlaşılmış olur (a.g.e., I, 192). Bu yaklaşımın bir sonucu da peygamber tarafından getirilen şeriatın her şeyi kuşatıcı tabiatı ve bu sebeple tarikata üstünlüğüdür.

Genellikle tasavvuf literatüründe tarikat şeriatın özü veya şeriatın bir derece ötesindeki mertebe olarak görülmüştür. Bu görüş her iki durumda da

tarikatın şeriata üstünlüğünü iddia eder. Sirhindî ise tarikatı şeriatın bir hizmetçisi haline dönüştürür. Şeriatın üç kısmı vardır: İlim, amel ve ihlâs. Bu üçü kâmilen bir arada bulunmadıkça şeriat tam mânasıyla tatbik edilmez. Sûfîleri toplumdaki diğer insanlardan ayıran tarikat şeriatın bir hizmetçisi olup görevi ihlâsı kemâle erdirmektir. Tarikata intisap etmekten maksat yalnızca şeriatı mükemmel bir şekilde yaşamaktır, yoksa şeriata ilâveten yeni şeyler ortaya koymak değildir (a.g.e.,

I, 100-101). Bu tür ifadeleri değerlendirirken onun sadece İslâm'ın hukukî esaslarını değil vahiy yoluyla gelen dinin tamamını kastettiğini unutmamak gerekir.

Sirhindî'nin, Nakşibendiyye'nin seçkinliğinin ayırt edici işareti olarak gördüğü Hz. Ebû Bekir'den miras alınan "itidal", onun kendisinin hicrî II. binyılın müceddidi olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber ile hususi bir alâkaya sahip bulunduğunu iddia etmesiyle büyük ölçüde gölgelenmiştir. Bu konuda çıkış noktası, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde yer alan ("Melâḥim", 1) ve her asrın başında Allah'ın ümmete onun dinini ihya edecek birisini göndereceğini ifade eden hadistir. Sirhindî'ye göre asrın müceddidi başka, binyılın müceddidi başkadır; ikisi arasındaki fark yüz ile bin arasındaki fark gibidir, hatta daha da büyüktür (a.g.e., II, 21). Önceki ümmetlerde binyılın geçmesi, sıradan bir nebînin değil ülü'l-azm bir peygamberin gönderilmesini gerektirirdi; şimdi ihtiyaç duyulan, daha önceki ümmetlerdeki ülü'l-azm peygamberlerin yerini tutacak mârifeti tam olan bir âlim ve âriftir (a.g.e., I, 390).

Kendi zamanını tam bir karanlık olarak gören (a.g.e., I, 390) Sirhindî'ye göre bu karanlık, Hz. Peygamber'in velâyet yönünü nübüvvet yönünden üstün gören ve böylece şeriattan ayrılanlar tarafından temsil edilmektedir (a.g.e., I, 455). Bununla beraber bininci yılın müceddidine duyulan ihtiyaç, bozulmadan olduğu kadar olgunlaşmadan da kaynaklanmaktadır. Çünkü I. binyılın sona ermesi, II. binyılın müceddidi olarak kendisinin "yakīnin üç mertebesi" (yakīn için bk. a.g.e., II, 21) ve binyıl sonra ortaya çıkan "namazın kemâlâtı" (a.g.e., I, 454) gibi konularda "peygamberlerin nurundan istifadeyle" ilim elde etmesini mümkün kılmıştır. Bundan dolayı müceddidin vazifesi, sadece zamanın geçmesi sebebiyle aşınmış veya bozulmuş olan şeyleri tashih etmek değil, aynı zamanda daha önce

bilinmeyen meseleleri yalnız kendine has bir özellik olan doğrudan nebevî bilgiden istifade yoluyla izah etmektir. Bu tür ilimlere ve mârifete sahip olan kişi II. binyılın müceddididir; ispata gerek kalmadan görüldüğü gibi onun ilâhî zât, sıfatlar, fiiller, mânevî haller, mevâcid, tecelliyat ve zuhûrat hakkındaki ilmi bütün sûfîlerin mârifetini ve âlimlerin ilmini aşarak geride bırakır; onların ilmi müceddidin ilmiyle mukayese edildiğinde çekirdeğe nisbetle kabuk gibi kalır (a.g.e., II, 21).

Sirhindî, bu iddiasını haklılaştırabilmek için Hz. Peygamber'in ümmeti hakkında söylediği rivayet edilen şu hadisini iktibas eder: "Ümmetimin evveli mi âhiri mi daha hayırlıdır bilmiyorum." Kendisini sonuncularla özdeşleştiren Sirhindî'ye göre "sonunculuk" Hz. Îsâ'nın ve Mehdî'nin de şehâdet ettiği gibi II. binyılın girmesiyle başlamıştır (a.g.e., I, 454). Daha çok dikkat çeken bir başka husus da Sirhindî'nin, nübüvvetin hitama ermesinden sonra geriye kalan nübüvvet bakiyesinden pay aldığını ima eden sözleridir: Kimse Hz. Muhammed'e has olan ululuğa ortak olamadığı halde o bunu ümmetinden nasibi olan birine (müceddidi elf-i sânî) bahşetmiştir (a.g.e., II, 518-519). Sirhindî kendisini "nübüvvet sofrasının bakiyesinden beslenen bir tufeyli" olarak tanımlar. Bazan kendilerine de bir pay düşmesini isteyen peygamberleri bile kıskandıran sırların tufeyliye zâhir olduğunu söylemesi (a.g.e., II, 508) onun bu tevazuunun aldatıcı olduğunu göstermektedir.

Hindistan'a mutlaka peygamberler gönderilmiş olduğuna inanan Sirhindî, bazı yerlerde nübüvvet nurunun bir zamanlar meşaleler gibi parladığının hâlâ farkedilebilmekte olduğunu söyler. Ona göre bu peygamberlerden bir kısmının hiç ümmeti yoktu, diğerlerinin ise mütevazi sayıda takipçileri olmakla birlikte hiçbiri bir ümmet oluşturmak için gerekli asgari sayı olan dörde ulaşamamıştır. Bununla beraber Hindistan'da küfrün önde gelenlerinin sahip olduğu ilâhî öz ve onun aşkınlığı hakkında her ne bilgi varsa aslında nübüvvet nurlarının kaynağından beslenmiştir; çünkü "bu lânetlilerin topal ve kör akılları" böyle bir ilme ulaşmaktan âcizdir. Onların yaratıcı hakkındaki bilgileri hulûl hurafesiyle karışmıştır (a.g.e., I, 429-430). Sirhindî, İslâm'a girmeden önce Nakşibendî tarikatına intisap etmeyi isteyen bir Hintli'ye tevhidin temellerini açıklamış ve tevhidin Hindû şirki ve hulûl inancı ile hiçbir şekilde telif edilemeyeceğini söylemiştir. Onun Hindûlar'la münazaraya girmek veya onları hidayete erdirmek gibi ciddi bir

çabasının olmadığı da vurgulanması gereken bir husustur.

Sirhindî, genel tecdid görevinin yanında kendisini Nakşibendiyye'nin de ihya edicisi olarak görmüş ve tarikatı yeni fikirlerle zenginleştirmiştir. Bunlar arasında Müceddidiyye'nin kolay yayılmasına tesir eden en önemli husus, onun şeriatın başka bir şeye ihtiyaç bırakmaması konusundaki vurgusudur. Bu vurgu tarikatın ulaştığı her yerde zâhir ulemâsına cazip gelmesine, hatta bazı durumlarda medrese ve tekke arasında kurumsal bir kaynaşmaya bile yol açmıştır.

Orta ve Batı Asya ile Hint yarımadasında Sirhindî'ye gösterilen ilginin vahdet-i şühûdu kabul edip etmemekle ya da onun iyice anlaşılmış olması ile bir alâkası bulunmadığı söylenebilir. Birçok önde gelen sûfî gibi Sirhindî'nin mirası da temelde bir metinle (mektûbât) ve ondan doğan silsileden (Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolu) ibarettir. Halifeleri ve özellikle oğlu Muhammed Ma'sûm'un çabalarıyla Müceddidiyye batıda Haremeyn'e, Suriye'ye, Osmanlı topraklarına ve kuzeyde Mâverâünnehir'e kadar yayılmıştır. Bu süreçte Müceddidiyye, Nakşî geleneğinin mevcut diğer kollarının çoğunun yerini almıştır.

Birçok çağdaş müellif, Mektûbât'ta yer alan çok sayıdaki delili göz ardı ederek Sirhindî'nin müceddidlik rolünü siyasî ve sosyal reform olarak yorumlamıştır. Bu yorum, bir yandan Sirhindî'nin farkedilebilir bir şekilde tasavvufî tecdid anlayışı ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıslah kavramlarının karıştırılmasından, öte yandan Sirhindî'ye anakronistik bir şekilde çağdaş telakkilerin atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Sirhindî, bazı siyasî endişeleri ifade etmekle birlikte bunlar doğrudan siyasî anlamda tecdidle bağlantılı değildir ve kısmen onun Nakşibendîliğe intisabından öncedir. İs̱bâtü'n-nübüvve adlı eserinin girişinde (s. 10), üstü kapalı olarak "zamanımızdaki bir zalim" olarak bahsettiği Ekber Şah'ı ulemâya zulmetmek, "Hindistan'da İslâm'ın en büyük şiarlarından biri olan" inek kesmeyi yasaklamak, müslümanlara ait camileri ve mezarları mahvetmek ve kâfirlerin mâbed ve bayramlarını onurlandırmakla suçlamıştır. Cihangir 1014 (1605) yılında tahta çıktığı zaman bir başka yorum daha yapmış, bu hadiseyi yeni bir dönemin başlangıcı olarak görmüştür. Sirhindî, küfre ve özellikle onun mahallî tezahürü olan Hinduizm'e kesin olarak düşmandır. Ona göre zaruret hali dışında kâfirlerle her türlü muameleden kaçınılmalıdır

(Mektûbât, I, 270).

Modern çağ öncesi dönemde tarikat mensupları arasında Sirhindî'nin ihtilâfa sebep olan tek düşüncesi vahdet-i vücûdu eleştirerek vahdet-i şühûdu savunmasıydı. Takipçileri, bu iki kavramın müsbet ve menfi taraflarını değerlendiren çalışmalar yapmışlardır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Fayṣalât vaḥdetü'l-vücûd ve'ş-şühûd

adlı risâlesinde her iki kavram arasındaki farkın sadece lafzî olduğunu ve hakkıyla anlaşıldıkları takdirde aynı sonuca götürdüklerinin anlaşılacağını ispatlamaya çalışmış, Mîr Muhammed Nâsır Andelîb Nâle-i ʿAndelîb (Bopal 1890) ve oğlu Hâce Mîr Derd ʿİlmü'l-Kitâb (Delhi 1310/1892) adlı eserlerinde vahdet-i şühûdu savunmuşlardır. Gulâm Yahyâ'nın Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'ın isteği üzerine kaleme aldığı Kelimetü'l-ḥaḳ, vahdet-i şühûdun daha keskin ve polemik yönü daha fazla bir savunması olup Şah Veliyyullah'a cevap olarak yazılmıştır. Mirza Mazhar'ın bir başka müridi Gulâm Ali Dihlevî de yalnızca vahdet-i şühûdun geçerli olduğu görüşündedir (Mekâtîb-i Şerîfe, s. 22-23, 51-54, 61-63). Şah Veliyyullah'ın oğullarından Şah Refîuddin, Damġu'l-bâṭıl (Gujranwala 1976) adlı eseri kaleme alarak babasının görüşlerini müdafaa etmiştir. Onun ardından Şah Veliyyullah'ın torunlarından Şah İsmâil Şehîd Abakât adlı eserinde vahdet-i vücûdun üstünlüğünü savunmuş, ancak daha sonra bizzat kendi keşfinin bir sonucu olarak vahdet-i şühûdu savunan Seyyid Ahmed-i Birilvî'nin etkisiyle görüşünü değiştirmiştir. Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Hint-İran şairi Abdülkādir Bîdil'in bazı şiirlerinde vahdet-i şühûdu ifade ettiği söylenmiştir (Selâhaddin Selçûkī, s. 176). Hint yarımadası dışında, kendisi hiçbir tarikata mensup olmayan Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi, Sirhindî'yi bâtıl bir akîde olan vahdet-i vücûdu başarılı bir şekilde reddettiğinden dolayı övmüştür (Mevḳıfü'l-ʿaḳl, III, 275-350).

Abdullah Hivişâgī Meʿâricü'l-vilâye adlı eserinde, Sirhindî'nin "müceddidi elf-i sânî"lik hakkındaki iddialarına karşı yazılan reddiyelerle çağdaşı Hindistanlı âlimlerin onu şiddetle tenkit eden bazı fetvalarını aktarmıştır (Meʿâricü'l-vilâye'nin yazmasından alıntı için bk. Friedmann, s. 94-96). 1093'te (1682), devam edegelen ihtilâfın bir neticesi olarak Sirhindî'nin muhalifleri Haremeyn ulemâsından onun düşünceleriyle alâkalı otuz iki

hususta fetva istediler. Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî, onların bu isteğine cevap olarak kaleme aldığı Ḳadḥu'z-zend adlı risâlede Sirhindî'nin Kâbe'nin hakikatinin hakîkat-i Muhammedî'den üstün olduğu hakkındaki nazariyesini şiddetle reddetmiş ve onun "müceddidi elf-i sânî" kavramını, haşrin hicretten 1400 sene sonra gerçekleşeceğine dair yerleşmiş Ehl-i sünnet inancına aykırı olduğunu ileri sürerek alay konusu yapmıştır (yazma nüshası Dekken Âsafiye Kütüphanesi'ndedir; risâle için bk. a.g.e., s. 97-99). Dönemin Mekke şerifi Saîd Berekât, Berzencî'nin kitabını bütün Haremeyn ulemâsının Sirhindî'yi kâfir saydığı meâlindeki bir mektupla beraber Hindistan'a göndermiştir. Buna karşılık Muhammed Bek el-Uzbekî ve Hasan b. Muhammed Murâd et-Tûnisî Ḳadḥu'z-zend'e birer reddiye yazmışlardır. Uzbekî'nin eseri ʿAṭıyyetü'l-vehhâb fi'l-ḫaṭâʾ ve'ṣ-ṣevâb başlığıyla Mektûbât'ın Arapça tercümesinin kenarında yayımlanmıştır (I, 1-184). Sirhindî'nin halifelerinden Şeyh Âdem Benûrî'nin üstadının görüşlerini müdafaa için yazdığı üç eser henüz basılmamıştır. Yaklaşık 100 yıl sonra kendisini XII. (XVIII.) yüzyılın müceddidi olarak gören Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Şevâhidü't-tecdîd başlıklı eserinde Sirhindî'nin XI. (XVII.) yüzyılın müceddidi olduğu konusundaki iddiasında neden haklı olduğuna dair on bir sebep sıralamış, ancak onun binyılın müceddidi olması konusuna girmemiştir. Sirhindî'nin görüşleri etrafındaki tartışmalar XIX. yüzyılda ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Bununla beraber Vekîl Ahmed Sikenderpûrî ikisi Farsça, biri Arapça üç kitap yazarak Sirhindî'yi savunmuştur.

Tarikata mensup olmayan bazı Hindistanlı ve Pakistanlı yazarlar, Sirhindî'nin faaliyetlerinin siyasî ve sosyal boyutuna aşırı vurgu yaparak aslında onun önde gelen tarafı olan tasavvufî yönünü geri plana itmişlerdir. Bu bakış açısının dikkate değer ilk örneği Sirhindî'yi Hint müslümanlarını zalim idarecilerden, bozulmuş sûfîlerden ve dünya peşinde koşan âlimlerden kurtardığı için öven Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd'dır (Teẕkire, s. 264-268). Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî de Sirhindî'yi benzer şekilde Hint yarımadasında İslâm'ı kurtarmakla över ve onun "müceddidi elf-i sânî" olduğunu kabul eder. Fakat bu sıfatı ona Sirhindî'nin kendisinin öne sürdüğü sebeplerden dolayı değil, Ekber Şah ve Cihangir'e karşı durarak yaygın tasavvufu bozuk felsefî düşüncelerden arındırdığı ve halk arasında yaygın olan bâtıl hurafelere acımasızca saldırdığı için lâyık görür (A Short History of Revivalist Movement in

Islam, s. 76-78). Muhammed İkbal ise Sirhindî'yi yeni bir din psikolojisi geliştirdiği ve Nietzsche'nin sözünü ettiği "yön verici güç dünyası"nı keşfettiği için tasavvufun ihya edicisi olarak görür (The Reconstruction, s. 192-194). Tasavvufun ıslahı meselesi Muhammed Abdülhak el-Ensârî'nin Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism (Leicester 1986) adlı çalışmasında da merkezî bir yer işgal eder.

İrfan Habîb, Sirhindî'nin Hinduizm karşıtlığı meselesine gerektiğinden fazla vurgu yaparak onu 1948'de Hindistan'ın bölünmesine yol açan cemaatleşmeye sebep olmakla suçlamıştır (Inquiry, V [1961], s. 36-50). Sirhindî'ye aşırı derecede olumsuz bir tavırla yaklaşan Seyyid Abbas Rızvî aslî kaynakların geniş bir taramasına dayanan iki eser kaleme almıştır: Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (AgraLuknow 1965) ve A History of Sufism in India (II, Delhi 1983). Yazarın ön yargıları ve alıntı yaptığı kaynakların çok defa çıkardığı sonuçları desteklememesi bu kitapların değerini düşürmektedir.

Gayri müslim araştırmacılar tarafından Sirhindî hakkında çok az çalışma yapılmıştır. Yohannan Friedmann'ın Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal 1971) adlı eseri yukarıda ortaya konulan saptırmaları düzeltici mahiyette olmakla birlikte ilgi alanı çok dardır. Bir Batı dilinde Sirhindî'nin tasavvuf düşüncesini kapsamlı bir şekilde ele alma konusundaki tek çaba Johan G. J. ter Haar'ın Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic adlı eseridir (Leiden 1992).

Eserleri. 1. İs̱bâtü'n-nübüvve. Allah inancına paralel olarak peygamberliğe inancın da zorunlu olduğunu ispat etmeyi amaçlayan eser, Ekber Şah'ın "dîn-i ilâhî" adıyla savunduğu sinkretizm (bütün dinlere aynı anda inanma) anlayışı tarafından desteklenen şüpheciliğe karşı kaleme alınmıştır. Arapça yazılan kitap Gulâm Mustafa Han tarafından Urduca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Karaçi 1383/1963). 2. Teʾyîd-i Ehli's-sünne (Redd-i Revâfız̤). İran Şiî ulemâsı ile Mâverâünnehir Sünnî ulemâsı arasındaki bir tartışmanın ürünü olan eser Şîa'ya bir reddiyedir. Sirhindî'nin, ileride kendisini takip edecek olan Nakşibendî geleneği çizgisine miras bırakacağı kuvvetli Şîa düşmanlığının zeminini hazırlayan eseri Gulâm Mustafa Han

Farsça metni ve Urduca çevirisiyle birlikte neşretmiştir (Karaçi 1384/1964). 3. Mektûbât*. Sirhindî'nin görüşlerini yansıtan eser mektuplarının derlenmesiyle meydana gelmiştir.

Üç ciltten (defter) oluşan kitabın ilk cildi 1025 (1616) yılında Yâr Muhammed Talkânî tarafından derlenmiş olup 313 mektup, 1028'de (1619) Abdülhay Pütnî tarafından derlenen II. cilt doksan dokuz mektup, Sirhindî'nin ölümünden sonra Muhammed Hâşim-i Kişmî tarafından derlenen III. cilt 114 ve daha sonra eklenen on mektupla birlikte eser toplam 536 mektup ihtiva eder. Hint yarımadası, Orta Asya ve Türkiye'deki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan Mektûbât'ın edebî değeri pek yüksek değildir. Birkaçı dışında bütün mektuplar Farsça'dır. Eserin iki cilt halinde çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1889; Amritsar 1352/1933; Karaçi 1393/1973; İstanbul 1977 [Karaçi baskısından ofset]; Lahor, ts.). Mektûbât, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi tarafından 1158'de (1745) ağdalı bir dille Türkçe'ye (İstanbul 1277), Muhammed Murad el-Kazânî tarafından Arapça'ya (Mekke 1317) tercüme edilmiştir. Arapça tercüme bazı yerlerde Farsça aslından daha anlaşılır niteliktedir. Hüseyin Hilmi Işık eserin ilk cildini (İstanbul 1968), Abdülkadir Akçiçek Arapça tercümesinin tamamını (İstanbul 1979) Türkçe'ye çevirmiştir. Mektûbât'ın Kadı Alîmüddin tarafından yapılmış Urduca tercümesi de bulunmaktadır (Lahor 1913). Eserin bazı bölümleri ayrıca yayımlanmıştır (Fazlurrahman, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi, Karachi 1968; Ḥażret-i Müceddidi Elf-i S̱ânî ke Siyâsî Mektûbât, Lahor 1977 [Urduca trc.]; el-Münteḫabât, İstanbul, ts. [Arapça trc.]; Meslek-i Müceddid, Lahor, ts., nşr. Miyân Sâhib Şarkpûrî [Urduca trc.]).

Sirhindî'nin diğer eserleri şunlardır: Mükâşefât-ı ʿAyniyye (Karaçi 1384/1965); Ḥavâşî ve Taʿlîḳāt ber Şerḥ-i Rubâʿiyyât-ı H̱âce Bâḳī-Billâh (Karaçi 1386/1966); Maʿârif-i Ledünniyye (Karaçi 1388/1968); Mebdeʾü Meʿâd (Karaçi 1403/1983); Risâle-i Tehlîliyye (Karaçi 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, Karaçi 1393/1973, I-II, tür.yer.; a.mlf., İs̱bâtü'n-nübüvve, Karaçi 1404/1984, s. 10-13; a.mlf., Maʿârif-i Ledünniyye, Karaçi 1388/1968, s. 12; Muhammed Ma'sûm, Mektûbât-ı Maʿṣûmiyye (nşr. Esrâr Muhammed Han), Karaçi 1396/1976, I-III; Bedreddin Sirhindî, Ḥażarâtü'l-ḳuds (nşr. Mevlânâ Mahbûb-i İlâhî), Lahor 1971; Cihângîr, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 272-273; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Leknev 1872, s. 197-198; Hâce Muhammed İhsan Müceddidî, Ravżatü'l-Ḳayyûmiyye (trc. İkbâl Ahmed Fârûkī), Lahor 1409/1989; Muhammed Hâşim-i Kişmî, Zübdetü'l-Maḳāmât, Kanpûr 1307/1890; a.mlf., Nesemâtü'l-ḳuds (trc. Mahbûb Hasan Vâsıtî), Siyâlkût 1990; Gulâm Ali Dihlevî, Mekâtîb-i Şerîfe, İstanbul 1985, s. 22-23, 51-54, 61-63; Şah Refîuddin, Damġu'l-bâṭıl (nşr. Abdülhamîd Swâtî), Gujranwala 1976; Muhammed Murad el-Kazânî, Tercümetü aḥvâli'l-İmâm er-Rabbânî (Mektûbât'ın Arapça tercümesi içinde), Mekke 1317, I, 2-183; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Leknev 1284/1868, II, 607-619; Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, Envâr-ı Aḥmediyye, Delhi 1309/1891; a.mlf., Hediyye-i Müceddidiyye, Delhi, ts.; a.mlf., el-Kelâmü'l-müncî, Delhi, ts.; Ebü'l-Hayr el-Mekkî, Hediyye-i Aḥmediyye, Kanpûr 1313/1895; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1332, s. 10-12; Burhan Ahmad Faruqi, The Mujaddid's Concept of Tawhid, Lahore 1940; Sayyid Nurul Hasan, "Shaikh Ahmad Sirhindi and Moghul Politics", Proceedings of the Indian History Congress, 8th. Session, Delhi 1945, s. 248-254; Mustafa Sabri, Mevḳıfü'l-ʿaḳl, Beyrut 1369/1950, III, 275-356; Muhammed Fermân, Ḥayât-ı Müceddid, Lahor 1958; a.mlf., "Shaikh Ahmad Sirhindi", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 873-883; Ebü'l-Kelâm Âzâd, Teẕkire, Lahor, ts., s. 264-268; Muhammed Manzûr Nu'mânî, Teẕkire-i İmâm-ı Rabbânî Müceddidi Elf-i S̱ânî, Leknev 1378/1959; Cavit Sunar, İmam Rabbanî-İbn Arabî: Vahdet'i Şühûd-Vahdet'i Vücûd Meselesi, Ankara 1960; Selâhaddin Selçûkī, Naḳd-i Bîdil, Kâbil 1343 hş./1964, s. 176; Athar Abbas Rizvī, Muslim Revivalist Movements in Northern India, Agra 1965, s. 202-309; a.mlf., A History of Sufism in India, Delhi 1983, II; Aziz Ahmad, Studies in the Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1965; a.mlf., "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi", RSO, XXXVI (1961), s. 259-270; M. Mujeeb, The Indian Muslims, London 1967, s. 243-247; Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1970, s. 223-342; Y. Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a

Study of His Image in the Eyes of Posterity, Montreal 1971; a.mlf., “Aḥmad Serhendī”, EIr., I, 654-657; Hâce Ahmed Hüseyin, Cevâhir-i Müceddidiyye, Lahor 1972; Maududi, A Short History of Revivalist Movement in Islam, Lahor 1972, s. 76-78; Nurbahş Tevekkülî, Teẕkire-i Meşâyiḫ-i Naḳşîbendiyye, Lahor 1976, s. 188-238; Ebü’l-Hasan Zeyd Fârûkī, Ḥażret-i Müceddid aur ûnki Nâḳıdîn, Delhi 1977; a.e.: Hazrat Mujaddid and His Critics (trc. Mîr Zâhid Ali Kâmil), Lahore 1982; Muhammed Mes‘ûd Ahmed, Ḥażret-i Müceddidi Elf-i S̱ânî aur Doktor Muḥammed İḳbâl, Siyâlkût 1980; Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahor 1982, s. 192-194; S. Abul Hasan Nadwi, Saviours of Islamic Spirit, Lucknow 1983, III, 103-251; Mevlânâ Seyyid Züvvâr, Ḥażret-i Müceddidi Elf-i S̱ânî, Karaçi 1983; Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shari’ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism, Leicester 1986; Ahmed Ali Çiştî, Ḳaṣr-ı ʿ Ârifân (trc. İkbâl Ahmed Fârûkī), Lahor 1408/1988, I, 177-180; M. Gaborieau, “Les protestations d’un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaikh Aḥmad Sirhindī”, Naqshbandis (ed. M. Gaboriean v.dğr.), Istanbul-Paris 1990, s. 237-267; J. G. J. ter Haar, “The Naqshbandī Tradition in the Eyes of Aḥmad Sirhindī”, a.e., s. 83-93; a.mlf., Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic, Leiden 1992; Mir Waliuddin, “Reconciliation Between Ibn ‘Arabi’s Wahdat-i-Wujud and the Mujaddid’s Wahdat-i-Shuhud”, IC, XXV (1951), s. 43-51; Irfan Habib, “The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindī and Shah Waliullah”, Inquiry, V (1961), s. 36-50; Khaliq Ahmad Nizami, “Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics”, IC, XXXIX/1 (1965), s. 41-52.

Hamid Algar

İMÂM-ı SULTÂNÎ

(bk. HÜNKÂR İMAMI).

İMÂM-ı SULTÂNÎ HAYRULLAH EFENDİ

(bk. HAYRULLAH EFENDİ, İmâm-ı Sultânî).

İMAM ŞÂFİÎ TÜRBESİ

(bk. KUBBETÜ'l-İMÂM eş-ŞÂFİÎ).

İMAM ŞAH

(إمام شاه)

İmâmüddîn Abdürrahîm b. Hasen b. Sadriddîn (ö. 919/1513)

Nizârî İsmâiliyye’nin İmamşâhîler fırkasının pîri.

Hindistan’daki Nizârî Hocalar üzerinde son derece etkili olan İsmâilî dâîsi Pîr Sadreddin’in torunu, Pîr Hasan Kebîrüddin’in oğludur. Kendisi genç yaşta iken babasının ölümü üzerine onun yerine Hocalar’ın pîri olan ağabeyi Tâceddin’in bu görevine karşı çıkınca Sind Hoca cemaatinin de mânevî baskısı sonucu İran’a gitmek zorunda kaldı. İran’da otuz birinci Nizârî imamı Muhammed b. İslâm Şah ile görüşerek ondan Sind’deki Hoca cemaatine pîr olarak tayin edilmesini istedi. Bu isteği kabul edilmeyince Gucerât’a döndü. Burada mahallî Hindûlar’ın ihtidâ edip İsmâiliyye’ye katılmasını sağlama konusunda büyük başarılar gösterdi. Rivayete göre Gucerât Sultanı Mahmud Şah onun vasıtasıyla İsmâiliyye’ye intisap etmiştir. İmam Şah, oğlu Nûr (Nâr) Muhammed Şah’ı sultanın büyük kızı ile evlendirerek Gucerât’taki durumunu sağlamlaştırdı. Mensupları tarafından velî sayılan, fakat Nizârî toplumunda Hz. Ali neslinden olmayıp sadece unvan olarak seyyid kabul edilen İmam Şah, bazı konularda onlardan

ayrılıp İmamşâhîler veya Hindistan’da bilindiği üzere Satpantis (gerçek yolun takipçileri) adıyla yeni bir fırka kurdu. Bundan dolayı İslâm Şah’ın oğlu Abdüsselâm tarafından İsmâiliyye’den çıkarıldı. Ayrıca Kebîrüddin Hasan ailesinde ortaya çıkan karışıklıklar yüzünden İsmâilî imâmetince Tâceddin’den sonra yeni bir pîr tayin edilmedi. İmam Şah, 919 (1513) yılında Ahmedâbâd yakınlarında kurduğu Pîrâne kasabasında öldü ve orada defnedildi. İmamşâhîler fırkası oğlu Nûr Muhammed Şah tarafından sürdürüldü.

Eserleri. İmam Şah’ın Hint-İsmâilî kültürü konularını içeren ve Gucerâtî dilinde yazılan on beş eserinden bir kısmı şunlardır: 1. Bai Budhai. Kız

kardeşi Budhai ile dinî ve teosofik konular üzerinde konuşmasını ihtiva eden yetmiş bir kısa şiirden meydana gelmiştir. 2. To Munivar Bhai (Muman Chitveni). Manzum bir eser olup mistik kozmogoniyle ilgili 552 rubâîyi içerir. 3. Jannatpuri (Cennet kasabası). İmam Şah'ın mânevî olarak cenneti ziyaret edişini ele alan ve 153 rubâîden oluşan eser özet halinde yayımlanmıştır (Collectanea, Cairo 1948, I, 122-137). 4. Satveni (Gerçek sözler). Çeşitli dinî konularla ilgili yirmi iki şiir ihtiva etmektedir. 5. Jhankâr (Cenk). Kıyamete dair meseleleri içeren 486 beyitten ibarettir. 6. Man Sanjamni (Akıl için öğütler). Şeriatın tarifleri, pîr ve mürid arasındaki ilişkileri konu alan 332 beyitlik bir manzumedir (diğer eserleri için bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 179-181).

BİBLİYOGRAFYA

W. Ivanow, Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 179-181; a.mlf., "The Sect of Imām Shāh Gujarat", Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XII, Bombay 1936, s. 19-70; S. C. Misra, Muslim Communities in Gujarat, Bombay 1964, s. 54; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, s. 358-359; F. Daftary, The Ismāīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 436, 480-481, 484; A. A. A. Fyzee, "Imām Shāh", EI² (İng.), III, 1163.

Mustafa Öz

İMAM YÛSUF EFENDİ

(bk. YÛSUF EFENDİ, İmam).

İMÂMÂN

(الإمامان)

Biri kutbun sağında, diğeri solunda bulunan iki velîye verilen ad

(bk. KUTUB; RİCÂLÜ'l-GAYB).

İMAMBÂRÂ

(امامباڑہ)

Şîa’nın muharrem ayında toplu tâziye merasimi yaptığı yerlerin Hindistan’daki adı

(bk. HÜSEYNİYYE).

İMÂME

(bk. SARIK).

el-İMÂME ve’s-SİYÂSE

(الإمامة والسياسة)

İlk devir halifeler tarihi.

Müellifi kesin olarak tesbit edilememekle beraber genellikle İbn Kuteybe’ye (ö. 276/889) nisbet edilen eserde, Hz. Peygamber’den sonraki halife seçimlerine ve bu seçimler sırasında çıkan ihtilâflara, Sakīfetü Benî Sâide’deki gelişmelerden başlayarak Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle sonuçlanan fitne olaylarına, Cemel Vak‘ası ve Sıffîn Savaşı’na, Hz. Ali’nin Hâricîler’le mücadelesine ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemine genişçe yer verilmiştir. Ayrıca Hz. Hasan ile Muâviye arasındaki münasebetler, Emevî iktidarının kuruluşu, Muâviye’nin oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesiyle ilgili faaliyetler, ileri gelen bazı şahsiyetlerin bu husustaki görüşleri, Medine halkının Yezîd’e biat etmemesi, Harre Vak‘ası, Abdullah b. Zübeyr’in Emevîler’le mücadelesi, Kâbe’nin yakılması ve Haccâc’ın faaliyetleri, Mûsâ b. Nusayr’ın İfrîkıye ve Endülüs’ün fethiyle görevlendirilmesi, bu bölgelerin fethi, Emevî halifeleri dönemindeki isyanlar, Abbâsî ihtilâli, ilk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh’tan başlayarak Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Mehdî, Hârûnürreşîd ile oğlu Me’mûn dönemi olayları da kitapta yer almaktadır. Diğer kaynaklardaki rivayetlerden farklı ve geniş bilgiler ihtiva eden eserde her halifenin iktidara geliş süreci, varsa bu konu etrafındaki siyasî ve askerî mücadeleler anlatılmış, olaylar tahlil edilmiş, bazı sahâbîler eleştirilmiştir. Emevîler lehine ifadelerin yer aldığı kitapta yanlışlıklar ve uydurma rivayetler de bulunmaktadır. İlk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh’ın, Seffâh ve Ebü’l-Abbas şeklinde iki ayrı şahıs gibi anlatılması dikkati çeken en önemli yanlışlardan biridir.

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-İmâme ve’s-siyâse’nin İbn Kuteybe’ye nisbetini şüphe ile karşılamış ve eseri şiddetle tenkit etmiştir (el-ʿAvâṣım, s. 248). Muhibbüddin el-Hatîb de eserin İbn Kuteybe’ye ait olmadığını belirtmiştir (a.g.e., neşredenin dipnotu, s. 248). Aralarında Pascual de Gayangos, Reinhart Dozy, Michael Jan de Goeje ve Brockelmann’ın bulunduğu şarkiyatçılarla birçok tarihçi, İbn Kuteybe’nin hal tercümesini yazanlardan

hiçbirinin onun bu isimde bir kitabından bahsetmediğine, eserin üslûbunun diğer eserlerine benzemediğine, öteki kitaplarında kendi görüşlerini yazarken söze “kāle Ebû Muhammed” diye başladığı halde bu eserde “kāle Abdullah” ifadesinin kullanıldığına, diğer eserlerinde zaman zaman kendi kitaplarına gönderme yaparak bunların adını zikretmesine karşılık el-İmâme’de hiçbir kitabının adının geçmediğine, öbür eserlerinde İfrîkıye, Mağrib ve Endülüs tarihine yer vermediği halde bu kitapta konusuyla ilgisi olmamasına rağmen bu bölgelerin fetihlerine yer verilmiş olmasına, muahhar bir müellif olan İbnü’ş-Şebbât (ö. 681/1282) dışında hiçbir yazarın eserden iktibasta bulunmamasına, el-İmâme’de Abbâsî halifelerinin tenkit edilmesine karşılık İbn Kuteybe’nin diğer eserlerinde onlara karşı böyle bir tavra rastlanmadığına vb. gerekçelere dayanarak eserin İbn Kuteybe’ye ait olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Kuzey Afrika ve Endülüs’ün fethine kırk sayfalık bir yer ayrılmış olmasından hareketle kitabın İbn Kuteybe’nin çağdaşı Endülüslü veya Mısırlı bir müellife ait olabileceği de söylenmiştir. Endülüs tarihine dair eser yazan İbnü’l-Kūtıyye’nin adı da bunlar arasında zikredilmektedir (EI2 [İng.], III, 845). Cebrâil Cebbûr gibi el-İmâme’yi İbn Hazm’a nisbet edenler yanında İbn Kuteybe’ye ait olduğunda ısrar edenler de vardır. Bunlara göre Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İbn Kuteybe’yi eleştirmekle kitabın ona aidiyetini kabul etmiş, ancak kitabın tamamının ona ait olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüştür. Bundan dolayı eserdeki yanlışlıkların, konu ve maksadını aşan kısmın müellif tarafından değil başkaları tarafından ilâve edilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır (Demir, XXXI/1 [1995], s. 40).

el-İmâme ve’s-siyâse Muhammed Mahmûd er-Râfiî (Kahire 1322, 1327, 1333, 1377/1957), Tâhâ Muhammed Zeynî (I-II, Kahire 1387/1967), Abbas el-Halebî (Kahire 1969) ve Ali Şîrî (I-II, Beyrut 1990) tarafından İbn Kuteybe’nin eseri olarak neşredilmiştir. Saîd Sâlih Halîl, eseri tahkik ederek III. (IX.) yüzyıl müelliflerinden birine ait olduğu kaydıyla

yayımlamıştır (el-Maʿhedü’l-almânî li’d-dirâsâti’ş-şarḳıyye, Beyrut 1982). el-İmâme, Pascual de Gayangos tarafından The History of the Muhammadan Dynasties in Spain adıyla kısmen İngilizce’ye tercüme

edilmiştir (I, zeyil E, II, zeyil A, London 1840-1843).

BİBLİYOGRAFYA

el-İmâme ve’s-siyâse, I-II; a.mlf., el-Maʿârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1379/1960, neşredenin girişi, s. 56; a.mlf., ʿUyûnu’l-aḫbâr, Kahire 1964, Ahmed Zekî el-Adevî’nin girişi, s. 40-41; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1399, s. 248; G. Lecomte, Ibn Qutayba, Damas 1965, s. 175-176; a.mlf., “Ibn Ḳutayba”, EI² (İng.), III, 845, 847; M. J. de Goéje, “Kitāb al-Imāma wa’s-siyāsa”, RSO, I/1-4 (1907-1908), s. 415-421; Cebrâil Cebbûr, “Kitabü’l-İmâme ve’s-siyâse el-mensûb li’bn Ḳuteybemen hüve müʾellifüh?”, el-Ebḥâs̱, XIII/3, Beyrut 1960, s. 383-395; a.mlf., “Kitâbü’l-İmâme ve’s-siyâse el-mensûb li’bn Ḳuteybemen hüve müʾellifüh?: Red ʿalâ naḳd”, a.e., XIV/3 (1961), s. 326-341; Muhammed Yûsuf Necm, “Kitâbü’l-İmâme ve’s-siyâse el-mensûb li’bn Ḳuteybemen hüve müʾellifüh?”, a.e., XIV/1 (1961), s. 122-132; Fahri Demir, “el-İmame ve’s-siyase Adlı Eser Üzerine”, Diyanet İlmî Dergi, XXXI/1, Ankara 1995, s. 31-44; C. Brockelmann, “İbn Kuteybe”, İA, V/2, s. 763.

Avni İlhan

İMÂMET

(الإمامة)

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi.

Sözlükte imâm "kendisine uyulan kimse" demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam diye anılmıştır. İmamın sevk ve idare ettiği toplum ise ümmet kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda imam "ümmetin idaresini üstlenen kişi", imâmet "imamın üzerine aldığı görev" anlamına gelmektedir. Ayrıca cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle imam, yaptığı göreve imâmet denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için "büyük imamlık" (el-imâmetü'l-uzmâ, el-imâmetü'l-kübrâ) ifadesi tercih edilmiştir. Siyasî ve hukukî bir terim olarak Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmet kavramı kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıayı "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi belirtir. Mâverdî ve İbn Haldûn'a göre imâmet, dini koruyan ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 3; Muḳaddime, s. 178-179). Bu tarifler daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin anlayışını yansıtmaktadır. Zeydiyye dışında Şîa'nın imâmet anlayışı, sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir.

İmâmet kavramının kelâmcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının önemli sebeplerinden biri, II. (VIII.) yüzyılda Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem gibi Şîa âlimlerinin hilâfet terimi yerine imâmeti kullanmaları, "kitâbü'l-imâme" adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleridir. Bu dönemde Şîa'ya muhalif olan

İslâm fırkaları, aynı kavramı ifade etmek için “es-siyâsetü’ş-şer‘iyye” terimini kullanmışlardır. Özellikle Eş‘arî’den itibaren imâmet, Şîa telakkisini eleştirme amacıyla kelâm kitaplarının son bölümü olarak ele alınmış, sonraları bu terim yaygınlık kazanmıştır.

Hz. Peygamber’in vefatı üzerine Benî Sâide avlusunda toplanan ensar, Sa‘d b. Ubâde’yi halife seçme konusunda anlaşmak üzere iken Ebû Bekir ve Ömer durumdan haberdar olarak müzakerelere katıldılar. Sosyal yönü ağır basan imâmet gibi bir görevin, hemen bütün Arap kabilelerince saygı duyulan Kureyş mensuplarının dışında birine verilemeyeceği yolundaki tartışmalardan sonra muhacir ve ensar grupları Ebû Bekir’e biat ettiler. Sonraları Bekriyye denilen bir grup Ebû Bekir’in ashabın en üstünü ve halifeliğe en lâyık kişi olduğunu iddia edecektir. “Halîfetü Resûlillâh” olarak anılan Ebû Bekir’in vefatının ardından Ömer, “Peygamber’in halifesinin halifesi” gibi uzun bir terkip yerine “emîrü’l-mü’minîn” diye anıldı. Daha sonra devletin başında fiilen bulunanlar için halife ve emîrü’l-mü’minîn unvanları kullanılırken konuyu bir siyaset nazariyesi olarak ele alan eserlerde genellikle imam ve onun görevi için imâmet terimleri kullanılmıştır. Hz. Osman ve Ali döneminde imâmet yahut devlet başkanlığı konusundaki tartışmalar, İslâm toplumundaki büyük anlaşmazlıkların mihverini teşkil etmiştir (Eş‘arî, s. 2; Şehristânî, I, 24). İslâm toplumu içinde başlayan, Cemel ve Sıffîn vak‘aları ile devam eden, hakem olayı ile de bir sonuca bağlanamayan ilk mücadeleler imâmet konusundaki ihtilâflardan kaynaklanmıştır. Bu olaylar Şîa, Havâric ve Mürcie’yi şekillendirmiştir. İmamın kim olacağı, kendisinde bulunması gereken nitelikler, azledilip edilemeyeceği gibi hususların tartışması daha Hz. Ali’nin hilâfeti devrinde başlamıştır. Nitekim Sıffîn dönüşü Hâricîler, Hz. Ali’nin kendi kendini azlettiğini düşünerek Abdullah b. Vehb er-Râsıbî’ye biat ettiler. Diğer taraftan imâmetle ilgili meşveret ehlinin kimler olacağı, imâmet makamının kimlerin biatıyla sahibini bulacağı tartışılıyordu. İmamda bulunması gereken nitelikler başlangıçta Hz. Ömer tarafından “ümmetin emini” diye özetlenmişti. Daha sonra da bu nitelikler ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Hz. Peygamber’in ashabı hakkındaki övücü sözlerinin Hz. Ali ile ilgili olanları muhtemelen Cemel Vak‘ası’ndan önce onun müfrit taraftarlarınca mübalağalı bir şekilde yorumlanmış ve Ali savaş esnasında vasî olarak nitelendirilmiştir. Buna karşı Sıffîn Savaşı sonunda Hz. Ali’yi ve muhaliflerini tekfir ederek onlardan ayrılan Hâricîler, Ali

taraftarlarının ileri sürdüğü görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve imâmet konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren imâmet ilkesini benimseyen gruplardan Abbâsiyye, Abbas b. Abdülmuttalib ve neslinin, diğerleri de Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nas bulunduğunu ileri sürmeye başladılar. Bunun tabii sonucu olarak halifenin mâsum ve en üstün kişi olması gerekirdi. Bu iddianın taraftar bulması zor olmadı. İktidarda bulunan Emevî ve ardından Abbâsî halifelerinin Ali soyuna karşı haksız tutumları onları gözden düşürürken birer kurtarıcı olarak ileri sürülen muhalif liderlerin mâsumiyetlerini pekiştirmiş oldu. Bundan dolayı konuyla ilk ilgilenenler Şiî kelâmcıları olmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 182). Onların bu meselede önce Mu'tezile imamları ile tartıştıkları da bilinmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise konuya Şîa'nın iddialarına cevap vermek şeklinde ilgi göstermiştir. İmâmet hususunda özellikle Râfizî ve Hâricî fırkaları tarafından aşırı görüşler ileri sürülünce Ehl-i sünnet kelâmcıları, dinin aslına ait bir mesele olmamasına rağmen imâmeti kelâm konuları arasına almışlardır. İdeal imam modeli olarak dini en iyi bilen sahâbîlerin imam kabul ettiği kişiler ele alınmış, değerlendirmeler ilk dört halifeye göre yapılmış ve icraatlarının meşrû olduğu neticesine

varılmıştır. Onlar Hz. Peygamber'in uygulamalarını örnek aldıklarından ümmetin büyük çoğunluğu da kendilerini örnek idareciler olarak kabul etmiştir.

İmâmetin dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan nitelikler, göreve gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Ehl-i sünnet ulemâsı ile Şîa arasında gerçekleşmiştir. Şîa'nın İmâmiyye ve Zeydiyye gibi fırkaları, imâmet konusuna genel yaklaşımda ve özellikle imamın kimliği konusunda birleşmekle birlikte ayrıntıda bazı farklı fikirleri de savunmuşlardır (Ehl-i sünnet ve İmâmiyye'nin görüşleri için aş. bk.). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker anlayışı dolayısıyla kardeşi Muhammed el-Bâkır'dan ayrılan Zeyd b. Ali'ye nisbetle kurulan Şiî Zeydiyye fırkasına göre, imam olacak kimsenin zalimlere karşı çıkması ve imâmetini ilân etmesi gereklidir. Ahlâksızlık ve zulüm karşısında susan ve cihaddan uzaklaşan kimse imam sayılmaz. Zeydiyye, Hâricîler dışında iyiliği emretme, kötülükten

sakındırma konusunda en çok şiddet gösteren fırkadır. Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezaî müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek için imama ihtiyaç olduğu gibi imâmeti tesis etmek de müslümanlar üzerine vâciptir. İmâmet nübüvvete tâbidir; imamlar dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, mürtedlerle mücadele edilmesi gibi konularda peygamber makamındadır. İmâmet dinin en önemli meselelerinden biri olduğu için imamı tanımak ve ona yardım etmek vâciptir. İmamını tesbit edemeyen, âdil olan imama uyup yardımcı olmayan veya zalim imamdan uzaklaşmayan kimse gayri İslâmî bir konumda bulunur. Ayrıca imam Hz. Hasan veya Hüseyin soyundan gelen biri olmalıdır. Bunun dışında imamın erkek, reşîd, hür, Kur'an'a, hadise ve dinin temel ilkelerine vâkıf olup ictihad edecek seviyede bulunması gerekir. Yaşayış açısından dine saygılı, ayrıca cömert, cesur, kudret ve tedbir sahibi olması da şarttır. İmâmette aslolan dinen en üstün olanın tercih edilmesidir. Ancak kamu yararı açısından daha az faziletli kimsenin de -Ebû Bekir ve Ömer misalinde görüldüğü gibi-imam olması câizdir. Ayrı ayrı ülkelerde bulunmak şartıyla birden fazla imamın varlığı Zeydiyye'ce uygun görülmektedir. İmamın fâsık yahut zalim olduğunun ortaya çıkması halinde isyan etmek, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi dolayısıyla vâciptir. Bu sebeple Zeydiyye'nin tarihi imâmetle ilgili savaşlarla doludur.

Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nisbet edilen bu fırkanın ilk İsmâilîler, Karmatîler, Fâtımîler, Nizârîler ve Müsta'lîler gibi mensuplarına göre imâmet dinin en önemli rüknüdür. İman, imâmete inanmak ve imama biat etmekle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in ölümüyle vahiy kesilmiş, fakat ilâhî rehberliğe duyulan ihtiyaç sona ermemiştir. Bu rehberlik görevinin, arzu ve ihtiraslarının esiri olan insanların irade ve seçimine bırakılması mümkün değildir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in hem ruhanî hem cismanî yetkilerini kapsayan bu görevi Ali b. Ebû Tâlib üstlenmiştir. İsmâiliyye'nin bütün gruplarına göre Ali'nin imâmeti Kur'ân-ı Kerîm'de açık biçimde veya sembolik tarzda belirtilmiştir (meselâ bk. er-Ra'd 13/7; en-Nûr 24/35). Hz. Peygamber'den sonra insanları aydınlatacak olan gerçek bilginin kaynağı imamlardır. Ali'den sonra bu ilâhî görev onun neslinden gelen kişilere intikal eder. İmam olacak kimsenin tesbiti tamamen ilâhî bir meseledir, böyle bir tesbitte insanların herhangi bir rolü yoktur. İmam, toplumun yönetimi yanında mensuplarını vahyin bâtınî anlamına yöneltecek bir güç

ve yeteneğe sahiptir. Her türlü hata ve günahtan uzak olduğu gibi bilgisi de insan zihninin ulaşacağı türden kesbî bilgi olmayıp Allah tarafından ihsan edilmiştir. İmam insanlar tarafından seçilmediğinden onlar tarafından azledilemez. Ayrıca onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık tasavvur edilemeyeceği için hal‘edilmesi yahut kendisine karşı silâhlı mücadeleye girişilmesi mümkün değildir. Yaşadığı dönemin imamını bilmeyen kişi ömrünü Câhiliye ölümüyle sona erdirmiş olur (Nu‘mân b. Muhammed, I, 34-35).

İslâm toplumunu kendi anlayışları çerçevesinde Kur’ân-ı Kerîm’deki esaslara dayandırma konusunda son derece ısrarlı olan Hâricîler’e göre adaletin gerçekleşebilmesi için toplumdaki bütün işlerin Allah’ın emir ve yasaklarına uyularak yürütülmesi gerekir. Zira hüküm Allah’a aittir. Devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesiyle Allah’ın hükmünün gerçekleştirilmesinden birinci derecede sorumlu makam imâmettir. İmâmet âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla hür veya köle her müslüman tarafından yürütülebilir. Bu konuda Kureyşli, Hâşimî, Emevî yahut Arap olmak gibi bir şart aranmaz. İmam müslümanlar arasında yapılacak hür bir seçimle iş başına gelir; doğru yolda devam ettiği, zulümden uzak durduğu sürece görevini yürütür; sapıklığa düştüğü yahut zulmettiği zaman azledilir, gerekirse öldürülür. İmamın, koruyucu çevresinin az olması ve azledilmesi gerektiğinde güçlü bir direniş gösteremeyecek konumda bulunması sebebiyle Kureyş kabilesi dışındaki bir soya mensup olması daha uygundur. Hâricîler, aynı gerekçeyle Arap olmayanların imâmetinin tercih edileceğini de söylemişlerdir. İlk iki halifenin imâmetinin tamamını, Osman’ın ilk altı yılını ve Ali’nin tahkîme kadar olan dönemini meşrû sayan Hâricîler, Osman’ın ikinci altı yıllık devresini ortaya çıkan olaylar ve yapılan icraat sebebiyle gayri meşrû saymaktadır. Bu konuda hemen bütün Hâricî fırkaları ittifak halindedir. Onların günümüzdeki uzantısı olan İbâzıyye bu görüşlere katılmakla birlikte imâmetin kesintisizliğini zaruri görmez. İbâzıyye’ye göre imâmet bazı sebeplerden dolayı bazı aralıklarla kesintiye uğrayabilir, gerekli şartlar tahakkuk edince tekrar ortaya çıkar.

İmâmetin gerekli olup olmadığı konusunda iki gruba ayrılan Mu‘tezile’nin bir kısmı imam belirlemenin ümmete vâcip olduğu, diğerleri ise bu görevin yerine getirilmesinin de getirilmemesinin de mümkün olduğu görüşündedir. İmâmetin vücubunu benimseyenlere göre Allah ve Resûlü imamı ismen

belirlememiş, müslümanlar da bir isim üzerinde icmâ etmemiştir; bundan dolayı imâmet nas ve tayin esasına değil ümmetin seçimine bırakılmıştır. Allah'ın hükmünü uygulamak için seçilen imamın adalet ve ilim sahibi olması icap eder. İmamın Kureyş'e mensubiyeti konusunda Mu'tezile daha serbest düşünerek gerekli şartları taşıyan bütün müslümanların imam olabileceği görüşünü benimsemiştir. Hz. Ömer'in, Ebû Huzeyfe'nin âzatlı kölesi Sâlim sağ olsaydı onu imâmete aday göstereceğini belirten sözü bu konuda delil olarak kabul edilmektedir. Fakat biri Kureyş'e, diğeri başka bir kabileye mensup iki imam adayı ortaya çıkarsa Mu'tezile'nin çoğunluğu Kureyşli'nin seçilmesine taraftardır. Aralarında üstünlük farkı bulunan kimselerin imâmeti ise ihtilâflıdır. Amr b. Ubeyd, Hişâm b. Amr, Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd'e göre dinî açıdan daha ileri derecede bulunanı varken alt derecedekinin imâmeti sahih değildir. Buna karşı Bişr b. Mu'temir, Ebû Bekir el-Esam ve Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğu, efdal varken daha az faziletlinin imâmetinin de sahih olduğunu kabul eder. Mu'tezile'nin

bütün fırkaları, Hz. Ebû Bekir'in seçime dayanan imâmetinin meşrû olduğunda ittifak etmiştir. Efdaliyet konusunda Basra âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî dışındakiler Hz. Ebû Bekir'in Ali'den, Bağdat âlimleri ise Hz. Ali'nin Ebû Bekir'den üstün olduğu düşüncesine yönelmiştir (İbn Ebü'l-Hadîd, I, 7-9). Mu'tezile'nin genel anlayışına göre İslâm toplumu için bir tek imam kabul edilmesi benimsenmekle birlikte müslüman nüfusun yaygınlığını dikkate alan Ebû Bekir el-Esam, her ülke halkının imamını kendisinin seçmesi gerektiğini söylemiştir. Mu'tezile'nin imâmetle ilgili diğer düşünceleri Ehl-i sünnet'le paralellik arzetmektedir.

V. (XI.) yüzyılda Abbâsî halifeliğiyle sıkı şekilde bağlantılı olan Sünnî imâmet düşüncesi değişen şartlara göre farklı özellikler göstermeye başlamıştır. Muhtemelen güçlü Selçuklu iktidarının etkisiyle Gazzâlî, hâkim sultana bağlı olan halifeyi İslâm'ın baş temsilcisi olarak kabul etmiş, hâkim idarecinin meşrûluğunu da halifeyi tanımaya bağlamıştır. Bu meşruiyet bir silsile halinde devleti idare edenlere intikal etmiştir. Sonraki devrelerde, imâmet şartları arasında yer alan Kureyş soyuna mensubiyet ilkesi geniş ölçüde tartışılmıştır. Hilâfeti otuz yılla sınırlandıran ve ardından saltanatın geleceğini belirten hadis teoride Sünnî düşüncesine hâkim olmuşsa da gücü elinde bulunduran hükümdarın, klasik doktrindeki imâmet şartlarını haiz olup olmadığına bakılmaksızın konu zaruret kaidesiyle açıklanmaya

çalışılmış, sonuçta klasik doktrin yenilenmeyerek muallakta bırakılmıştır. Önceleri imâmetle ilgili konular, Şîa'ya bir tepki olmak üzere usûlü'd-dîn çerçevesinde kaleme alınan eserlerde tartışılırken sonraları bu mesele ya hiç ele alınmamış ya da sadece Hulefâ-yi Râşidîn zikredilmekle yetinilmiştir.

Mısır'da Mansûre şer'î kadısı Ali Abdürrâzık'ın imâmetin dinî olmaktan çok dünyevî bir mesele olduğunu, bu konuda müslüman milletlerin yararına olan şey ne ise onun yapılmasının gerektiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususla ilgili açık bir beyanın bulunmadığını belirten el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm adlı çalışması konunun en önemli yönüne ışık tutuyordu. Başta M. Reşîd Rızâ olmak üzere diğer müellifler ise cihanşümul İslâm imâmetinin Hulefâ-yi Râşidîn modeli esas alınarak yeniden düzenlenmesi fikrini savunmuştur (el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ). Bununla birlikte modern Sünnî imâmet düşüncesinde en çok vurgulanan husus imâmetin seçime dayandırılması ve şûra hükümetinin kurulmasıdır. Bu prensipler, genellikle Hulefâ-yi Râşidîn'i sonrakilerden ayıran özellikler olarak ortaya konulmuştur.

İmâmiyye, kuruluşundan itibaren imâmet düşüncesini bir inanç esası olarak muhafaza edegelmiştir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren imâm-ı bâtın anlayışı kısmen sûfî ve İsmâilî tesirler altında büyük ölçüde işlenip ebedî imâmet telakkisi velâyetle birleştirilmiş ve peygamberliğin bâtınî yönü tarzında açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı imam aslî tabiatının gereği ilâhî tecelliye mazhar olmuş, bu sebeple hakikatlere ulaşmış kimse olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte günümüz Şiî âlimlerinden bir kısmı imâmeti bir din esası olmaktan çok mezhebî esas olarak kabul etmektedir.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'tan sonra (487/1094) Müsta'lî ve Nizârî kollarına ayrılan İsmâilîler'in imâmet görüşleri de zamanla farklılaşmıştır. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'ın 524 (1130) yılında ölümünün ardından onun çok küçük yaştaki Tayyib adlı oğlunun imâmetini kabul eden Müsta'lî Tayyibî İsmâilîler bu çocuğun gaybet halinde olup henüz ortaya çıkmadığını kabul etmişlerdir. Nizâr'dan sonra zâhir imamlar silsilesini benimseyen Nizârîler ise Hasan Alâ Zikrihisselâm'ın 559'da (1164) ilân ettiği "kıyâmetü'l-kıyâmât" doktriniyle imam, bâtınî gerçeklerin ifşa edicisi ve nâtık nebînin üzerinde her türlü hükmün açıklayıcısı olarak telakki edilmiştir. Bu durumda imamlar Allah'ın kelimesi yahut emrinin mazharı

ve ruhanî âlemin sebepleri olarak benimsenmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "emm" md.; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 10-12, 15-16; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî er-Urmevî), Tahran 1363 hş., s. 235; Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü'l-imâme (nşr. J. Van Ess), Beyrut 1971, s. 10-70; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 2; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 56-60, 314-324, 385; Mes'ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, Beyrut 1409/1988, s. 141; Nu'mân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf Ali Asgar), Kahire 1985, I, 34-35; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-i'tikadâti'l-imâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 109-113; Sâhib b. Abbâd, Nuṣratü mez̠âhibi'z-Zeydiyye (nşr. Nâci Hasan), Beyrut 1981, s. 51-60, 111-113, 133, 159; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 182; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 184, 186, 187; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Fazlullah ez-Zencânî), Tebriz, ts. (Mektebetü serveş), s. 39-42; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 274; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 3-29; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 19-28; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 357-366; Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 132-141, 169-194; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Kahire 1327, s. 95-100; Ubeydullah b. Abdullah es-Sedâbâdî, el-Muḳnîʿ fi'l-imâme (nşr. Şâkir Şeba'), Kum 1414; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 823-848; Lâmişî, et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 148-157; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 24; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 255-320; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, II, vr. 669a-702a; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 7-9; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 1-5; Yahyâ b. Hamza, el-Meʿâlimü'd-dîniyye fi'l-ʿaḳāʾidi'l-ilâhiyye (nşr. Muhtâr M. Ahmed Haşşâd), Beyrut 1408/1988, s. 127-144; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut

1409/1989, V, 232-290; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 177-200; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire 1325/1907, VIII, 344-367; Seyyid Bey, Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi, Ankara, ts. (TBMM Matbaası); M. Reşîd Rızâ, el-H̱ilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ, Kahire 1341; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1964, s. 252-255; Ali Abdürrâzık, el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm, Beyrut 1972, tür.yer.; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 58-59, 356-366; J. Wellhausen, el-H̱avâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 45-46; I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law (trc. Andras - Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 176-177, 182-191; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 71-74; a.mlf., "el-İmâme", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 428-445; Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghaybe Period", Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), New York 1988, s. 25-79; M. Beyyûmî Mehrân, el-İmâme ve ehlü'l-beyt, Beyrut 1995, I, 27-97; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-213; W. Ivanov, "İmâm", İA, V/2, s. 980-983; W. Madelung, "Imāma", EI² (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "Imāmete", ER, VII, 114-119; "İmâmet", DMT, II, 378-387; Abdülaziz Sachedina, "Imamah", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, II, 183-185; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", DİA, XVI, 172-173.

Mustafa Öz - Avni İlhan

FIKIH.

Fıkıh kitaplarında imâmet terimi ibadet bölümlerinde "namaz imamlığı", devlet yönetimiyle ilgili bölümlerde "devlet başkanlığı" anlamında kullanılmıştır. Sünnî literatüründe imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şiî eserlerinde imâmet meşrû devlet başkanlığı, hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak imam

meşrû devlet başkanı (de jure), halife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran (de facto) kimsedir. Bu sebeple ilk üç halife ile Emevî ve Abbâsî devlet başkanları Şîa'ya göre imam değil halifedir. İmâmet, her ne kadar devlet başkanlığı demek ise de zaman zaman bununla daha geniş anlamda bizzat

devletin kastedildiği de olmuştur. İmâmetin gerekli (vâcip) olup olmadığı, gerekli ise bunun dinen mi yoksa aklen mi olduğu tartışılırken kastedilen bizzat siyasî yapıdır. Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmalar imâmet etrafında yapılmıştır.

İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyasî mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşrû halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?" soruları takip etmiştir. Emevî Devleti'nin yerine Abbâsîler'in geçmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şiî muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunu, Sünnî görüşün Şîa'nın iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserleri takip etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 245-259). Şîa, Hz. Ali-Fâtıma soyundan gelenlerin, Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbâsî halifelerinin meşrû devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Başlangıçta Şîa daha geniş bir toplum desteğine sahipken sonraları siyasî mücadelenin şiddetiyle özellikle imamın tayin şekli, imamda bulunduğunu iddia ettikleri nitelikler ve ilk üç halifeye yönelttikleri suçlamalardan ötürü Sünnî halk ve ilim çevrelerinde bulduğu desteği kaybetmiştir.

Şîa'nın önce Emevîler'e yönelik başlattığı, ardından Abbâsîler'e karşı sürdürdüğü muhalefet hareketinin teorik zemini olarak ortaya koyduğu imâmet anlayışı hep aynı çizgiyi takip etmemiş, zaman içinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiştir. Nihaî planda da uygulanabilir bir siyaset modeli olmaktan çıkıp bütünüyle dinî-ruhanî bir liderliğe dönüşmüştür. İmâmetin İmâmiyye inancının temellerinden biri haline gelmesi geçirdiği evrimin son aşamasını teşkil eder. Sünnî hilâfet teorisi ise dört halife döneminde oluşan yönetim teamüllerine dayanmayı esas aldığından hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini sonuna kadar korumuştur. Ancak bu teori de zaman içinde belirli bir evrim geçirmiş, aynı anda iki halifenin bulunabilmesi, halifenin müctehid olmasının daha ziyade bir ideal olarak aranması, Kureyş

kabilesine aidiyetin farklı yorumlanması örneklerinden anlaşıldığı üzere bir taraftan siyasî gerçeklikle daha uyumlu bir noktaya gelirken diğer taraftan da dört halife döneminin bazı uygulamalarını sonraki dönemin tatbikatına meşrûiyet kazandıracak biçimde yorumlamıştır.

İmâmet konusundaki en temel tartışma, İslâm devletinin başına geçecek olan kişinin kimliği etrafında olmuştur. Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte nübüvvet görevinin sona erdiğini ve bu sebeple onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere has dinî yetki ve nitelikler bulunmadığını kabul eden Ehl-i sünnet'in hilâfet tarifi de bu anlayışa uygundur. Onlara göre hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Resûl-i Ekrem'e halef olmadır (Mâverdî, s. 5); kendisini yönetecek devlet başkanını seçmek de İslâm toplumunun görevidir. Hz. Peygamber'in, kendi yerine geçecek kimseyi veya bunu belirleyecek usulü açıkça ortaya koymayıp çözümü İslâm toplumuna bırakması bunun toplum tarafından yapılabileceğini göstermektedir. "Benim ümmetim yanlış üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisi de bu konuda ümmete güvenileceğinin işaretini vermiştir. Bu anlayışa göre devlet başkanı dinî imtiyazlara ve üstün niteliklere sahip olmadığı gibi yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur.

Şîa'ya göre ise devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bâtınî anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasî ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhirî ve bâtınî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem'in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhı izah etmek, eşyanın bâtınî anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu vardır. Sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle imamlar, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaatçi konumundadır. Bu durum, onların neden İslâm toplumunun biatıyla veya sıradan bir devlet başkanının belirlemesiyle seçilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, niçin Emevî ve Abbâsî halifelerine tercih edilmeleri gerektiğini ve imamlar uğruna yapılan mücadelenin basit bir siyasî mücadele olmaktan çıkarılıp kutsî bir görev haline getirildiğini de açıklar.

Bir kısım Hâricîler'le Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam gibi farklı düşünen bazı âlimler istisna edilecek olursa İslâm âlimlerinin çoğunluğu imâmeti gerekli bir kurum olarak görür. Bu noktada Şîa ile Ehl-i sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnîler, ister aklen ister dinen isterse hem aklen hem dinen gerekli olsun imâmeti İslâm toplumunun huzuru için gerekli kabul ederler.

Ehl-i sünnet, ilk dört halifenin belirlenmesinde takip edilen usule bakarak sınırlayıcı olmamak üzere iki yol ortaya koymuştur: Seçim, ahd veya istihlâf. İlkinde halifeyi İslâm toplumu veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip kimseler, ikincisinde de bazı şartlarla iş başındaki halife seçer. Sonraları buna üçüncü bir yol eklenmiştir ki o da zor kullanarak iktidarı ele geçirenlerin belirli şartlarla meşrû yönetici olarak tanınmasıdır. Şîa ise imamın bu iki yoldan biriyle belirlenmesini kabul etmez. Peygamber nasıl Allah tarafından seçilmişse onun risâlet dışındaki fonksiyonunu devam ettiren imam da Allah tarafından (nasla) seçilir. Şu kadar var ki İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nın benimsediği bu tayin usulü Hz. Ali'nin halifeliğinin belirlenmesinde uygulanmamıştır. Onun devlet başkanlığı Medine'de bulunanların rızâsına dayanır ve kendisi de Muâviye b. Ebû Süfyân karşısında imâmetinin meşrûluğunu bu rızâya dayanarak savunmuştur. Ancak seçim veya ahd usulü, Emevîler ve Abbâsîler'le yaptıkları siyasî mücadelede kendilerine teorik bir destek sağlamadığı, Emevî ve Abbâsî halifeleri de hiç değilse şeklen bu yollardan birini kullanarak iş başına geldikleri için devlet başkanının bu şekilde belirlenmesi Şîa tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine Ali ve soyunun Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle imâmete ehil olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Emevî ve Abbâsîler'in de Peygamber'in yakın çevresi içinde yer aldıklarını ve aynı

kabileden (Kureyş) bulunduklarını ileri sürmeleri, özellikle Abbâsîler'in Resûl-i Ekrem'in amcasının soyu olması karşısında bu yakınlık da yeterli bulunmamıştır. Şîa'nın, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak imâmetin kendi imamlarının hakkı olduğu iddiası hiç değilse Abbâsîler'e karşı kullanılamazdı. Çünkü veraset yoluyla intikal imâmetin Resûlullah'tan Ali'ye geçmesini sağlamazdı. Allah'ın resulü öldüğünde amcası Abbas sağdı ve imâmetin ona geçmesi gerekirdi. Nitekim Râvendiyye fırkası, Hz.

Peygamber’den sonra meşrû imamın Abbas b. Abdülmuttalib olduğunu ileri sürmüştür.

Sonunda Şîa, bütün bunların yerine Hz. Ali’nin bizzat Resûl-i Ekrem tarafından nasb ve tayin edildiğini ileri sürdü. Onlara göre Hz. Peygamber, Veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum denilen yerde yaptığı açıklama ile yerine Ali’yi bırakmıştır. Resûl-i Ekrem burada, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” demiştir (Müsned, I, 84, 118, 119, 152; Tirmizî, “Menâḳıb”, 19; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11). Şîa, Sünnî kaynaklarında da yer alan bu hadisteki “mevlâ” (dost) kelimesini devlet başkanı olarak anlamış ve bu sözlerle Ali’nin Hz. Peygamber tarafından kendi yerine imam tayin edildiğini ileri sürmüştür. Şîa’ya göre bu olaydan kısa bir süre sonra da, “Bugün sizin dininizi tamamladım ...” (el-Mâide 5/3) âyeti inmiş ve bu tayinle din kemale ermiştir. Hz. Ali yerine oğlu Hasan’ı, o da kardeşi Hüseyin’i bırakmış ve imâmet zinciri son imama kadar bir önceki tarafından tayin edilmek suretiyle devam etmiştir. Burada esas itibariyle imâmetin Hz. Ali’den sonra bir anlamda veraset yoluyla intikali söz konusu ise de Şîa bunu tayin yoluyla intikal olarak sistemleştirmiştir. Tayin usulünde imâmetin Hz. Ali’den başlatılması zaruri olduğundan ilk üç halifenin imâmetini reddetmek gerekmiş, Şîa da tutarlı olabilmek için Hz. Peygamber’den sonra ilk meşrû halifenin Ali olduğunu ileri sürmüştür.

Hz. Ali’den başlayıp on ikinci imama kadar gelen bu tayin usulü on ikinci imamın çocuk yaşta ölmesiyle tıkanmıştır. Aslında on ikinci imamın mevcudiyeti de tartışmalıdır. On birinci imam Hasan el-Askerî 260 (874) yılında öldüğünde çocuğu yoktu. Bazı kaynaklar, bu sebeple bıraktığı mal varlığının kardeşi Ca‘fer ile annesi arasında paylaşıldığını kaydetmektedir (Arjomand, XXVIII [1996], s. 501-502). Bir müddet on birinci imam Hasan el-Askerî’nin gāib olduğu söylenmişse de hayli tartışmalı geçen bir süreçten sonra Hasan el-Askerî’nin, ölürken dört yaşındaki oğlu Muhammed’i on ikinci imam olarak bıraktığı ve aynı yıl bu imamın gāib olduğu görüşü kabul edilmiştir. İsmâiliyye’de ise imâmet Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra oğlu İsmâil’e, ardından onun oğlu Muhammed b. İsmâil’e geçmiş, gaybet bundan sonra başlamış ve Fâtımîler’in ortaya çıkmasına kadar gāiblik devam etmiştir.

İmamın Ehl-i beyt’ten tayin yoluyla belirleneceği değişmez bir esas olarak

kabul edilince, mevcut imamın bir halef bırakmadan ölmesi durumunda gaybetten başka bir çözümün bulunması esasen mümkün değildi. Bu anlayışa göre gāib imam bir gün geri gelecek ve dünyayı zulümden kurtaracaktır. Ancak gāib imamın geçen asırlar boyunca görünmemesi ve bu süreç içinde İmâmîler'in bir devlet kurma imkânından mahrum kalması, İmâmiyye Şîası'nı bu teori üzerinde tekrar düşünmeye sevketmiş, çok sonraları imamın dönüşüne kadar ona vekâleten müctehid fakihlerin sorumluluğunda bir devletin kurulması imkânı ve mecburiyeti "velâyet-i fakih" anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır.

İmâmet konusunda dikkate değer bir tartışma da aynı anda iki halifenin bulunup bulunamayacağı meselesidir. Başlangıçta gerek Şîa gerekse Ehl-i sünnet aynı anda ancak bir devlet başkanının olacağı görüşündeydi. İmâmiyye Şîası'nda tayinle belirlenen bir tek imamın mevcudiyeti karşısında iki imamdan bahsedilmesi esasen mümkün değildir. Sünnîler de Sünnî-Abbâsî hilâfetinin Şiî-Fâtımî imâmetiyle tehdit edilme tehlikesi karşısında hilâfetin tekliğine daha fazla sarılmışlardır. Fakat daha sonra Fâtımî tehdidinin bertaraf edilmesi ve Abbâsîler için bir tehlike oluşturmayan Endülüs Emevî Devleti'nin kurulması üzerine bazı Sünnî âlimler (meselâ Abdülkāhir el-Bağdâdî), arada bir deniz bulunması durumunda aynı anda iki halifenin mevcut olabileceğini kabul etmişlerdir. Zeydîler de başlangıçta aynı anda sadece bir imamın mevcut olacağını söylerken III. (IX.) yüzyılda biri Yemen'de, diğeri Taberistan'da iki Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında belirli şartlarla iki imamın mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki tavır, hem Sünnî hem Şiî muhitlerinde yönetim teorisinin mevcut siyasî duruma göre yeniden şekillendirilmesinin tipik örnekleridir.

İmâmet kurumu çerçevesinde en fazla tartışılan diğer bir mesele devlet başkanında bulunması gereken nitelikler olmuştur. Özellikle Şîa, sahip olduğunu iddia ettikleri niteliklerle kendi imamlarının Hulefâ-yi Râşidîn'den, Emevî ve Abbâsî halifelerinden daha fazla imâmete ehil ve hak sahibi olduğu konusunda ısrarlı davranmıştır. Bu niteliklerin başında devlet başkanının günahsız (mâsum) olması gelir. İmâmiyye Şîası, hem o günkü muhalefetinin en uygun stratejisi olarak kabul ettiği tayin usulünü haklı göstermek, hem de uğruna mücadele ettiği imamlara bir kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında destek sağlamak için imamların mâsumiyeti

teorisini geliştirmiştir. Onlara göre böyle bir tayini haklı ve gerekli kılan en önemli sebep imamların günahsız olmasıdır. Mâsum bir imamın ümmet veya ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçim yoluyla veya mâsum olmayan bir halife tarafından veliaht tayin edilmesi suretiyle belirlenmesi söz konusu değildir. İmâmiyye'nin bu mâsumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

Şîa'nın İsmâiliyye kolu da bu hususta İmâmiyye gibi düşünmekteyse de diğer kolu olan Zeydiyye imamın mâsum olduğunu kabul etmez. Zeydiyye'nin imamda aradığı nitelikler, imâmeti Hz. Ali / Fâtıma soyuna hasretmesi dışında esas itibariyle Sünnîler'in aradığı niteliklerdir. Zeydiyye, imamın belirlenme usulü konusunda da İmâmiyye'den ayrılır. Onlara göre ilk üç halife (Ali, Hasan, Hüseyin) bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edilmişse de sonrakiler için bu söz konusu değildir. Sonraki halifeler, Ehl-i beyt'ten gerekli nitelikleri haiz birinin ortaya çıkması ve zulmü önlemesiyle belirlilik kazanır. Bu görüşü sebebiyle Emevî ve Abbâsî hilâfetine en şiddetli muhalefeti Zeydiyye göstermiştir.

Ehl-i sünnet de devlet başkanının mâsum olduğunu kabul etmez. Onlara göre devlet başkanı, dinî ve hukukî sorumluluk ve işgal ettiği konum açısından diğer insanlardan farklı bir mevkide değildir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten sonra kendisine "halîfetullah" diye hitap edilmesine razı olmamasının arkasında, şahsına insan üstü bir özellik atfedilme ihtimalini reddetme düşüncesi vardır.

İmâmiyye, devlet başkanının aynı zamanda toplumun en faziletlisi olması gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun en faziletlisi Hz. Ali'dir; dolayısıyla o varken daha az faziletlinin halife olması söz konusu değildir. Bir

kısım Hâricî ve Mu'tezilî âlimlerle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de devlet başkanının İslâm toplumunun en faziletlisi olması gerektiği görüşündedir. Ancak çoğunluk bunu mutlaka gerekli bir şart olarak ileri sürmez; en faziletlinin her zaman bilinemeyeceğini, bazan da şartların en faziletliyi imam olarak belirlemeye / seçmeye elverişli olmayacağını söyler ve bu sebeple daha az faziletlinin halife olmasını da imkân dahilinde görür.

Mezhep kurucularına rağmen Eş‘arî kelâmcıları da sonradan bu görüşe meyletmiştir. Zeydîler de esas itibariyle bu görüşe katıldıklarından İslâm toplumunun en faziletlisi saydıkları Hz. Ali’den önceki halifeler olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer’i de meşrû sayarlar. Ehl-i sünnet ise dört halife arasındaki fazilet sıralamasını bu halifelerin görev sırasına göre yapar.

Bu nitelikle ilişkili olan bir vasıf da devlet başkanının âdil olmasıdır. Fıskın zıddı olan adalet, “dinî emirleri yerine getirme ve hukukun çizdiği sınırları aşmama” anlamına gelmektedir. Şîa’da, mâsum ve toplumun en faziletlisi olduğuna inanılan imamın âdil olmaması esasen söz konusu değildir. Devlet başkanının âdil veya fâsık olması Ehl-i sünnet bakımından önemli bir özelliktir. Ancak bu özelliğin ulaşılması gereken bir ideal mi, yoksa mutlaka var olması gereken ve olmadığında halifenin meşruiyetini etkileyen bir şart mı olduğu tartışmalıdır. Buna bağlı olarak halifenin başlangıçta sahip olduğu bu niteliği daha sonra kaybetmesi durumunda ne gibi bir müeyyide ile karşılaşacağı, zalim devlet başkanına karşı direnme hakkının / görevinin bulunup bulunmadığı problemi de önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.

Sünnî hukukçular tarafından üzerinde çokça durulan bu konu, aslında devletin hukuk ve adalete dayanıp dayanmaması açısından önem kazanmaktadır. Bu noktada, böyle bir halifeye mutlaka karşı çıkılmasını ve gerekirse silâh kullanılmasını zaruri gören Hâricîler bir ucu, sadece nasihat edilmesini ve etkili olmadığı takdirde karşı çıkılmayıp sabredilmesini ileri süren Mürcie diğer ucu temsil eder. Çoğunluk bu iki uç arasında yer alır ve adaletten ayrılmakla meşruiyet temelini kaybeden devlet başkanının değiştirileceğini belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağı açıklık kazanmış değildir. Şâfiîler, devlet başkanının adaletten ayrılmakla sıfat ve yetkilerini kendiliğinden kaybettiğini söylerken Hanefîler bunun ancak bir azil işlemiyle mümkün olabileceğini belirtirler. Azlin gerçekleştirilmesi sırasında silâha başvurmak ise fitneye sebep olacağı ve daha fazla zarar doğuracağı için genelde kabul edilmemiştir (bk. AZİL; BAĞY).

Devlet başkanında bulunması gereken bir diğer nitelik Kureyş kabilesine mensup olmadır. Hz. Ebû Bekir’in Benî Sâide toplantısında halifenin Kureyş’ten olması gerektiğini vurguladığı bilinmektedir. Ancak bu dinî-hukukî bir zorunluluk değil siyasî bir gerekliliktir. Onun halifelikle ilgili

olarak, “Araplar bu işi ancak Kureyşli şu topluluğa tanır” sözü de (Müsned, I, 55; Buhârî, “Ḥudûd”, 86; Abdürrezzâk es-San‘ânî, V, 443; İbn Hişâm, II, 657) bunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber’den de bir hadis rivayet edilmekle birlikte (Müsned, III, 129, 183; IV, 461) sened olarak değilse bile İslâm’ın genel hükümleri ve liyakate verdiği önem açısından bunun sahih olamayacağı ileri sürülmüştür (tartışmalar için bk. Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-213). Bu şart üzerinde daha çok Sünnî âlimler durmuşlardır. Zira Şîa için Kureyş’ten olmak yetmemekte, aynı zamanda Ehl-i beyt’ten olmak da gerekmektedir. Sünnîler’in bu şartı ön plana çıkarması, Şîa’nın Peygamber’e soy ve nesep olarak yakınlık şartını daha geniş yorumlayarak geçersiz kılma ihtiyacından doğmuş olabilir. Bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde hilâfetin fiilen de Kureyş’in (Emevîler-Abbâsîler) elinde bulunması bu tür yorumları kuvvetlendirmiştir. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa Kureyş şartını aramayan veya farklı yorumlayan âlimlerin (meselâ Sadrüşşerîa [ö. 747/1346], İbn Haldûn [ö. 808/1406]) Abbâsîler’in ortadan kalkmasından sonra gelmiş olması bunu teyit etmektedir. Hâricîler’e göre Kureyş’ten olma şartı İslâm’ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gibi Hz. Ömer’in, “Huzeyfe’nin âzatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım” sözü, Kureyş kabilesine mensubiyeti mutlaka gerekli bir şart olarak anlamama gerektiğine de delildir. Zira Sâlim Kureyş kabilesinden değildi. Bu konuda en dikkate değer yorumlardan birini yapan İbn Haldûn, Hz. Peygamber’in sözü edilen hadisini Kureyş’in o dönemde sahip olduğu asabiyetle izah eder. Ona göre halifenin İslâm toplumunu etrafında toplayacak saygınlığı bulunan bir kabileden olması gerekir. Resûl-i Ekrem döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş idi. Kureyş daha sonra bu özelliğini kaybetmiş olup her dönemde halife aynı özelliğe sahip herhangi bir kabileden olabilir (Muḳaddime, II, 583-587).

Devlet başkanında aranan özelliklerden biri de erkek olmadır. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa bu nitelik üzerinde gerek Şîa’nın gerek Ehl-i sünnet’in ittifak ettiği söylenebilir. Hâricîler’in aradığı temel şart liyakattir. Ehl-i sünnet âlimleri devlet başkanının erkek olması gerektiği konusunda, “Yönetimlerini kadına bırakan bir millet dirlik göremez” (Buhârî, “Meġāzî”, 82; Tirmizî, “Fiten”, 75) meâlindeki hadise dayanırlar. Ancak günümüzde bu hadisin sıhhatini şüpheli görenler bulunduğu gibi (Mernissi, s. 56-57) hadisi klasik yorumun dışına taşıyanlar da vardır. Buna göre hadis

genel bir kural olarak değil, gönderdiği elçiye hakaret edip mektubunu yırtan Sâsânî hükümdarının devletinin yakın bir zamanda parçalanacağını haber vermek üzere söylenmiştir. Zira o sırada Sâsânî Devleti'nin başında bir kraliçe bulunuyordu ve çok geçmeden de Sâsânî Devleti tarih sahnesinden silinmiştir (Zâfir el-Kāsımî, s. 342-343). Öte yandan Muhammed Hamîdullah, Kurân-ı Kerîm'in kadınların hükümdar olmasına olumlu baktığı kanaatindedir. Ona göre Kur'an'da Sabâ Melikesi Belkıs'la Hz. Süleyman kıssası nakledilirken Belkıs'tan olumlu şekilde bahsedilmesi buna bir delil teşkil eder (İTED, V/1-4 [1973], s. 25).

Sünnî âlimlerin önemli bir kısmının aradığı diğer bir nitelik halifenin müctehid olmasıdır. Bu görüşteki hukukçular, devlet başkanının yargı ve yasamada üstlendiği rol dolayısıyla bu bilgi seviyesine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak bu nitelik halifeler tarafından ferdî çaba ile kazanılır; Hz. Peygamber'den herhangi bir gizli bilginin intikali söz konusu değildir. Şîa'ya göre ise imamların böyle bir çabayla elde edilen bilgiye ihtiyacı yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali'ye imâmet görevi verilirken ilk peygamberden itibaren nesilden nesile intikal eden gizli ilimler de öğretilmiştir. Hz. Ali de bu bilgileri kendisinden sonraki imamlara intikal ettirmiştir. Yeni bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunda ise Allah bunları imamlara vahiy yoluyla bildirir. Ayrıca mâsum olan imamlar her türlü dinî yorumu tam bir yetkinlikle yapabilirler.

Gerek tayin usulü gerekse bulunması şart koşulan nitelikler açısından değerlendirildiğinde görülür ki Sünnî hilâfet teorisiyle Şiî imâmet anlayışı arasındaki temel fark, Sünnî halifelerin meşrûiyetleri İslâm toplumunun rızâsına dayanan, insan üstü vasıfları olmayan, ferdî çabayla elde edilen bilgi ve liyakatle toplumu yöneten ve icraatından dinen ve hukuken

sorumlu tutulan sivil bir yönetici olmalarına karşılık Şiî imamların meşruiyetlerini Allah tarafından seçilmesinden alan, ilâhî nur ve bâtınî bilgilerle desteklenen, her türlü günahtan arınmış ve toplumu hem siyasî hem dinî açıdan yöneten ve yönlendiren, dinî ve hukukî sorumlulukları bulunmayan, âdeta insan üstü siyasî-ruhanî bir lider kimliğine sahip olmalarıdır (ayrıca bk. ANAYASA).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 55, 84, 118, 119, 152; III, 129, 183; IV, 461; Buhârî, “Meġāzî”, 82, “Ḥudûd”, 86; İbn Mâce, “Fiten”, 8, “Muḳaddime”, 11; Tirmizî, “Fiten”, 75, “Menâḳıb”, 19; Şâfiî, el-Üm, I, 143-144; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1971-75, V, 443; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 657; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 159-161; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 452-467; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 245-259; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 178-239; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 279-294; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 1-33; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 19-35; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 147-154; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûlü’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 56-61; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü’l-ḥaḳ ve keşfü’ṣ-ṣıdḳ (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407, s. 164-372; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye (Mecmûʿu fetâvâ içinde), VII, 244 vd.; Sübkî, es-Seyfü’l-meşhûr fî şerḥi ʿAḳīdeti Ebî Manṣûr (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989, s. 49-52; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 67-73; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 582-624; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, I, 548-549; IV, 263-264; E. Tyan, Institutions du droit public musulman, Paris 1954-56, I, 221-512; II, 263-494; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1965, tür.yer.; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, tür.yer.; Zâfir el Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîẖ, Beyrut 1394/1974; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Kahire 1397/1977; M. Ziyâeddin er-Reyyis, en-Naẓariyyâtü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye, Kahire 1979; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 110-118; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1985; a.mlf., “Khalīfa”, EI² (İng.), IV, 947-950; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıḳhü’l-ẖilâfe ve teṭavvürühâ (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989; Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam (trc. Mary Jo Lakeland), New York 1991, s. 56-58; M. Yûsuf Mûsâ, Niẓâmü’l-ḥükm fi’l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Ali Abdürrâzık, el-İslâm ve uṣûlü’l-ḥükm, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât); Andrea M. Farsakh, “A Comparison of the Sunni

Caliphate and the Shi'i Imamate", MW, LIX/1 (1969), s. 50-63; LIX/2 (1969), s. 127-141; Muhammed Hamidullah, "Constitutional Problems in Early Islam", İTED, V/1-4 (1973), s. 15-35; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-213; U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, I, Jerusalem 1979, s. 41-65; H. Corbin, "Şiilikte Velayet Kavramı" (trc. Sabri Hizmetli), AÜİFD, XXVI (1983), s. 717-726; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authorityin Early Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V (1984), s. 121-141; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", AÜİFD, XXXII (1992), s. 89-110; Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective", IJMES, XXVIII (1996), s. 491-515; W. Madelung, "Imāma", EI^2 (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "Shiʿa", a.e., IX, 420-424; S. H. Nasr, "Ithnā ʿAshariyya", a.e., IV, 277-279; D. Sourdel, "Khalīfa", a.e., IV, 937-947; Ahmed Mahmûd Subhî, "el-İmâme", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 428-445.

M. Akif Aydın

İMÂMEYN

(الإمامين)

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe’nin iki talebesi için kullanılan bir tabir.

Sözlükte “iki imam” anlamına gelen “İmâmeyn” (İmâmân), Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe’nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında kullanılmıştır. Mezhep fıkhının teşekkül ve tedvininde büyük rol oynayan bu iki âlim hocalarıyla birlikte mezhebin imamları olarak anılır. Ancak kaynaklarda “İmam” kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde Ebû Hanîfe kastedilir. Özellikle son dönem kaynaklarında yaygınlık kazanan İmâmeyn veya aynı anlamdaki “Sâhibeyn” kelimelerinin ne zamandan beri kullanıldığı tesbit edilememekle birlikte Ebû Hanîfe ve talebelerine ait ortak bir görüşe atıfta bulunulurken isim tekrarından sakınmak için özel tabirlere yer verildiği bilinmektedir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’a “Şeyhayn”, Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye “Tarafeyn” denmiştir. Müteahhirîn devri âlimleri, fetva konusunda Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin öncelik ve önemini tartışarak bir meselede farklı görüş belirtmeleri veya birinin diğeriyle aynı görüşü paylaşması halinde hangi görüşün tercih edilmesi gerektiği hususunda ölçüler belirlemeye çalışmışlardır (İbn Âbidîn, I, 25-30).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 92; II, 916; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, IV, 557-558; İbn Âbidîn, ʿUḳūdü resmi’l-müftî (Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), I, 25-30; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 248; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 254; Bilmen, Kamus, I, 323; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, I, 57.

Salim Öğüt

İMÂMİYYE

(الإماميّة)

İmâmeti dinin esaslarından kabul eden, bazan Şîa ve İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şiî fırkaların ortak adı.

Mezhepler tarihi kitaplarının bir kısmında Râfıza (Revâfız) adıyla ele alınan İmâmiyye (Eş‘arî, s. 17-31; Bağdâdî, s. 54-72; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 14-26) zaman zaman, imam ilkesini benimseyen bütün Şiî gruplar için olduğu gibi varlığını sürdüren en büyük Şiî grup durumunda bulunan İsnâaşeriyye için de kullanılır. Gaybeti suğrâdan (260-329/873-941) önce yazılmış erken devir Şiî kaynaklarında İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamakta, gaybeti suğrâ sırasında kaleme alınan eserlerde ise on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır (Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90).

Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin zamanında Şîa diye bilinen ve henüz dinî bir fırka oluşturmayıp yalnız siyasî bir görüşü temsil eden grup önce Irak'a yerleşmişti; Irak sakinlerinin çoğu ve özellikle Kûfe halkı Şiî temayülü benimsemiş bulunuyordu. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra siyasî ve dinî mahiyette bir fırka olarak ortaya çıkmaya başlayan Şiî cemaati, Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini iddia eden Keysâniyye, imâmetin kesintiye uğradığına inananlar ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in imâmetini benimseyenler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Sonuncu grup, Zeynelâbidîn'i babasından sonra ilim ve amel bakımından en üstün ve imâmet makamına en lâyık kişi olarak benimsemiş, onun devrinde ileri sürülen diğer imâmet iddialarının geçersiz olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'den gelen nasların da bu hususu teyit ettiğini belirtmiştir (Şeyh Müfîd, el-İrşâd, s. 254). İmâmiyye'nin selefleri denilebilecek olan, fakat İmâmiyye diye anılmayan sonuncu grubun düşüncesi bu yönde oluşmaya başlamıştır.

Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra Şîa içinden bir grup oğlu Zeyd'e nisbetle

Zeydiyye fırkasını teşkil etmiş, diğerleri ise Muhammed el-Bâkır'ın imâmetini benimsemiştir. Bu arada imâmetin Muhammed el-Bâkır'dan Ebû Mansûr el-İclî'ye, ardından

oğlu Hüseyin'e geçtiğini iddia eden Hüseyniyye fırkası aşırı özellikler gösterdiği için mutedil Şîa tarafından kabul edilmemiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın mensupları genellikle "Şîatü Ali" diye bilinmekle birlikte Türâbiyye ve Ca'feriyye adıyla da anılıyordu (Küleynî, s. 80; Keşşî, s. 165). Yine bu devrede Ca'fer es-Sâdık'ın mensupları için Şîa ile eş anlamlı olarak Râfıza isminin kullanılmasına rağmen (Şeyh Müfîd, el-İḫtiṣâṣ, s. 104-105) İmâmiyye adına rastlanmamaktadır. Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından ortaya çıkan Nâvûsiyye, Nâvûs isminde Basralı bir kişinin taraftarı olup Ca'fer'in hayatta bulunduğunu, tekrar meydana çıkıp dünyaya hâkim olacağını iddia ederken Muhtar es-Sekafî'nin askerleri arasında yer alan ve onunla birlikte öldürülen Yahyâ b. Ebû Şümeyt adlı bir kişinin mensupları (Şümeytiyye / Sümeytiyye) imâmetin Muhammed b. Ca'fer'e geçtiğini ileri sürmüştür. Bu esnada imâmetin Ca'fer'in hayatta kalan en büyük oğlu Abdullah el-Eftah'a geçtiğini söyleyen Eftahiyye (Futahiyye) ve liderleri Ammâr b. Mûsâ es-Sâbâtî'ye nisbetle Ammâriyye diye de anılan fırka da Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte imâmetin Mûsâ el-Kâzım'a intikal ettiği dönemde Şîa kelimesi ya tek başına yahut izâfetle kullanılmış olup bu devirde de Ehl-i beyt taraftarları İmâmiyye adıyla anılmamıştır. Mûsâ el-Kâzım'ın ölümü üzerine üç gruba ayrılan mensuplarından, aslen Romalı bir esir olan Zürâre b. A'yen et-Temîmî'ye tâbi olup Zürâriyye (Temîmiyye) diye anılan grubun da dahil olduğu Vâkıfe onun ölmediğini ve bir gün "kāim el-mehdî" olarak döneceğini ileri sürmüştür. Bunlardan "Memtûre" (yağmur yemiş uysal köpek) diye adlandırılanlar onun ölüp ölmediği konusunda tereddüt göstermiş, Kat'iyye grubu ise kesinlikle öldüğünü kabul etmiştir. Bu dönemde de İmâmiyye ismine rastlanmamaktadır. Bunun yanında adı İmâmiyye olmamakla birlikte ilk asırda tedrîcî bir gelişme kaydeden İmâmî Şiî teorisi, II. (VIII.) yüzyıl ortalarında kesin şeklini Hişâm b. Hakem vasıtasıyla almıştır. Hişâm insanların imama ihtiyacı, imamın peygamberin vasîsi olup günahtan korunduğu, fakat peygamberler gibi vahiy almadığı ve nasla tayin edildiği gibi esasları ortaya koymuştur (EI2 [İng.], III, 497). Onun çağdaşı Süleyman b. Akta'a bağlı olan Ya'fûriyye fırkasının da imâmetin gerekliliğini ve imamı tanımayanların Câhiliye üzere öleceklerini

vurguladıkları görülmektedir. II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Ca‘feriyye ve Kat‘iyye gibi isimlerle anılan ve imâmeti Ca‘fer es-Sâdık’tan Mûsâ el-Kâzım’a, ondan da Ali er-Rızâ’ya nakledenler “Şîatü Âli’l-beyt” diye de anılmış, Âl-i beyt’ten de Hüseyin neslinden gelen mâsum imamlar kastedilmiştir.

Diğer taraftan Şîa’nın gaybeti suğrâdan önce yaşayan ricâlinden bir kısmı, daha sonraki Şiî ulemâsı tarafından “imâmî” ve “imâmiyyûn” gibi adlarla anılmıştır. Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Hişâm b. Hakem’in çağdaşlarından İbn Mîsem ve İbnü’t-Temmâr diye tanınan Ali b. İsmâil’in İmâmiyye mezhebi konusunda fikir ortaya koyanların ilki olduğunu belirtir (el-Fihrist, s. 113). Ahmed b. Ali en-Necâşî ise Ali b. Ubeydullah b. Hüseyin b. Ali’den bahsederken onun kendi devrinde Ebû Tâlib ailesinin en âbid ve zâhid kişisi olduğunu, Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ ile yakınlık kurduğunu ve İmâmiyye’ye karıştığını ifade eder (er-Ricâl, s. 80). İbn Dâvûd el-Hillî de Sekkâk diye bilinen Muhammed b. Halîl b. Ca‘fer’in Hişâm b. Hakem’in arkadaşı, öğrencisi ve İmâmî olduğunu kaydeder (a.g.e., s. 310). Hişâm b. Hakem’in ölüm tarihinin 179 (795) olduğu kabul edilirse II. (VIII.) yüzyılın sonları ve III. (IX.) yüzyıl başlarında İmâmiyye diye anılan bir cemaatin mevcut olduğu ortaya çıkar. Fakat büyük ihtimalle Tûsî, Necâşî ve bilhassa onlardan iki asır sonra yaşayan İbn Dâvûd el-Hillî, İbnü’t-Temmâr, Ali b. Ubeydullah ve Sekkâk için kendi devrelerinde kullanılan ve Şiî terimiyle aynı anlama gelen İmâmî kelimesini kullanmış olmalıdırlar. Zira Kummî, Ali er-Rızâ’nın ölümünü müteakip Şîa’nın beş gruba ayrıldığını belirtirken bunların içinde İmâmiyye adını taşıyan bir fırka zikretmemiş, Muhammed el-Cevâd’ın imâmetini benimseyen fırkanın vasiyete ve Hz. Peygamber’den gelen sünnete uyduğunu söyleyerek daha sonra İmâmiyye olarak anılan grubun imâmet silsilesini benimsediğini ifade etmiştir (el-Maḳālât, s. 93). Ali en-Nakī zamanında belirtilen Şiî grubun açıkça İmâmiyye adını almadığı, ancak onun halefi Hasan el-Askerî’nin 260 (874) yılında vefatının ardından oğlu olup olmadığı ve daha sonra imâmetin kime intikal edeceği konusunda ortaya çıkan on dört veya on beş fırkadan birinin İmâmiyye adıyla anıldığı görülmektedir. Kummî bu fırkalar arasında ilkinin, Nevbahtî ise on ikincisinin İmâmiyye olduğunu belirtmektedir. Bu ikisinin bildirdiğine göre yeryüzünde Hasan el-Askerî’den sonra onun neslinden gelen, Allah’ın emriyle kāim olan, seleflerinden intikal eden ilâhî hükümler, farzlar ve sünnetler kendisine tevdi edilmiş, halkın dinî ve dünyevî işlerinde

muhtaç olduğu hidayeti üstlenmiş bir hüccet vardır. Hz. Peygamber'den gelip kendisinden sonra imamlar tarafından belirginleştirilen usul ve âdâb çerçevesinde kıyametin kopmasına kadar bir imamın var olacağını benimseyen bu fırkaya göre, Allah'ın kullarına yönelik emri ve nehyi devam ettiği sürece yeryüzünde sadece iki kişi bile kalsa bunlardan biri mutlaka hüccettir, onlardan biri ölse kalan kişi hüccettir. Bu görüş, sadık imamlardan nakledilen ve İmâmiyye Şîası arasında kabul edilen görüştür. Yeryüzü hüccetten yoksun kalamaz, bir an kalacak olsa üzerindekilerle birlikte ortadan kaybolur. Hasan el-Askerî'nin mutlaka bir oğlunun bulunduğuna ve onun imâmetinin gerçekleştiğine inanan bu fırka onun korkudan dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edip gereken işleri yürüteceğini ileri sürmektedir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90-93). Bu suretle İmâmiyye fırkası ancak gaybeti suğrâ döneminde "el-imâmü'l-kāim, hüccet, sâhibü'z-zamân, doğumu insanlardan gizli, zikri mücmel, imam b. imam" diye tanınan bir imam kabul eden Şiî fırkası olarak bilinmeye başlandı. Daha önce Keysâniyye fırkasında görülen "el-imâmü'l-mehdî" telakkisi de "kāim el-mehdî" şeklinde İmâmiyye'ye intikal etti. On ikinci imamın gaybete girmesi İmâmiyye akaidinin mihverini teşkil etmiştir.

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan Şîa fırkaları içinde silsileyi gaip imamla tamamlayan İmâmiyye'yi gerçek Şiîlik olarak kabul eden Nevbahtî bunların dışında kalan bütün fırkaları reddetmiş (a.g.e., s. 93), er-Red ʿalâ fıraḳi'ş-Şîʿa mâ ḫâla'l-İmâmiyye adlı eserini de bu amaçla kaleme almıştır. Gaybeti suğrânın başlangıcından itibaren ve Hasan el-Askerî'den sonra ortaya çıkan çeşitli gruplar giderek güçlerini kaybetmiş, sadece İmâmiyye Şîası büyük bir gelişme kaydedip varlığını sürdürmüştür. Bu devrede asıl İmâmiyye doktrinine gaybet ve imamların sayısı konuları da ilâve edilerek fırka IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye diye anılmaya başlanmıştır (Şerîf el-Murtazâ, s. 111). Fırka sonraki dönemlerde İmâmiyye adı yanında İsnâaşeriyye, ayrıca fıkıh literatüründe Ca'fer es-Sâdık'a nisbetle Ca'feriyye şeklinde meşhur olmuştur (bk. CA'FERİYYE; İSNÂAŞERİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 93; İbn Şâzan en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1363 hş.; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ, Tahran 1963, s. 76-77, 93, 101-103, 105-106; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 67, 79, 90-93; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 17-31; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, s. 14-28; Küleynî, er-Ravża, Tahran 1381, s. 80; Keşşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 165, 390-391; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 254; a.mlf., el-İḫtiṣâṣ, Tahran 1379, s. 104-105; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 54-72; Şerîf el-Murtazâ, el-Fuṣûlü’l-muḫtâre, Necef 1360, II, 111; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, s. 80; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1961, s. 113; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 162-173; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl, Tahran 1342, s. 310; Nebîle Abdülmün‘im Dâvûd, Neşʾetü’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Bağdad 1968, tür.yer.; Abdullah Feyyâz, Târîḫu’l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 31-85; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, tür.yer.; Etan Kohlberg, “From Imamiyya to Ithnā-Ashariyya”, BSOAS, XXXIX (1976), s. 521-534; W. Madelung, “His͟hām b. al-Hakam”, EI² (İng.), III, 496-497; a.mlf., “Imāma”, a.e., III, 1166-1167.

Mustafa Öz

İMÂMÜ'l-HAREMEYN

(bk. CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn).

İMÂMÜDDİN er-RİYÂZÎ

(إمام الدين الرياضي)

İmâmüddîn b. Lutfillâh b. Ahmed er-Riyâzî el-Herevî (ö. 1145/1732)

Âlim ve mutasavvıf.

1066'da (1656) doğdu; doğum yeri bilinmemektedir. Atalarının Hindistan'a Herat'tan gelmesinden dolayı Herevî nisbesiyle de anılır. Lahor'da büyüdü ve orada okudu. Babası Tez̠kire-i Mühendisîn'in müellifi matematikçi Lutfullah Mühendis el-Lâhûrî, dedesi Tac Mahal'in mimarlarından Nâdirü'l-asr Üstâd Ahmed'dir. Seyyid Hasan, Mevlânâ Şîr Muhammed Benbânî, Şeyh Cîven, Mîr Muhammed Şâfiî, Mîr Rızâ Bihârî gibi hocalardan geleneksel medrese ilimlerini, babasından matematik öğrendi. Genç yaşta tasavvufa yönelerek bir süre Narnollu Seyyid Hüseyin'e ve Lahorlu Şeyh Muhammed'e bağlandı. Daha sonra Mîret'te (Meerut) oturan Seyyid Nûrullah Şüttârî'den Şüttâriyye ve Kādiriyye tarikatlarının erkân ve âdâbını öğrenerek ona intisap etti. Kaynakların çoğuna göre 1145 (1732) yılında vefat etti.

Eserleri. 1. Tez̠kire-i Bâğıstân. Müellifin en önemli çalışması olan eserin beş bölüm (bâğ) ve 338 varaktan meydana geldiği anlaşılan birinci kısmı kaybolmuştur; ikinci kısım yedi bölüm ve 496 varak hacminde olup altıncı bölümle başlamaktadır. Altıncı ve yedinci bölümlerde Kādiriyye, Çiştiyye, Nakşibendiyye, Şüttâriyye ve bir kısım küçük tarikatların önemli şeyhleriyle bazı kadın velîlerin hayat hikâyeleri anlatılır. Sekizinci bölüm mizahî hikâye ve fıkraları içermektedir. Müellif, tanınmış şairlere ayırdığı dokuzuncu bölümde çağdaşı olan veya daha önce yaşayan eski Arap, Türk, İran ve Hint asıllı şairleri ele alır. Onuncu bölüm rüya, rüya tabirleri ve tabircileri hakkındadır. On birinci bölüm astroloji ve astrologlarla, on ikinci bölüm âhiret hayatıyla ilgilidir. Farsça olan kitabın içeriğinden, yazımına 1116 (1704) yılından önce başlandığı ve 1120'den (1708) sonraki bir tarihte bitirildiği anlaşılmaktadır. Eserin bir nüshası Leknev Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nazir Ahmad, XXXI/1 [1957], s. 71). 2.

Ḥâşiye-i Şerḥ-i Ḫulâṣatü'l-ḥisâb. Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb adlı eserine babası tarafından yazılan Arapça şerh için kaleme aldığı hâşiyedir. Bir nüshası India Office Library'dedir (Nr. Ar. Ms., 761). 3. Risâle-i Beyâniyye. Müellifin ders notlarından oluşan belâgata dair eser, Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'in tahta çıkışı münasebetiyle gözden geçirilerek kendisine takdim edilmiştir; bir nüshası Leknev'de Nadwa Library'de kayıtlıdır (a.g.e., XXXI/1 [1957], s. 64). 4. Taṣrîḥ. Astronomi üzerine Bahâeddin Âmilî'nin Teşrîḥu'l-eflâk adlı eserine yazdığı şerhtir (Delhi, ts. [Müctebâî Matbaası]). Bu şerh üzerine ayrıca et-Terşîḥ adıyla bir hâşiye kaleme almıştır.

Riyâzî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinin başlıcaları Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm'ı üzerine yazdığı Şerḥu't-Tehẕîb ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî adlı eserine yazdığı Ḥâşiye-i Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Tercüme-i Manẓûme-i Kidânî, Ḥâşiye-i Şerḥ-i Çaġmînî, Risâle-i Bedîʿiyye, Risâle-i Manẓûmü'n-nücûm, Risâle-i Mirʾâtü'l-Mevâḳıf, Ḥâşiye-i Şerḥ-i Hidâyetü'l-ḥikme, Ḥâşiye-i Şerḥ-i Meṭâliʿ, Risâle-i Mûsiḳī, Mefâtîḥ, Risâle-i Mecmaʿu'l-Baḥreyn, Şerḥ-i Menâẓir-i Öḳlîdis ve Dîvân'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Bindrâban Dâs Hûşgû, Sefîne-i Hûşgû (nşr. Şâh Muhammed Afâurrahman), Patna 1378/1959, s. 191-192; Nazir Ahmad, "'Imamuddin Husain Riadi, the Grandson of Nadirul-'Asr Ustad Ahmad, the Architect of the Taj Mahal, and His Tadhkira-i-Baghistan", IC, XXX/4 (1956), s. 330-350; XXXI/1 (1957), s. 60-87; Hafiz Ghulam Murtaza, "The Works of Imamuddin ar-Riyadi, the Grandson of the Architect of the Taj Mahal", a.e., XXXIV/4 (1960), s. 270-293.

İsmail Hakkı Göksoy

İMÂMÜLHÜDÂ

(bk. SEMERKANDÎ, Ebü’l-Leys).

İMAMZÂDE

(إمام زاده)

İmâmiyye Şîası mensuplarınca imamların oğulları ve torunlarının türbeleri için kullanılan bir terim.

Şîa geleneğinde imamzâde, genel olarak imamların oğulları ve torunlarını ifade etmekle birlikte zaman içinde onların mezarları da bu isimle anılmaya başlanmış, özellikle İran, Pakistan ve Hindistan'da onların türbeleri için kullanılmıştır. Kelime imamların kızlarını ve kız torunlarını da kapsamamaktadır.

İmamların neslinden gelen şahısların Hicaz ve Irak bölgelerinden doğuya göçleri, Emevîler devrine ve bilhassa Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî zamanına rastlamaktadır. Bu dönemde İran'a göç eden imamzâdelerin hicret sebebi daha güvenli bir ortamda yaşamaktı. Bunların ilk yerleşim yerlerinin Kum, Âbe ve Kâşân olması kuvvetle muhtemeldir. Emevîler'in son zamanlarında ve Abbâsîler'in ilk yıllarında Hz. Hasan ve Hüseyin neslinden birçok kişinin İran'a gitmesi, daha çok adı geçen devletlere karşı isyan etmesi yahut isyanlara karışmış olmasından dolayı idi. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesinin ardından başta bu imamın kardeşleri olmak üzere İran'a gidip yerleşen çok sayıdaki imamzâde onun ölümü üzerine çevreye dağıldı. Taberistan'da Zeydî devletlerin kurulduğu III. (IX.) yüzyıl ortalarında pek çok seyyidin İran'a geçip devlet hizmetinde bulunma fırsatı elde ettiği görülür. İran'a giden imamzâdelerin çoğunun burada iyi bir ortam bulmalarına karşı bazıları da kendilerine muhalif bir çevrede yaşamıştır. Ölümlerinden sonra özellikle Necef, Kerbelâ ve Meşhed gibi yerlerde imamların çevresinde gömülenlerin dışında kalan

imamzâdeler bulundukları yerde defnedilmiştir. Bu sebeple İran'ın hemen her yerinde imamzâde diye anılan ve imamların nesline nisbet edilen çok sayıda türbe vardır.

İmamzâdelerde medfun olan kişilerin bir kısmının biyografisi biliniyorsa da

birçoğunun hayatı karmaşık ve meçhuldür. Bu bakımdan türbeleri ziyaret edilen bazı kişilerin gerçekten imamzâde olup olmadığı bilinmemektedir. Mahallî ilgi odağı teşkil eden imamzâdelerden bir kısmının aslında nesep itibariyle imamlarla alâkası bulunmayıp velî zannedilen bir kişinin türbesi olduğu ve halkın buraları imamzâde diye ziyaret ettiği görülür. Nitekim Kazvin'de Şeyh Ahmed el-Gazzâlî'nin türbesi imamzâde olarak ziyaret edilir.

İmamların kabirlerinin ziyaret edilmesi esnasında gösterilen saygının imamzâdelerin ziyaretinde de gösterilmesi Şîa arasında ilk devirlerden itibaren sürdürülen bir gelenektir. Türbelerinin ziyareti müstehap kabul edilmiş ve bunun için bazı ziyaret kuralları da konulmuştur. İmamzâdelerin özel ziyaretnâmeleri de vardır. Bu ziyaretler genellikle yılın her günü yapılabildiği gibi bazı imamzâdeler belirli mevsimlerde ziyaret edilir. Birçok imamzâdede medfun olan kişilerin zatî eşyaları kutsal emanet olarak muhafaza edilmektedir.

Kendilerine hârikulâde olaylar nisbet edilen imamzâdelerin türbeleri İran'daki bazı mescidler gibi bir sığınma yeri olarak da kullanılmıştır. Tahran yakınlarındaki Şah Abdülazîm İmamzâdesi, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyıl başlarında Kaçar idaresinin tasarruflarını protesto edenlerin sığınağı haline gelmiştir. 1891 yılında buraya sığınıp yedi ay kalan Cemâleddîn-i Efgānî daha sonra devlet güçleri tarafından İran dışına sürülmüştür.

Sayıları İran evkaf yetkililerince 1059 olarak tesbit edilen İran'daki imamzâdelerin tamir ve giderlerini karşılamak için çeşitli vakıflar kurulmuştur. Bu vakıfların çoğunun geliri ziyaretçilerin yardım ve bağışlarından sağlanmakta, vakıf yöneticiliği ise kuvvetli bir gelenekle devam etmektedir (ayrıca bk. ATEBÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Muhammed Kummî, Târîẖ-i Ḳum (trc. Hasan b. Ali Kummî, nşr. Seyyid Celâleddin Tahrânî), Tahran 1361, s. 191-193; Şihâbî, Târîẖçe-i Vaḳf der İslâm, Tahran 1324 hş., s. 63, 81-135; J. N. Hollister, The Shi‘a of India, New Delhi 1979, s. 50, 190; A. K. S. Lambton, “Imāmzāda”, EI² (İng.), III, 1169-1170; Dihhudâ, Luġatnâme, V, 139; “İmâmzâde”, DMF, I, 235; “İmâmzâde”, DMT, II, 392-396.

Mustafa Öz

İMAMZÂDE, Muhammed b. Ebû Bekir

(إمام زاده، محمد بن أبي بكر)

Ebü’l-Mehâsin Rüknülislâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şargī el-Buhârî (ö. 573/1177)

Şirʿatü’l-İslâm adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi.

Rebîülevvel 491’de (Şubat 1098) Buhara yakınlarında Semerkant yolu üzerindeki Şarğ köyünde doğdu. Babasının görevinden dolayı İmamzâde lakabıyla anılmış olmalıdır. Doğduğu köyün adının aslında Çarğ olduğu ve Arapça’ya Şarğ şeklinde geçtiği kaydedilmekte (Yâkūt, III, 276), İmamzâde’nin bazı kaynaklarda (Leknevî, s. 161) Semerkant civarındaki Cûğ adlı köye nisbet edilip Cûgī olarak anılmasının yanlış olduğu belirtilmektedir (Özel, s. 53). Semerkandî nisbesiyle anılması da (Taşköprizâde, s. 95) aynı hatadan kaynaklanmış olmalıdır. Kaynaklarda Rükneddin ve Mecdüddin lakaplarıyla da anılan İmamzâde’nin hocaları arasında Ebü’l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Kelâbâzî, Şemsüleimme Ebü’l-Fazl Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî, Mecdüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sürhaketî, Radıyyüddin en-Nîsâbûrî, Hâce Yûsuf el-Hemedânî gibi âlimler sayılmakta, Nîsâbûrî’den hilâfiyat öğrendiği, Hemedânî’den tasavvuf eğitimi aldığı kaydedilmektedir. Taʿlîmü’l-müteʿallim müellifi Burhânülislâm ez-Zernûcî, Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî ve Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî onun yetiştirdiği talebelerden bazılarıdır. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî kendisinden rivayette bulunmuştur. İmamzâde’nin Buhara’da müftülük ve vâizlik yaptığı, geniş bir mâlumata sahip edip, şair, hayır sahibi, müttaki bir zat olduğu belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Şirʿatü’l-İslâm ilâ dâri’s-selâm. Bir ilmihal ve ahlâk kitabı olup ibadetler yanında gündelik hayata dair birçok konudaki sünnet ve âdâb hakkında bilgi verilmektedir. Diğer ilmihallerden farklı olarak ibadetlerle

ilgili farz, vâcip vb. fıkhî hükümlere temas edilmeyen Şirᶜatü'l-İslâm Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet görmüş, çeşitli şerh ve tercümeleri yapılmıştır. Hanîf İbrâhim Efendi, kapsadığı konular bakımından önemli olmakla birlikte çok sayıda münker hadisle asılsız haberin yer aldığı söylenen (Leknevî, s. 161) bu kitaptaki hadislerin kaynaklarını ve sıhhat derecelerini Ġāyetü'l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i Şirᶜati'l-İslâm adlı eserinde tesbit etmiştir (yazmaları için bk. DİA, XVI, 40). Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan eser Seyyid Alizâde'nin şerhiyle birlikte basılmıştır. Şerhleri. a) Yahyâ Halîfe diye bilinen Yahyâ b. Bahşî (ö. 840/1436), Şerḥu Şirᶜati'l-İslâm (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2440, 2441; İÜ Ktp., AY, nr. 1108; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1481; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2664, Ayasofya, nr. 1881, Şehid Ali Paşa, nr. 1488, Süleymaniye, nr. 856). b) Seyyid Alizâde diye de anılan Ya'kūb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî, Mefâtîḥu'l-cinân ve meṣâbîḥu'l-cenân (Şerḥu Şirᶜati'l-İslâm, İstanbul 1299, 1306, 1317, 1326; Şir'atü'l-İslâm Şerhi, trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1977; Şir'atü'l-İslâm Tercümesi [Seyyid Alizâde şerhi], trc. A. Faruk Meyan, İstanbul 1979). c) Kurt Mehmed Efendi, Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 505; TSMK, Medine'den Gelen Kitaplar, nr. 390; Brockelmann, GAL, I, 464; Suppl., I, 643). Tercümeleri. a) Ravzatü'l-İslâm fî tercümeti Şir'ati'l-İslâm. Âbidî mahlaslı Bahri Efendi adlı bir şair tarafından 917'de (1511) yapılan manzum tercüme olup çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 2193, 7158; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 667; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1557; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2059; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 8737; ayrıca bk. Kayaalp, s. 45). b) Tercüme-i Şir'atü'l-İslâm. Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bîgāvî'nin yaptığı tercümedir (Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 270; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 387; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 232). c) Şir'atü'l-İslâm Tercümesi. İmam Mustafa (Mustafa Dede) tarafından 1018'de (1609) tamamlanan manzum bir tercümedir (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 270; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1875). Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed b. İbrâhim adlı bir kişinin manzum tercümesine ait yazmanın Yahyâ Efendi Kütüphanesi'nde bulunduğunu söyler (Osmanlı Müellifleri, II, 54). d) Şir'atü'l-İslâm: Müslümanın Görgü Kitabı (trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1978). 2. ᶜUḳūdü'l-ᶜaḳāʾid fî fünûni'l-fevâʾid (fî uṣûli'd-dîn / fî ᶜilmi'l-kelâm). Manzum bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 640, vr. 62-95; Reîsülküttâb Mustafa Efendi,

nr. 1176, vr. 97-139; Fâtih, nr. 3133). 3. Şürûṭü'ṣ-ṣalât (Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 849, vr. 54b-63a). Brockelmann'ın

ʿUḳūdün manẓûme min süneni Seyyidi'l-mürselîn adıyla zikrettiği eser (GAL Suppl., I, 643) ayrı bir kitap olmayıp Şirʿatü'l-İslâm'ın başında müellifin eserini nitelemek için kullandığı bir ifadedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, II, 261-262; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 276-277; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 103-104; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, Bağdad 1962, s. 60; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1961, s. 95; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1044, 1156; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 161; Osmanlı Müellifleri, I, 146, 199; II, 54; Brockelmann, GAL, I, 464; Suppl., I, 642-643; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 98; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 116; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 113-114; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 53-54; İsa Kayaalp, "Âbidî ve Ravzatü'l-İslâm'ı Hakkında", Hizmet, sy. 8, İstanbul 1997, s. 45-47; Cemil Akpınar, "Hanîf İbrâhim Efendi", DİA, XVI, 40.

Recep Cici

İMAMZÂDE ABDÜLAZİM

(bk. ŞAH ABDÜLAZİM).

İMAMZÂDE ESAD EFENDİ

(ö. 1851)

Osmanlı âlimi, kazasker.

İstanbul'da doğduğu belirtilirse de doğum tarihi, çocukluğu ve öğrenimi hakkında bilgi verilmemektedir. Zeyrek Camii imamlarından Abdullah isimli Konyalı bir zatın oğlu olup babasına nisbetle "İmamzâde" lakabıyla şöhret bulmuştur. Bazı kaynaklarda babasının adı Ahmed diye geçer (Ebül'ulâ Mardin, II-III, 155). Bir müddet dersiâm ve müderris olarak görev yapan Mehmed Esad Efendi Ramazan 1232'de (Temmuz 1817) Kudüs, Rebîülâhir 1239'da (Aralık 1823) Mısır, 1243'te (1827) Medine, 1245'te (1829) Halep kadılıklarına getirildi ve aynı yıl Mekke kadılığı pâyesi aldı. Daha sonra evkaf müfettişliği yaptı; bu sırada İstanbul kadılığı pâyesi aldı.

Esad Efendi, 1254'te (1838) kurulması kararlaştırılan rüşdiye mektepleri hakkındaki bazı düşüncelerini 1255 yılı Muharrem ayı başlarında (Mart 1839 ortaları) hükümete bir lâyiha şeklinde sundu. Lâyihada ortaya konulan görüşler dikkate alınarak sıbyan mektebini bitirenlerin devam edeceği Mektebi Ulûm-i Edebiyye ve Mektebi Maârif-i Adliyye adıyla iki mektep kuruldu. Esad Efendi, Anadolu kazaskerliği pâyesiyle bu mekteplerin nezâretine tayin edildi. 1256 (1840) yılında Rumeli kazaskerliği pâyesi aldı. Zilkade 1265'te (Ekim 1849) Nezâret-i Mekâtib müdürlüğüne getirildi ve Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyesi oldu. Esad Efendi 3 Cemâziyevvel 1267'de (7 Mart 1851) vefat etti. Kabri Süleymaniye Türbesi civarındadır. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 1276 (1859) olarak gösterilirse de (Osmanlı Müellifleri, I, 244) mezar taşındaki kitâbede yukarıdaki tarih kayıtlıdır.

Doğru sözlü ve sözünü sakınmayan bir kişi olduğu kaydedilen Esad Efendi'nin padişah nezdinde de itibar gördüğü anlaşılmaktadır. 1226-1240 (1811-1825) yıllarında muhatap ve 1241-1251 (1826-1835) yıllarında mukarrir olarak huzur derslerine katılmıştır. Halvetiyye tarikatının Yiğitbaşı şubesine mensup olan Esad Efendi, yeniçeriliğin kaldırılması esnasında ulemâdan diğer zevat gibi padişahın yanında yer almıştır. Oğlu Mehmed

Mesud Efendi Yenişehir ve Filibe kadılığı yapmıştır.

Eserleri. 1. Dürr-i Yektâ. Hanefî fıkhında sahih kabul edilen görüşlerden derlenerek kaleme alınan Türkçe bir ilmihal olup çeşitli baskıları yapılmıştır (meselâ İstanbul 1243, 1256, 1260, 1284, 1288, 1294, 1306, 1308, 1318, 1328, 1339). Rüşdiye mekteplerinde ders kitabı olarak okutulan eser, sonradan üzerinde bazı düzeltmeler yapılarak Musahhah Dürr-i Yektâ adıyla da basılmıştır (İstanbul 1313, 1316, 1318, 1321, 1329). 2. Dürr-i Yektâ Şerhi. Bizzat müellifin kendi eserine yazdığı şerhtir. Çok sayıda baskısı bulunan eser (meselâ İstanbul 1267, 1282, 1293, 1306, 1309, 1311, 1314, 1315, 1322), A. Reşit Avanoğlu ve A. Faruk Meyan tarafından Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (Dürr-i Yektâ Şerhi: Dinde Seçme İnciler, İstanbul 1971, 1975). 3. Şerhu's-Sirâciyye fi'l-ferâiz. Secâvendî'nin ferâize dair eserinin Türkçe şerhidir. Bahr-i fâiz fî ilmi'l-ferâiz veya Cerîdetü'l-ferâiz adlarıyla da anılan şerhin 1249'da (1833) tamamlandığı anlaşılmaktadır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 319, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 259; İÜ Ktp., TY, nr. 1241, 2133). 4. Feth-i Kostantıniyye (Letüftehanne'l-Kostantıniyye Hadisinin Şerhi). Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılan, İstanbul'da medfun ashâb-ı kirâmın kabir yerlerine dair çalışmalar vesilesiyle padişaha takdim edilmek üzere kaleme alınmıştır. Eserde fetihle ilgili hadis açıklanır ve Emevîler ile Abbâsîler döneminde İstanbul'u almak için gerçekleştirilen seferler

hakkında kısaca bilgi verilir. Daha sonra İstanbul'un Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethi, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin yerinin bulunması ve ashaptan İstanbul'da medfun olan diğer zevatın mezar yerleri hakkındaki mâlumat özetlenir (İstanbul 1273, 1285).

Esad Efendi'nin Bakara sûresinin 212. âyetinin Türkçe tefsiri (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2649, vr. 30-33) ve Mülteḳa'l-ebḥur'da süt akrabalığı konusundaki istisnaları açıklamak için kaleme aldığı iki risâlesinden başka (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 319, vr. 112-113, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 259, vr. 110-111; İÜ Ktp., TY, nr. 2133, vr. 229-231) Tenḳīdü İmâmzâde Esʿad: Risâle fî telḫîṣi'l-maʿnâ ve taṣḥîḥi'l-iʿrâb, Risâle fi'l-ebvâb, Risâle fî tefrîḳı'l-ḳażiyye ve't-taṣdîḳ, Risâle fi'l-ḥisâb, Risâle fî vażʿi'l-ḳadem ve refʿihâ fi's-sücûd (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr.

197, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 768; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4457), Es'ile ve ecvibe adlı risâleleriyle mantık ilmi ve Arap gramerine ilişkin temel bilgiler için hazırladığı tablonun Mecmûʿatü'r-resâʾil adı altında tıpkıbasımı yapılmıştır (bk. bibl.). Ayrıca hat sanatıyla meşgul olduğu anlaşılan Esad Efendi'nin bizzat kendi el yazısıyla bir meşk murakkaı da mevcuttur (Murakkaât, MÜİF Ktp., Genel, nr. 593). Güzelhisârî'nin Hilyetü'n-nâcî adlı eseri bazı müellifler tarafından, muhtemelen baskıya esas alınan nüshanın başına yazdığı takrizden dolayı Esad Efendi'ye nisbet edilmiştir (Osmanlı Müellifleri, I, 244; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 372; Kehhâle, IX, 49).

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûʿatü'r-resâʾil [baskı yeri ve tarihi yok], MÜİF Ktp., Arapgirli, nr. 582; Sicill-i Osmânî, I, 341; Osmanlı Müellifleri, I, 244; Türkiye Maarif Tarihi, II, 386-406; Îżâḥu'l-meknûn, I, 455; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 372; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1951, I, 112; a.e. (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 155-156; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 49.

Recep Cici

İMAN

(الإيمان)

İnanmak, din adına tebliğ ettiği konularda peygamberi doğrulamak anlamında bir terim.

Sözlükte "güven içinde bulunmak, korkusuz olmak" anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen îmân "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" demektir. "Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek" mânasındaki akd kökünden türeyen i'tikād da "iman" karşılığında kullanılır. Terim olarak iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır. Bu inanca sahip bulunan kimseye mü'min, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de müslim denir. Ayrıca Türkçe'de müslim kelimesinin Farsça kurala göre çoğulu olan müslüman da (müslimân) bu anlamda kullanılmaktadır.

İbrânîce'de iman emunah kelimesiyle karşılanır. Bunun türevleri Ahd-i Atîk'te Tanrı'ya imanı (Tekvîn, 15/6; Tesniye, 32/4) ve insanlara güvenmeyi (Eyub, 4/18) ifade eder. Ahd-i Atîk'te her şeyi bilen, gören, mutlak güç sahibi, eşi ve benzeri olmayan (Eyub, 28/23-24; 42/2; İşaya, 40/6-8) Tanrı'yı gönülden sevmek (Tesniye, 6/4-5), sadece O'na itaat etmek (Çıkış, 20/3; Tesniye, 13/2) emredilmiş ve O'nun mesajını tebliğ eden peygamberlere uyulması istenmiştir (Tesniye, 18/15-22). Yahudilik'te iman esaslarına ilişkin ilk çalışma Philon (ö. 40) tarafından yapılmıştır. Hz. Mûsâ'nın öğrettiği kabul edilen beş maddelik âmentü derlemesinden sonra da ilk ciddi çalışmayı Saadiah Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî) ve Toledolu Abraham b. David gerçekleştirmiş, son dönemde reformist yahudilerin farklı âmentüsü dışında zamanımızdaki Ortodoks yahudilerin kabul ettiği on üç maddelik âmentüyü de Mûsâ b. Meymûn belirlemiştir. Hıristiyan geleneğinde "emunah"ın çevirisi olan Grekçe pistis kelimesinin yanı sıra yakın anlamlardaki Latince fides, confessio ve dogma kelimeleri de kullanılmıştır. Hıristiyanlığa göre iman, "ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak takdim edilen öğretileri (dogma) kabul

etmek” şeklinde tanımlanabilir. Saint Augustin, imanın mahiyetini “içinde tasdik bulunduran düşünce” şeklinde ifade eder. Saint Thomas’a göre ise imanın objesi hakikattir, hakikati kavrayıp kabul etmekle oluşan iman zihnî bir eylem olup insanın iradesiyle gerçekleşir. Hıristiyanlık’ta iman esaslarıyla ilgili en eski çalışmayı “havârilerin inanç esasları” teşkil etmiş, sonradan ilk dört ekümenik konsilde belirlenen ve özünü baba (Tanrı), oğul (Tanrı) ve Rûhulkudüs’ten müteşekkil teslîs inancının oluşturduğu on iki maddelik “İznik-İstanbul iman esasları” Roma Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerince kabul görmüş, ancak Protestanlar daha sonra inanç esaslarıyla ilgili olarak yalnızca kendilerini bağlayan çeşitli kararlar almışlardır (bk. ÂMENTÜ; HIRİSTİYANLIK; YAHUDİLİK).

Kur’ân-ı Kerîm’de iman kavramı 800’den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitelemek için “doğru söylemek” anlamındaki sıdk kökünün, ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için “şüpheden uzak olarak bilmek” mânasında yakn (yakīn) kökünün türevleri (el-Bakara 2/4; el-Mâide 5/50) ve “huzur bulmak, güven duymak” anlamındaki itmi’nân kavramı kullanılır (el-Bakara 2/260; er-Ra‘d 13/28). İbnü’l-Cevzî “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel” şeklinde tanımladığı imanın Kur’an’da beş mânada kullanıldığını kaydeder: Tasdik, sadece dilin ikrarı, tevhid, peygamberi onaylama, namaz.

Kur’an’da Allah’a, peygamberlerine ve âhiret gününe inananların, sâlih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği (el-Bakara 2/2-5) ve insanların bu konularda irade hürriyetine sahip kılındıkları (el-Kehf 18/29) anlatılır. İman kalbe atfedilen bir eylem

olmakla birlikte (el-Hucurât 49/14; el-Mücâdile 58/22) cennet ehlini iman ve sâlih amel sahiplerinin teşkil edeceği belirtilerek (el-Bakara 2/82) imanla ilâhî emirlere uymak arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekilir. Yine Kur’an’da müminlerin Allah’tan başka bir tanrıya tapmamak, O’nun haram kıldığı cana kıymamak ve zina etmemek gibi yasaklara uydukları (el-Furkān 25/68), oruç tutmak, namaz kılmak, iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek gibi buyrukları yerine getirdikleri (et-Tevbe 9/112) belirtilir; böylece iradeye dayalı imanın ilâhî rızâya uygun amellerle tamamlanmasının gerekliliğine işaret edilir. Gerçek müminler Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, âyetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız

rablerine güvenen, namazlarını kılan ve servetlerinden Allah yolunda harcayan kimseler olarak nitelendirilir (el-Enfâl 8/2-4).

İman konusu hadis kaynaklarında çok geniş bir şekilde yer almıştır. Kütüb-i Sitte'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'de, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ ve Nesâî'nin es-Sünen'in de "Îmân" adıyla müstakil birer bölüm açılmış, Ṣaḥîḥ-i Müslim'de 200 sayfaya yakın bir hacim tutan 380 hadis rivayet edilmiştir. Hadis kaynaklarında ayrıca çeşitli başlıklar altında kaydedilen birçok rivayet de iman konusunu ilgilendirmektedir. Bu hadisler imanın esasları, alâmetleri, amelle münasebeti ve müminin vasıfları gibi hususları açıklamaktadır.

İman, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. İlâhî mesajın ana gayesi insanları "gerçek müminler" (el-Enfâl 8/2-4, 74) seviyesine çıkarmaktır. Ancak İslâm âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir, çünkü âyet ve hadislerde iman dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlanmıştır (el-Mâide 5/41; en-Nahl 16/106; el-Hucurât 49/14; Müslim, "Îmân", 41). Tasdikin mahiyeti de haberin ve haber verenin doğruluğunu kabul etmektir. Neye, nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru da önemli olmakla birlikte bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi gerekmektedir. Tasdikin bir mantık terimi olarak "zihnin bir hükme varması" şeklinde tanımlandığı dikkate alınırsa onun mantıkî anlamıyla dindeki imanı karşılamakta yeterli olmadığı görülür. Mantıkta dış dünya ile ilgili önermeleri doğrulamak bir tasdikse de iman değildir. Çünkü imanın gayb, ahlâk, derunî, ferdî ve içtimaî hayatla ilgili boyutları vardır. İmanın terim anlamı ise dinî mânadaki tasdike açıklık kazandırmaktadır (Teftâzânî, s. 189).

İmanın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu ileri süren Cehmiyye ve Neccâriyye'yi Mâtürîdî ve Muʿtezilî kelâmcıları eleştirmiştir. Onlara göre mârifetin karşıtı cehalet, imanın karşıtı inkârdır (küfür). İmanın mârifetten ibaret olması halinde her cahilin kâfir, her ârifin de mümin olması gerekir. Ayrıca imanda gayb unsuru esastır. Bilgi ise iman edilecek hususların

mahiyetini kapsamaktan uzaktır. İmanın mahiyetiyle ilgili diğer bir görüş de onu sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye'ye aittir. Onlara göre Hz. Peygamber'in kelime-i tevhîdi söylemeyi iman için yeterli görmesi (Buhârî, "Cihâd", 102) bu kanaatin delilini oluşturur. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcıları bunu, gerçekte iman etmedikleri halde Allah'a ve âhiret gününe inandıklarını söyleyen münafıkların mümin olmadığını açıklayan âyetlere (meselâ el-Bakara 2/28) aykırı bulmuşlardır. Bazı Sünnî âlimlerine göre ikrar kalbin tasdikine delâlet etmesi açısından iman olarak isimlendirilebilir, ayrıca ikrar dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi için de gereklidir.

İslâm âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğü açısından imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunda ihtilâf yoktur. Ancak Hâricî, Mu'tezilî ve Şiî kelâmcıları ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Bu âlimler, hangi itaatin imandan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de genel olarak Hâricîler büyük günah işleyen ve ilâhî emirlerden birini terkedenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ile Şîa, büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade eder. Sünnîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'de "iman edenler ve sâlih amel işleyenler" diye sıkça tekrarlanan âyetler, imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini hissettirmekle birlikte bu ilişkinin atıf edatıyla kurulması ve gramer açısından atıf terkibinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde amel olmaksızın imanın teşekkül etmesi mümkündür. Mâtürîdî, "ey iman edenler" hitabıyla başlayan bazı âyetlerde (en-Nisâ 4/59; et-Tevbe 9/38; el-Hadîd 57/28) amel bakımından eksiklik içinde olan müminlerin uyarıldığına ve amellerinin eksikliğine rağmen onlardan mümin diye bahsedildiğine dikkat çeker (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 379). Her amelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazın kısaltılması, orucun kazâya bırakılabilmesi de amelin imandan ayrı bir unsur olduğunun delilleri arasında zikredilir.

İmanamel ilişkisine dair ileri sürülen deliller farklı görünmekle birlikte bunların yine de birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira dinin temel hükümlerine iman edilmesi hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir. İslâm dini imanın hayata yansımasını ister.

İmanın amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir konuma getirdiği, amelin de imanı kuvvetlendirdiği, bu açıdan aralarında olumlu ve olumsuz etkileşimlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Sünnî âlimlerin fikirlerini, ameli gereksiz bulan ve sadece tasdikten ibaret sayan bir iman anlayışı olarak görmek doğru olmaz. Bu anlayışı, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Hâricî ve Mu‘tezilî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imanın varlığı devam ettiği sürece ferdin mümin kaldığını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirmek gerekir (ayrıca bk. AMEL).

Bu çerçevede tartışılan konulardan biri de imanın artması veya eksilmesi meselesidir. İmanı sadece kalbin tasdiki, sadece dilin ikrarı veya kalbin tasdikiyle beraber dilin ikrarı şeklinde tanımlayanlar imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini ileri sürerken ameli imandan bir cüz sayanlar onun artıp eksilebileceğini düşünürler. İbn Hazm’ın yanı sıra Selef âlimleri imanın artıp eksilebileceği görüşünü benimsemiş, yukarıda zikredilen âyetleri de zâhirî mânada anlamışlardır. Mâtürîdîler’le Eş‘arîler’in çoğunluğu imanın artıp eksilmesini mümkün görmemiştir. Zira imanın artması ancak küfrün noksanlaşması, eksilmesi de küfrün artması ile mümkün olabilir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî imanda artma ve eksilmeden bahsedilemeyeceğini, ancak sâlih amellerle kalpte meydana gelen nur ve aydınlığın artabileceğini, mâsiyetlerle de bu nurun azalabileceğini söyler. Ona göre, “Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar.

Halbuki inkârcılar hoşlanmasa da Allah nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez” (et-Tevbe 9/32) meâlindeki âyet bunun delilini oluşturur. İmandaki artıştan bahseden bazı âyetler ise (el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124; el-Feth 48/4) imanın kuvvetiyle te’vil edilmiş, imanın tasdik yönünden değil kemal ve kuvvet itibariyle üstün olabileceği şeklinde anlaşılmıştır (Ali el-Kārî, s. 79; Abdüllatif el-Harpûtî, s. 258).

“İnşallah müminim” demenin câiz olup olmayacağını konu edinen istisna meselesi de imanın mahiyeti açısından tartışılmış, Mâtürîdîler, iman lafzı dinde kesinlik ifade ettiği için istisnanın söz konusu olamayacağı (Mâtürîdî, s. 388-389), Eş‘arîler ise imanın hakikatiyle değil kemal ve âkıbetiyle ilgili olarak istisnanın mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir (bk. İSTİSNA).

Hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem hadislerde kullanılan “iman” ile “islâm”ın birbirinden farklı kavramlar olup olmadığı hususu da ele alınan konulardan birini teşkil eder. Mu‘tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Ebû Tâlib el-Mekkî ve İbn Hazm gibi âlimler, kelimelerin terim anlamlarını göz önünde bulundurarak bunların aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş, Eş‘arî kelâmcıları ise sözlük mânalarından hareketle aralarında fark gözetmeyi tercih etmişlerdir (Eş‘arî, el-İbâne, s. 26; Mâtürîdî, s. 398).

Bir insanın mümin olması kelime-i şehâdetin muhtevasına inanmasıyla gerçekleşir. Kişi bununla Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği iman esaslarını da kabul etmiş olur. Kelâm literatüründe iman esasları “Allah’a, Peygamber’e ve âhiret gününe iman” şeklinde önce üç (usûl-i selâse), ardından kelime-i şehâdette belirtildiği gibi Allah’a ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine iman olarak iki ve nihayet Allah’a iman şeklinde (aslü’l-usûl) tek bir esasta özetlenmiştir. Kur’an’da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan iman esasları sadece yaygınlık kazanan altı unsurdan ibaret değildir. Dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan itikadî, amelî ve ahlâkî bütün hükümlere inanmak, bunların farz, helâl veya haram olduğunu tasdik etmek de mümin olmanın şartıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “emn”, “yḳn” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “emn”, “ʿaḳd”, “yḳn” md.leri; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, “Îmân” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “emn” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne (trc. M. F. Abdülbâkī), Kahire 1353/1934, s. 72-73; Müsned, I, 21; II, 358, 397; Buhârî, “Îmân”, 9, 33, 37, “Tevḥîd”, 33, “Cihâd”, 102, “Eşribe”, 1, “Edeb”, 29; Müslim, “Îmân”, 1, 22, 40, 41, 60, 82; Tirmizî, “Îmân”, 9; Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 75; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 26; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 348, 375, 378-381, 388-389, 398; Bâkıllânî, el-İnsâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 89-90, 236-237; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 707-709; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 191; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr.

İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 226; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), s. 798, 805-809; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 145-146; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Muhammed ez-Zübeydî), Beyrut 1414/1993, s. 32-35; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 189; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, III, 248, 255; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1323, s. 79-80; Abdüllatif el-Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 258; The Mishnah (trc. H. Danby), Oxford 1992, Nezikin, Aboth 1/17; C. H. Pickar, "Faith", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, V, 792-796; P. K. Meagher, "Faith", a.e., V, 798-804; Israel Abrahams - Jacob Haberman, "Belief", EJd., IV, 429-436; George A. Grierson, "Bhakti-Marga", ERE, II, 539-551.

Mustafa Sinanoğlu

DİN PSİKOLOJİSİ.

Psikoloji, imana veya daha özel olarak Tanrı'nın varlığına dair bilgiyi psikolojik bir bilgi olarak değerlendirir; diğer bir ifadeyle din psikolojisi dinî bir inanca sahip kişiyi psikolojik bakımdan anlamayı hedefler. Her dinî inanma, "Allah vardır / yoktur" veya, "Kur'an Allah kelâmıdır / değildir" gibi olumlu yahut olumsuz bir önermeyi içerir. Fakat felsefenin aksine empirik bir disiplin olan din psikolojisi, ilâhî gerçekliği kanıtlamak veya reddetmek gibi bir görev üstlenmez; onun alanı, bilme eylemini gerçekleştiren kişiyi bağlayan kognitif bir olgu olarak gördüğü imandır. Bu bakımdan imanı, "ferdin kendisini inanmaya çağıran dinî davete verdiği olumlu bir derunî cevap" şeklinde tanımlamak mümkündür.

İlke olarak iman bilgisinin mantıkî doğruluğu sorgulanamaz. Çünkü bu, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp derunî ve sübjektif bir bilgi, bir duygu veya keşiftir. Şu halde acı duyduğunu söyleyen kişinin bu ifadesi nasıl reddedilemiyorsa Tanrı'nın varlığını hissettiğini söyleyen kişinin bu beyanı da objektif olarak yalanlanamaz (Watts - Williams, s. 47). Bu noktadan hareketle denilebilir ki dinî bilginin (iman), duyularla idrak ettiğimiz tabii dünyayı bilmek gibi somut bir veri ortaya koymasını beklemek yahut Tanrı'yı bu şekilde bilmemiz gerektiğini düşünmek pozitivist anlayıştan kaynaklanan bir yanılgıdır. Dinin gözü kapalı bir

imandan veya saçma hurafelerden ibaret olduğu kanaati böyle bir yanılgının sonucudur (a.g.e., s. 151). İmanın dile getirilmesine dair sözler, bilimsel yargılar gibi tahkike veya deneysel tekrara elverişli değildir. Bundan dolayı din psikolojisi sadece ferdin ve cemaatin dinî davranışlarını tasvir ve tahlil eder; gerçek ve sahte dindar gibi bir ayırım yapmaz (Vergote, s. 25). Bununla birlikte bilhassa din konularında tarafsız kalmak bilimde olduğundan daha güçtür. Nitekim William James'in din psikolojisinde dinî tecrübeyi duygular üzerine oturtma çabası gibi bunun tam karşısında yer alan Sigmund Freud'ün sübjektif şuura aşırı güvensizliği de kendi kültürel ortamlarından kaynaklanmaktadır (a.g.e., s. 26-27). İslâm dünyasında İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'deki Tanrı inancı ve diğer iman konularına yönelttiği eleştirilerin onun içinde yetiştiği kültürel şartlardan ileri geldiği söylenir. İbn Teymiyye de filozofların ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah inancı hakkındaki görüşleriyle içinde yetiştikleri kültür arasında ilişki kurmaktadır. Freud'ün, dinin amelî boyutunu açıklarken aslî günah inancını dinî davranışların merkezine koyması, din psikolojisi tahlillerinde kültürel ortam etkisine ilginç bir örnektir. Tabiatı gereği imanın pozitif bilimin belirlediği anlamda bir objektif kesinlik arzetmesi gerekmemektedir. Bununla birlikte objektif kesinlik arayışı da psikolojik bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Çünkü insan inandığı şeyin objektif bir gerçeklik olduğunu hissetme ihtiyacı duyar. "O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz" (Fussılet 41/53) meâlindeki âyetin işaret ettiği gibi iman, bizim aklî (zâhirî) ve hissî (bâtınî) algılarımızın karşılıklı etkileşiminden doğar. Bunlardan birinin tek başına ifade edeceği anlam sınırlı olacaktır. Böyle bir tek yönlülüğe itibar etmek, insan bedeninin işleyişini sadece fizyolojik bir mekanizmadan ibaret gören, bu mekanizmaya aynı zamanda psikolojik süreçlerin de tesir ettiğini göz ardı eden eksik bir tabâbet anlayışına benzer. Dolayısıyla iman, insanın yalnız bir melekesinin değil - biri diğerinden daha etkili olsa da-birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur'an'da imanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmektedir

(meselâ bk. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/5; el-Hucurât 49/7; el-Gāşiye 88/17-20).

İmandan nihaî noktadaki kasıt Tanrı'nın varlığına olan inançtır. Çünkü vahiy, peygamberlik, âhiret gibi diğer iman konuları temelde Tanrı inancına dayanır. Bu sebeple İslâmî literatürde Allah'a iman "aslü'l-usûl" sayılmıştır. İnsanlığın kolektif şuurunda böyle bir Tanrı inancının var olduğu tarihen sabittir. Din psikolojisi, Tanrı inancının psikolojik kaynağı ile ilgilenmesi yanında daha ağırlıklı olarak inanmanın insanın ruhsal gelişimine tesiri ve ibadetin bu çerçevedeki yeri gibi konuları ele almaktadır. Esasen ibadet ve âyinler, en azından dindar kişinin duygu ve eğilimlerinde Tanrı'ya imanın hâkim olduğuna işaret etmektedir. Din psikolojisi, günümüzde giderek artan bir yoğunlukta "din ve ruh sağlığı" başlığı altında inancın ruh dünyamıza yaptığı katkıları da incelemektedir. Bu katkının genellikle pozitif olduğu ve hayatı anlamlandırdığı belirtilmektedir (Handbook of Religion, s. 37). Bu yönde düşünen psikologların çağdaş önderi konumunda olan Carl Gustav Jung, nevrozu, "hayatın kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlayamayan insanın mâruz kaldığı bir hastalık" şeklinde açıklamakta ve inanca insanı bu rahatsızlıktan koruyan bir rol tanımaktadır (bk. Modern Man in Search of a Soul, s. 260, 264). Hem bir teorisyen hem de ruh hekimi olan Jung kendi klinik tecrübelerini şu meşhur cümlesiyle özetler: "Hayatının ikinci devresini yaşayan otuz beş yaş üzerindeki bütün hastalarımın rahatsızlıklarının temel sebebi hayatı dinî bir perspektifle yorumlamamalarıydı." Buna göre iman etmekle kişi, hem kendi varlığı hem de bütün var oluşla ilgili olarak hayatın, dünyada çekilen sıkıntıların ve ölümün anlamı, insanın evrendeki yeri gibi temel sorulara cevaplar bulur. Bu cevaplar insanın varlığa kutsallık atfetmesini ve iman, teslimiyet, ibadet gibi dinî tutumlarıyla kendisinin de bu kutsala ait olduğu hissini yaşamasını sağlar.

İnancın insanın ruhsal yönüne yaptığı bu olumlu etki üzerinde yoğunlaşan psikolojik yaklaşım imanın anlamını pragmatik sonuçlarda arama çabasını doğurmuştur. Bunun en uç örneği, âhirete inanmak gerektiğine dair ileri sürülen ve "bahse girişme" diye anılan kanıttır. İslâm dünyasında ilk defa Hz. Ali'nin bir inançsızla tartışması sırasında kullandığı belirtilen, daha sonra muhtemelen Gazzâlî'nin düşünceleri arasında Batı'ya geçip Pascal tarafından da tekrar edilen (Ülken, s. 325, 328-329) bu kanıta göre âhirete iman eden kişi eğer inancında hata etmişse hiçbir şey kaybetmeyecek, fakat inanmayan kişi yanılmışsa çok şeyden mahrum olacaktır. Pragmatik anlayışa göre inanmalıyız, çünkü inanmak hayata anlam kazandırır,

dolayısıyla da bizim için yararlıdır. Bu yaklaşım, bizim varlığı yorumlamamıza felsefî bir temel oluşturamayacağı gerekçesiyle tenkit edilmiştir (Selbie, s. 118). Jung ise dinî imajların ve Tanrı inancının insan ruhunun derinliklerinde sanki kâğıt üzerine tabedilmiş yazı gibi var olduğunu, dolayısıyla inancın bir ruhsal gereklilik arzettiğini savunarak imana ontolojik bir temel göstermiştir (Psychology and Alchemy, XII, 15). Ancak dini bir psikolojizme indirgediği ve insan aklını devreden çıkardığı ileri sürülerek bu anlayış da eleştirilmiş (Wulff, s. 434), buna karşılık insan ruhunun derinliklerinde dine yer bulduğu düşüncesiyle birçok din taraftarınca da takdir edilmiştir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmek, aynı zamanda inancın gerektirdiklerini yerine getirmeye (ibadet) hazır olmak anlamına gelir. İbadet psikolojik açıdan önemlidir, çünkü inanç kendisini destekleyici bir unsura her zaman muhtaçtır. İbadetler inancı yaşatan, onu sürekli yenileyen bir görev üstlenir; inanılan şeye bağlılığı sürekli hatırlatır. İman bir taraftan sorular, şüpheler ve aykırı eylemlerin sarstığı, diğer taraftan amellerin teyit ettiği bir eğitimdir. İnsan Allah'a iman için programlanmış bir makine değil, ruh dünyasında birbiriyle çatışan iyi ve kötü kuvveler barındıran aklî ve duygusal bir varlıktır. İman bu çatışmalar neticesinde yenilenir ve insan bu sayede onu sürekli hisseder. Bu hissin yaşanmasına en büyük katkı ise ibadetlerden gelir (Vergote, s. 177, 180).

İmanın (dinî duygu) psikolojik kaynakları üzerine farklı görüşler ortaya konmuştur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür (Oates, s. 43): 1. İman bir insiyaktır; yaratılıştan var olan tabii bir duygu, bir melekedir. Ancak diğer içgüdülerden farklı olarak her insanda doğrudan zuhur etmemektedir, bunun da sebebi bazı insanlarda âtıl vaziyette kalmasıdır. Biyolojik temelli bir yaklaşım olarak nitelenebilecek bu bakış açısına göre dinî veya ahlâkî değerler aşkın bir kaynağa ait olsalar bile artık insana mal olmuş, onun fıtratına işlemiştir. Bu yöndeki en yeni iddialardan biri, Harvard Museum of Comparative Zoology araştırmacılarından Edward Wilson tarafından ileri sürülen, din ve ahlâk duygusu da dahil olmak üzere insan davranışlarının gen kaynaklı olduğu şeklindeki görüştür (On Human Nature, s. 10, 95-97). 2. İman insan gelişiminin bir ürünüdür, bir insanın içgüdülerinin yönlendirilerek saf hale getirilmesidir. Edwin Starbuck ve Gordon Allport gibi din psikologlarına göre iman, insan tabiatında var olanın geliştirilip

mânevî olgunlaşma ile ortaya çıkarılmasıdır. Meselâ Allport, kişinin erişkinliğe ulaşmadan Tanrı düşüncesini kavrayıp tecrübe edemeyeceğini söyler. Bu görüşün temelinde insanın “gelişen” ve “sürekli arayan” bir varlık olarak tanımlanması yatar. 3. İman mutlak (sonsuz) olanı idraktir. Max Müller ve Blaise Pascal gibi düşünürler imanı insanın sonsuz olanla karşılaşmasının, sonsuzluk duygusunun bir eseri olarak görürler; pozitif bilgide önemli başarılar sağlayan insanın metafizik alan karşısındaki şaşkınlık ve başarısızlığını ancak imanla aşabildiğini belirtirler. 4. İman sonlu olanı idraktir. İnsanın sonsuzu idraki aynı zamanda onun sonlu olanı yani kendini idraki demektir. Freud’ün “Din insanın çaresizliği karşısında kendisinin icat ettiği bir şeydir, dolayısıyla bir illüzyondur” şeklindeki ateist söyleminin ardında da bu çıkış noktası vardır. Fakat aynı nokta teist olanları Tanrı’nın varlığına götürmektedir. Meselâ Paul Tillich, sonluluk kavramını idrakin Tanrı’yı algılamak için gerekli olduğunu vurgular (Systematic Theology, I, 166). 5. İman varlığı idraktir. Paul Tillich ve Gordon Allport gibi isimler, imanı insanın varlık âlemini anlamlandırma ve bu âlemde kendi yerini belirleme çabasının bir neticesi olarak görürler.

İnancı müsbet anlamda yorumlayan bu teorilerin yanında XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında gündeme gelen menfi teorilerin genel eğilimi ise onun insan zihninin bir vehminden ibaret olduğu şeklindeydi. Bertrand Russel bu vehme yol açan temel motivasyonu bilinmezlik, ölüm, yok olma ve mistik şeylerden kaynaklanan korkular şeklinde özetlemiştir. Ancak bir şeyden korkmak onun yokluğunun kanıtı olamaz. Şimşekten korkan insanı elektriğin sırrını çözmeye yönelten sebebin bu korku olması elektriğin gerçekliğine halel getirmez. Çünkü inanç korkudan doğan bir kuruntu değildir, aksine korkunun imdadına yetişen şey inançtır; iman korkuyu değil korku imanı takip eder (Lari, s. 10-11, 13). Nitekim,

“Allah’tan yalnızca bilenler korkar” (Fâtır 35/28); “Sen ancak ilâhî uyarıcıyı izleyen ve idrakin ötesinde bulunmasına rağmen rahmândan korkanı uyarabilirsin” (Yâsîn 36/11) meâlindeki âyetler de korkunun imanı takip ettiğini göstermektedir.

Ludwing Feuerbach ve Sigmund Freud gibi ateist düşünürler dinî inançların temelsizliğini çeşitli iddialarla kanıtlamaya çalışmışlardır (bk. İLHÂD). Ancak Etiènne Gilson, ateistler arasında Tanrı’nın var olmadığına dair

metafizik deliller ileri sürmüş tek bir kişinin bulunmadığını belirtir. Onların yaptığı, sadece Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersiz olduğunu söylemektir. Freud inancı, medeniyetin kendisine kontrol görevi verdiği fonksiyonel bir güce, dürtüleri bastırarak onların yerine teselli mahiyetinde şeyler (meselâ cennet) sunan bir telâfi mekanizmasına indirgemiştir. İnancın medeniyeti kontrol eden bir yönünün olduğu, dürtülerin reddedilmesini istediği ve sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde işlemesini garanti altına alma amacında olduğu doğrudur. Ancak Freud'ün iddia ettiği gibi inançlar medeniyetler tarafından var edilmemiş, görevlendirilmemiş, aksine medeniyetleri yönlendiren güçler olmuştur. İnancı, insan dürtülerinin kontrolü için medeniyet tarafından uydurulmuş bir fonksiyon olarak görmek neticede, "Bu dürtüler olmasaydı, din de olmazdı" iddiasını gerektirir. Halbuki dinin diğer boyutları dikkate alındığında bu iddia mümkün görünmemektedir. Freud'ün temsilciliğini yaptığı bu yaklaşım insanın ruh âlemini yorumlamada indirgemeciliği benimsemekteydi. Bu yaklaşıma karşı en ciddi sorgulamalar yine Batılı düşünürlerden geldi. Bunlardan biri olan Ludwig Wittgenstein indirgemeci yöntemi tenkit ederken şu örneği veriyordu: İnsanların niçin konuştuğunu ortaya koyan sadece bir tek sebep yoktur. Küçük bir çocuk sırf gürültü yapmak ve ses çıkarma zevkini tatmak için konuşabilir. Bu aynı zamanda büyüklerin konuşma sebeplerinden biri de olabilir. Fakat başka birçok sebebin bulunması da mümkündür.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında benimsenen dini tek bir unsura indirgeme yaklaşımı, o yıllarda kişiliği tek bir faktör fenomenine indirgeyen psikolojideki hâkim unsurun din psikolojisine yansımasıydı. Ancak 1950'li yıllardan itibaren kişiliğin daha karmaşık bir yapısının olduğu fikriyle birlikte din duygusunun da karmaşık, kapsamlı ve bütüncül süreçler içerdiği kanaati ortaya çıktı. Bu kanaatteki psikologlardan biri olan Allport din duygusunun basit görünümlü, fakat aslında çok renkli kompozisyondan oluşan beyaz bir ışık olduğunu savundu (The Individual and His Religion, s. 9). Allport ve onun gibi düşünenlerin bu çıkışı aslında, XIX. yüzyıldaki dinle ilgili determinist-materyalist anlayışın yerini artık daha kapsayıcı bir bilim anlayışının alacağına işaret ediyordu. Aynı yıllarda modern psikolojiyi, objektiflik ve bilimsellik adına insanı dar kalıplara mahkûm ettiği için eleştiren Muhammed İkbal de bu şekliyle psikolojinin kısmî bir hadise olmayan dinî tecrübeyi açıklayamayacağını söylüyordu.

Çünkü din ne sadece düşünce ne duygu ne de aksiyondu; din bunların hepsiyle ilgili küllî bir fonksiyondu. İkbal'den önce William James de muhtemelen Gazzâlî'nin tasavvufla ilgili görüşlerinden yararlanarak din konusunda entelektüel bilginin yaşanan ve tecrübe edilen dine eşit olamayacağını, bu bakımdan bilmenin bizâtihî bir değer taşıyamayacağını ifade etmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 312-313; VIII, 175; W. Selbie, The Psychology of Religion, Oxford 1924, s. 112-115, 118; G. Allport, The Individual and His Religion, New York 1950, s. 9; P. Tillich, Systematic Theology, Chicago 1951, I, 166; L. Feuerbach, The Essence of Christianity (trc. G. Eliot), New York 1957, s. 281-284; C. G. Jung, Modern Man in Search of a Soul, London 1961, s. 260, 264; a.mlf., Psychology and Alchemy, New York 1967, XII, 15; W. James, The Varieties of Religious Experience, London 1962, s. 388-391, 467; B. Pascal, Pensees, London 1966, s. 61-62; M. Müller, Lectures on the Origin and Growth of Religion, London 1968, s. 20-21; W. Oates, The Psychology of Religion, Waco 1973, s. 43, 44-54; Erdoğan Fırat, Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu (doktora tezi, 1977), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 19-24; M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1982, s. 2, 26; R. M. Lari, Knowing God (trc. F. J. Goulding), [baskı yeri yok] 1983, s. 8-13; Mustafa Bilgin, Kur'ân-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi (yüksek lisans tezi, 1984), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 278-279; Christopher Bryant, Depth Psychology and Religious Belief, London 1987, s. 32; F. Watts - M. Williams, The Psychology of Religious Knowing, Cambridge 1988, s. 47, 151-152; B. Russel, Why I am not a Christian, London 1989, s. 46; S. Freud, Civilization, Society and Religion (ed A. Dickson), London 1991, s. 213, 320; D. Wulff, The Psychology of Religion, New York 1991, s. 434; E. Gilson, Ateizmin Çıkmazı (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1991, s. 73; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Ankara, ts. (Selçuk Yayınları), s. 325, 328-329; L. Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics: Psychology and

Religious Belief (ed. C. Barrett), Berkeley, ts., s. 50; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, Ankara 1993, s. 155-159; Hüseyin Peker, Din Psikolojisi, Samsun 1993, s. 46-48; E. O. Wilson, On Human Nature, Massachusetts 1995, s. 10, 95-97; Abdurrahman Kasapoğlu, Kur'an'da İman Psikolojisi, İstanbul 1997, s. 25-50; Handbook of Religion and Mental Health (ed. H. G. Koenig), London 1998, s. 37; A. Vergote, Din, İnanç ve İnançsızlık (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, s. 25-27, 172-173, 177, 180; Ismail R. al-Faruqi, "Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects", JIMMA, I (1979), s. 92; Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 273-294; Asif Khan, "James and Iqbal: A New Approach to Psychology of Religion", Iqbal Review, XXXVII/3, Lahore 1996, s. 73-87; James Dittes, "Religion-Psychological Study", International Encyclopedia of Social Sciences (ed. D. L. Sills), New York 1968, XIII, 414-420.

Ali Köse

DİN FELSEFESİ.

İman kavramı felsefede iki farklı anlamda ele alınır. İlk anlamıyla iman güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır. Bu tutum, samimiyetine inanıp güvendiğimiz bir yakınımızla aramızdaki irtibata benzer bir ilişkinin ifadesidir. Fakat din felsefesinin asıl konusu, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü şeklinde özetleyebileceğimiz ikinci anlamdaki imandır. Esasen ilk anlamdaki imanın içerdiği güven ve bağlılığın gerçekleşmesi belli ölçüde dinî bilgi birikimine dayanan bir dinî tecrübeyle mümkün olmaktadır. Bu da daha önce, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü anlamında bir imanı gerektirir; imanın gerçekleşmesi Tanrı'yla ilgili birtakım dinî bilgi ve kanaatlere sahip olmaya, bu da kavrama ve bilmeyle ilgili bir işleme, bir kavrama ve bilme fiiline dayanır. Böylece felsefede iman denilince her şeyden önce kavrama ve bilme sürecinin bir aşaması olan bir zihnî fiil, zihnî durum akla gelir, konunun bütün önem ve ağırlığı da bu noktada toplanır.

Her zihnî kabulde olduğu gibi imanda da zihni iman konularını kabule sevkeden sebep ve gerekçelerin bulunması gerekir. Felsefe tarihinde bizzat

imandan çok, imanın dayandığı zemini oluşturan bu sebep ve gerekçelerin değeri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Ayrıca burada, inanan kişinin fiillerinin gerisinde bir motivasyon olarak yer alan imanın değerinin yanında bilhassa imanın sevkettiği tutum ve davranışların mâkullüğü yahut telkin ettiği hayat tarzının haklılık derecesi, hatta bir bakıma inananın zekâ seviyesi ve dinî kişiliği de tartışma konusu edilmiş; bu sebeple bütün ayrıntılarıyla akıl-iman ilişkisi, imanla ilgili her felsefî

incelemenin seyrini belirleyen merkezî bir problem olagelmiştir. Çok geniş bir literatür ve bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu problem felsefe tarihi boyunca incelenmişse de Aydınlanma döneminden itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınmış ve imanın mâkul veya rasyonel olup olmadığı, doğrulanıp doğrulanamayacağı gibi sorularla konu devamlı gündeme getirilmiş, günümüze kadar canlılığını korumuştur.

Felsefede "mâkul olmak" belli bir bağlam içerisinde bir delilin, prensibin veya kuralın tanıklığını ve işleyişini göstermek demektir. Bu aynı zamanda doğrulama işleminin de bir parçasıdır. Rasyonalist bakışa göre bir fiil veya bir inanç kendi başına mâkul olmaz, onun mâkul olması bazı delillere ve ilkelere uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu açıdan herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka bir delile uygun olması, eğer konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse o zaman hükmün askıya alınması gerekecektir; konu bir inançla ilgiliyse delillerin dengede olması halinde ne inanmak ne de inanmamak, yani agnostik kalmak mâkul bir tutum olacaktır. Burada olduğu gibi bir problemi delil ışığında ele alan ve kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı kılan rasyonel tutuma felsefede "delilcilik" adı verilmiştir.

Rasyonellik sürecinde bütün vurgu delil üzerinde toplandığına göre "rasyonel inanç" tâbiriyle ancak delile dayanan inanç kastedilmektedir. Teist veya ateist birçok filozof, bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Meselâ Saint Thomas, Descartes, Bertrand Russell gibi filozoflar inancın rasyonelliğini tesbit edebilmek için, onun, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisinin test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre rasyonel inanç, ya duyulara açık olan bir önermeye ya da bu tür önermelerle sağlanan bir

delille açıklık kazanan önermeye inanmayı ifade eder. Şu halde inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. Rasyonellik kriterini dile getirmeye çalışan bu görüşe felsefede "temelcilik" adı verilir. Buna göre bir hükme ulaşabilmek için o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir temel bulmak gerekir, bu da temel kabul edilebilecek önermelerin vasıtasız olarak kavranabilmesine bağlıdır.

Eflâtun, Aristo, Saint Thomas, Descartes, Leibnitz ve John Locke gibi önemli taraftarları bulunan temelcilik, aslında inançların bir kısmının diğerlerine dayandığı görüşünü benimser. Yani temel inanç veya temel önerme olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir temel teşkil eder. Bu sebeple temelciler inançları temel inançlar ve türetilmiş inançlar olmak üzere iki kategoride ele alırlar. Temel inançlar, a) Kendi kendine apaçık olan önermelerle ilgili inançlar; b) Bir insanın acı hissettiğini bildirmesinde olduğu gibi yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan durumları ifade eden önermelerle ilgili inançlar; c) Kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodu kullanılarak ilk iki şıkta belirtilen inançlardan çıkarılan inançlardır.

Temelciliğe göre ancak bu şartları taşıyan inançların kabul edilmesi rasyonel bir davranış olarak görülebilir. Aksi halde temelciliğin bir sözcüsü olarak görülen Clifford'a göre yetersiz bir temele ve zayıf bir delile dayanarak bir şeye inanmak, her zaman ve her yerde herkes için yanlış olduğu gibi bu aynı zamanda temel bir hata ve bir inanmadan zevk alma hastalığıdır. Bu durumda bize düşen görev, bu tür inançlardan kendimizi korumak ve başkalarına da kötü örnek olmamaktır. Görülüyor ki burada iman konusu, sadece epistemolojik açıdan değil ahlâk açısından da değerlendirilmektedir.

Çeşitli psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkisiyle bilimde bile temelci idealden uzaklaşma yönünde bir eğilim vardır. Temelci ideale sıkı sıkıya bağlı kalan Descartes'ın delillerinin ikna ediciliğinin zayıflaması ve hatta David Hume'un Kartezyen şüpheyi bilgiye bir temel kazandırmaktan çok topyekün şüpheciliğe götüren bir yol olarak görmesi, temelci ideale sonuna kadar bağlı kalınamayacağı fikrini desteklemektedir. Ayrıca Locke ve Saint Thomas'ın dine özgü bir rasyonellik standardının yakalanabileceğini düşünmeleri de temelci kriterden uzaklaşmayı ifade etmektedir.

Bu tür farklı anlayışlar sayesinde inanılması istenen konuların ne ölçüde inanmaya değer bulunduğu, imanın nasıl bir esasa dayandığı, inanmada aklın rolünün ne olduğu gibi problemlerin tartışılma imkânı devam edebilmiştir, bu konuların başında da Tanrı inancı gelmektedir. Hume'a göre akıl hiçbir zaman bu inancı temellendiremez. Dolayısıyla tabiata dayanarak ileri sürülen hiçbir ispat ve delilin bu konuda başarılı olacağı beklenmemelidir. Bu sebeple din akla değil imana dayandırılmalıdır. Bu görüşler aynı zamanda tabii teolojinin imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İslâm dünyasında Gazzâlî, Batı'da Saint Thomas başta olmak üzere birçok filozof, bir kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli aklî delilin bulunmadığını kabul etmiştir. Esasen Gazzâlî'nin felâsifeye yönelttiği eleştiriler de onların aslında aklî ispat veya red için elverişli olmayan ilâhiyyât konularında aklî delillerle kesin sonuçlara ulaştıklarını iddia etmelerine karşı olmuştur. Hatta Gazzâlî, filozofların bu yolla Allah'ın varlığını ve birliğini savunmalarını dahi temelsiz bulur (DİA, XIII, 499).

Bu görüşte olan düşünürlerden bir kısmı "imancılık" denilen başka bir yaklaşımla problemi aşmaya çalışmıştır. İmancılığa göre dinî inançlar rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamaz. İmanda akla ihtiyaç olmadığı gibi her türlü delil ve ispat da iman için zararlıdır. İnsan dininin isteğine uyarak inanabilir. Şu halde William James'in de belirttiği gibi samimi bir mümin hata riski vardır diye inanmayı terketmemeli, imanın toplumdaki faydasından ve nimetlerinden faydalanmalıdır. Gerek James'in faydacılığın motive ettiği inanma isteğini dile getiren görüşü, gerekse Blaise Pascal'ın inanmayı bir şans oyununa veya bir bahse girişmeye benzeten ve inanmanın inanmamadan daha ihtiyatlı veya avantajlı olduğu esasına dayanan meşhur yaklaşımı, delilcilik ve temelcilikten kaynaklanan agnostisizmin belli ölçüde aşılmasını sağlamakta, fakat inanmanın inanmamadan daha sağlam bir teorik temele sahip olmadığını dile getirerek imanda iradenin vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Böylece imancılık sonunda iradeciliğe dönüşmüş ve imanda iradeci teorilerin haklılık payı artmış görünmektedir. Ayrıca imanda aklın başarısızlığı yönündeki görüşler, imanı savunan düşünürlerce farklı imancılık anlayışlarının geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Meselâ imanla akıl arasında görülen mesafeye göre radikal imancılık, ılımlı imancılık, septik imancılık, Wittgensteinci imancılık gibi isimlerle adlandırılan görüşler

çerçevesinde zengin bir literatüre rastlamak mümkündür. Tertullian, Kierkegaard ve Pierre Bayle gibi filozofların çarpıcı görüşleri bu alanı oldukça zenginleştirmektedir. Bu tartışmaların ortak yönü hiçbir imanın risksiz olamayacağı, esasen inanmanın faziletinin ve dinî sorumluluğun da buradan geldiği, imanın akılla değil bir

“kabul sıçrayışı” ile mümkün olduğu noktasında toplanmaktadır.

Yine imancılığın önde gelen filozoflarından Saint Augustin ve Pascal, imanda önemli olanın ilâhî otoriteye ve onun yönlendirmesine uyarak inanmak olduğunu ifade ederler. Onlara göre anlamak için önce kabul etmek gerekir, yani inanmak anlama ve bilmenin ön şartıdır. Hatta Pascal imanı akla değil daha mistik bir anlam yüklediği kalbe dayandırır ve orada bir “sezgisel mâkullük” görmek ister. Ona göre iman Tanrı’nın kalple bilinmesidir. Çünkü akla göre kalp daha derin bir sezme gücüne sahiptir. Esasen bu görüşler, Gazzâlî’nin genellikle “dinî tecrübe” olarak adlandırılan yönteminin bir devamıdır. Nitekim inanç hayatının taklit, ilim ve zevk şeklinde üç safhada geliştiğini söyleyen Gazzâlî taklit safhasında akîdenin tartışmasız kabul edilmesini, ilim safhasında akîdeyi destekleyen delillerin sağlanmasını öngörür. Zevk safhası ise akîdenin özüne nüfuz etmek, mârifet seviyesine ulaşmaktır. Bu mârifet yalnız bir bilme değil aynı zamanda bir yaşamadır. Dinde aslolan müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır, sadece bu derecede kesin iman (yakīn) hâsıl olur (Aydın, s. 16, 67).

Wittgenstein ve Wittgensteinci gelenek içerisinde yetişen Noel Malcolm ve Devi Zephaniah Phillips gibi çağdaş düşünürler, dil tahliline dayalı açıklamaların bir sonucu olarak dinî ifadelerin, dolayısıyla dinin kendine özgü bir mantığı bulunduğunu, bu mantığın ancak ona iştirak edenler tarafından anlaşılabileceğini ileri sürerek antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, imanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştirmek suretiyle bu alanda bir tür imancılığın gelişmesine öncülük etmişlerdir. Ancak onlar, çağdaş din felsefesine hâkim olan epistemolojik temelciliğin bir sonuç olarak ortaya koyduğu imanın mâkul ve rasyonel olamayacağı fikrini de bir bakıma kuvvetlendirmişlerdir. Bunun yanında imanın rasyonel olamayacağı fikrini çağımızla bağdaşır bulmayan Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve William P. Alston gibi yazarların temsil ettiği “yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı”, dinî inançları destekleyen

hiçbir delil bulunmasa bile yine de onların mâkullüğünü ve haklılığını savunmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu akıma göre dinî tecrübe geleneği içinde yürütülen bir fikrî faaliyet olarak değerlendirilmek kaydıyla imanı desteklemek üzere tabii teolojiden faydalanmak, hatta yeni bir temelcilik ihdas etmek bile mümkündür.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki artık çağımızda iman söz konusu olunca katı bir imancılık kadar katı bir akılcılık da zihinleri rahatsız etmektedir. Bu sebeple inanmanın en azından aşırı iddialara kapılmadan, fakat bilinçli bir fikrî faaliyet olduğunun dile getirilmesi gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise ancak tartışmalarda üzerinde durulması gereken temel noktalara "tenkitçi akılcılık" veya "tahlilî akılcılık" diye ifade edilebilecek çağdaş akılcılık açısından yaklaşmakla mümkündür. Çünkü bunun dışındaki yaklaşımlar, problemin çözümüne katkıda bulunmaktan çok onu daha karmaşık hale getirmekte ve hatta çözülemez bir noktaya vardırmaktadır. Tenkitçi akılcılığa göre irrasyonel olma bakımından dinî dogmatizm ile Kant'ın "dogmatik inançsızlık" dediği tavır arasında esasta hiçbir fark yoktur. Kesin ve bağlayıcı bir sonuca ulaşmanın imkânsız olduğunu peşinen bilmek ve kabul etmek kaydıyla dinî inanç sistemlerinin rasyonel bir tahlile tâbi tutulması mümkündür. Eleştiriye her zaman açık olan ve çağdaş bir zihniyeti yansıtan bu tenkitçi akılcılık anlayışıyla bakıldığında inanç konuları için geleneksel kelâm ilminde ileri sürüldüğü şekliyle bir kesinlikten bahsedilemez. Nitekim Gazzâlî ve Descartes gibi çok sayıda âlim ve düşünür inanmanın fıtrî olduğunu savunmuşsa da tarih boyunca inanmanın lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ileri sürülmüş olup bunların hiçbiri tartışmayı iman veya inkâr yönünde noktalayan bir kesinlikte görülmemiştir. Esasen İslâm'da imanla ilgili konuların gayb alanı olarak görülmesi, sırf akıl ve bilim yoluyla böyle bir sonuca ulaşmanın imkânsız olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca bu durum dinî yükümlülüklerin bir özgürlük alanı olmasıyla da alâkalıdır. Çünkü bilimsel sonuçların kabulünde özgürlükten söz edilemez. Buna karşılık imana dair olanları da dahil olmak üzere bütün dinî buyruklar, insanın aynı zamanda bu buyruklara uymamakta özgür olduğunu, bundan dolayı da sorumluluğu bulunduğunu zımnen ifade etmektedir.

Öte yandan akıl üstülükle akla aykırılık farklı şeyler olduğu halde Batı düşünce geleneğinde imanla akıl ve mantığa uygunluk zaman zaman karşı

karşıya getirilmiş; ateistler, “İnanmıyorum çünkü saçma” derken birçok hıristiyan ilâhiyatçı da, “İnanıyorum çünkü saçma” demiştir (a.g.e., s. 18). İslâm düşünce geleneğinde bu iki uç anlayışa da rastlanmaz. Kur’ân-ı Kerîm iman konularını gayb alanı olarak ifade etmekle birlikte insanın, varlık ve oluş üzerine analitik bakış ve değerlendirmeler yaparak başta Allah ve âhiret günü olmak üzere inanç konularına inanmanın doğru, inkârın ise yanlış olduğu sonucuna varabileceğini kabul eden bir üslûp kullanır. Bir mümin bu şekilde varlık ve oluşu Tanrı’nın varlığı ile anlamlı kıldığı takdirde bunu çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile karşılaşmaz. Nitekim koyu bir ateist olan Russell bile dini bir hakikat olarak görüp bundan dolayı ona inanmanın gerekli olduğunu savunan mümine saygı duyduğunu, buna karşılık sırf dinin işe yaramasını ölçü alarak inanmak gerektiğini savunmayı ahlâkî bakımdan son derece çirkin bulduğunu ifade eder (a.g.e., s. 255). Kur’ân-ı Kerîm, dinî bağlılıklarını çıkar ilişkileriyle sürdürenleri mümin dahi saymadığı gibi böylelerinin zihnen veya ahlâken kusurlu olabileceğine de işaret eder (en-Nûr 24/47-50). Ancak dinin bir hakikat olduğunu düşünerek ona inanan gerçek dindarın, daha yüksek bir değer tanıyarak dini ona araç kılmamak şartıyla inancının son noktada kendisine mutluluk kazandıracağını düşünmesinde ahlâka aykırı bir durum yoktur. Nitekim hakiki dindar imanda erdemlere götürme işlevi de görür ve eğer kendisi yeterince erdemli değilse bunu dindarlıktaki kusuruna bağlar; yoksa imanın işe yaramadığını düşünerek ondan sıyrılmak gerektiği gibi bir fikre kapılmaz. Ateistlerin, bazı insanların din adına haksızlık yapmalarını gerekçe göstererek dinî inancı tehlike saymalarının ilmî ve aklî bir temeli yoktur. İnsanlar başka birçok gerekçeye dayanarak da kötülük işleyebilirler, hatta tanrısızlık veya başka bir ideoloji adına da kötülükler işlenmektedir. Din gibi bilim ve sanat da kötüye kullanılabilmektedir; buradan hareketle inançsızlığın da tehlikeli bir inanç olduğu söylenebilir (a.g.e., s. 250). Aslında tarih boyunca ve bütün toplumlarda gerçekten dindar ruhlar aynı zamanda birer ahlâk kahramanı olarak görülmüş ve hemen her inanç ve seviyedeki insanlar tarafından saygıyla karşılanmıştır (ayrıca bk. İLHÂD; KÜFÜR).

BİBLİYOGRAFYA

Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (D. F. Swenson), Princeton 1941, s. 31, 189; W. Kaufman, Critique of Religion and Philosophy, New York 1961, s. 114-117; A. Kenny, The God of the Philosophers, Oxford 1979, s. 3 vd.; a.mlf., Faith and Reason, New York 1983, s. 11 vd., 13; H. Küng, Does God Exist?: An Answer for Today (trc. E. Quinn), New York 1981, s. 63,

66, 68; K. Nielsen, An Introduction to the Philosophy of Religion, Hong Kong 1982, s. 65-66, 80; A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", Contemporary Philosophy of Religion (ed. S. M. Cahn - D. Shatz), New York 1982, s. 259 vd., 260, 261; a.mlf., "Theism, Atheism, and Rationality", Truth: A Journal of Modern Thought, III, London 1991, s. 2; a.mlf., "Reformed Epistemology", A Companion to Philosophy of Religion (ed. P. L. Quinn - C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 383; C. S. Evans, Philosophy of Religion, Illinois 1985, s. 23, 24-25, 185; J. L. Mackie, The Miracle of Theism, New York 1986, s. 199, 207; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 16, 18, 66-75, 250, 254-257; D. Z. Phillips, Faith After Foundationalism, London 1988, s. 5, 8, 12; M. Peterson v.dğr., Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, New York 1991, s. 18-19, 20, 35, 37, 38, 41, 121; T. Penelhum, "Fideism", A Companion to Philosophy of Religion (ed. P. L. Quinn - C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 377-380, 381; M. Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", The Philosophical Form, II/1, Boston 1970, s. 107-108; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", DİA, XIII, 499.

Hanifi Özcan

İMÂRE

(العمارة)

Kâbe'yi ve Mescidi Harâm'ı bayındır hale getirme, orada huzuru sağlama görev ve yetkisi.

Câhiliye döneminde Kâbe'ye hizmet için daha çok kimseye yetki vermek amacıyla siyaseten küçük farkları olan imâre, sikāye, hicâbe, sidâne gibi görevler ihdas edilmişti. İbn Atıyye el-Endelüsî imârenin Mescidi Harâm'da zulme, çirkin söze izin vermeme yetkisi demek olduğunu ve Kâbe'ye hizmet görevi olan sidâne ile aynı anlama geldiğini kaydeder (el-Muḥarrerü'l-vecîz, VIII, 149). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Câhiliye devrinde sidâne görevinin livâ göreviyle birlikte Abdüddâroğulları'nda bulunduğunu belirtir (Ġarîbü'l-ḥadîs̱, I, 288; ayrıca bk. Lisânü'l-ʿArab, "sdn" md.). Abdülhay el-Kettânî de Huzâî'den iktibasla hicâbenin imâre ve sidâne ile aynı vazife olduğunu söyler (et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 194).

Câhiliye döneminde imâre görevini Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib'in yürütmekte olduğu rivayet edilir. Hz. Abbas'ın biyografisini anlatırken imâre hakkında da bilgi veren İbn Abdülber, imâreyle görevli kişinin Mescidi Harâm'da çirkin söz söylenmesine izin vermediğini ve halkı mescidi imar etmeye yönlendirdiğini kaydeder (el-İstîʿâb, III, 811). Mekke'nin fethinde Hz. Ali ile birlikte Kâbe'nin anahtarını istemesi Abbas'ın bu görevi bir müddet yapmış olduğuna işaret sayılabilir. Ancak Resûl-i Ekrem'in Kâbe'nin anahtarını, hicâbe görevi Kusay'dan beri kendilerinde olan Abdüddâroğulları'ndan Osman b. Talha b. Ebû Talha'ya verdiği bilinmektedir. Hz. Abbas'a da Tâif'te bağları olması dolayısıyla malî yük getiren sikāye görevini verdi. Osman b. Talha'dan sonra bu görevi üstlenen aynı aileye mensup Şeybe b. Osman'ın, Hz. Ömer'in Kâbe'deki hazineyi insanlar arasında taksim etmesine karşı çıkmasından (Müsned, III, 410; Buhârî, "Ḥac", 48, "İʿtiṣâm", 2) imâre görevlisinin Kâbe hazinesini tasarrufa ve Mescidi Harâm çevresinde yapılan Kâbe'den yüksek binaları yıktırmasından (Fâkihî, I, 338-339) çevrenin imarına da yetkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mescidleri kimlerin imar edeceğini, sikāye ve imârenin Allah'a ve âhiret gününe iman ve Allah yolunda cihadla bir olmadığını vurgulayan âyetler (et-Tevbe 9/19) ve nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetler, gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm'ın ilk döneminde bu görevleri yürütmenin iftihar vesilesi olduğunu ve birçok amelden üstün görüldüğünü ortaya koymaktadır (Müslim, "İmâre", 111; Taberî, X, 94-96; İbn Kesîr, II, 343). Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde müfâhare vesilesi olan Mescidi Harâm'la ilgili görevlere sidâne (imâre, hicâbe) ve sikāye dışında son vermiştir (Müsned, III, 410; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sdn" md.; Müsned, II, 36, 103; III, 410; V, 412; Buhârî, "Ḥac", 48; "İʿtiṣâm", 2; Müslim, "İmâre", 111; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1384/1964, I, 237, 288; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, I, 338-339; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 94-96; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha - Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, III, 268; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 811; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz, Rabat 1981, VIII, 149; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâʾ li-ḳāṣidi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 502-506; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 343; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 130, 147; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 366-369; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2478-2484; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 251; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, Târîḫu'l-Kâʿbe, Beyrut 1408/1987, s. 115; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 173-174, 194-196.

Nebi Bozkurt

İMÂRET

(bk. EMÎR).

İMARET

(عمارت)

Osmanlı döneminde fakirlere ve medrese talebesine sıcak yiyecek dağıtmak amacıyla kurulmuş hayır müessesesi.

Vesikalarda bazan imarethâne olarak da geçen kavram kelime olarak “imar edilmiş, inşa edilmiş” demek olup cami, mescid, medrese, tabhâne, dârülit‘âm, dârüşşifâ, aşevi, kervansaray, muvakkithâne, türbe gibi birimlerin tamamı için olduğu gibi bu binalardan biri olan aşhane için de kullanılmıştır. Anadolu ve Rumeli’deki pek çok mimari eserin kitâbesinde yapılar imaret adıyla zikredilmiştir. Evliya Çelebi imareti hem külliye hem de birimlerinden biri olarak kaydetmiştir. Osman Nuri Ergin, bu konudaki yayınlarında ısrarla imaretin aşevi olmayıp “imar edilmiş” anlamına geldiğini söylemektedir. Ancak bazı kaynaklarda imaret doğrudan doğruya “aşevi” mânasında geçer. Meselâ Hezarfen Hüseyin Efendi, Fâtih Külliyesi’nin yapılışından bahsederken cami, medrese, tetimme, türbe, mektep, dârüşşifâ, timarhâne, tabhâne ve tabhânenin imarete giden bir kapısı olduğunu yazdıktan sonra “Bu imaret dedikleri mahal bir muhavvete-i azîmenin derûnunda bina olunmuştur” diyerek gece gündüz burada pişen yemeğin fukaraya, gurebâya ve talebeye verildiğini yazmaktadır (Telhîsü’l-beyân, s. 49). Kelimenin her iki anlamda da kullanıldığını buna benzer pek çok kaynakta görmek mümkündür. Nitekim mühimme defterlerindeki kayıtlarda da imaret hem aşevi hem külliye mânasında kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti’nde birçok içtimaî ve beledî hizmet vakıflar tarafından karşılanmakta olup çesitli eser ve hizmetlerin vakfedildiği bilinmektedir. İmaretler de her biri birer vakıf olan külliyelerin parçası veya müstakil kurumlar olarak vakıf nizamnâmelerine göre işlerdi. Bu durumda imarette çalışanların alacakları ücret vakıf tarafından belirlendiği gibi imaretin nasıl işleyeceği, ne kadar ve nasıl yemek dağıtılacağı, dağıtılacak yemeklerin çeşidi de bu nizamnâme ve vakfiyelerde kayıtlıydı. Büyük bir külliyenin parçası olmayan küçük aşevleri de daha çok misafir ve fukara için hizmet verirdi.

İmaretlerdeki işleyiş biçimi vakıflarına göre farklı olmakla birlikte birbirine benzemektedir. Genel olarak iki öğün yemek çıkarılan bu mekânlarda ramazanlarda iki

vakit birleştirilerek sadece iftar yemeği verilirdi. Cuma ve kandillerde ise daha güzel yemekler çıkarılması ve tatlı verilmesi birçok imaretin vakfiyesinde kayıtlıdır. Eğer imaret bir külliyenin parçası ise sadece kendi memurlarını değil bütün külliye çalışanlarını, medrese varsa talebeleri doyurmak vazifesini üstlenirdi.

İmarette görev yapan memurların sayısı kurumun büyük veya küçük olmasına göre değişebilirdi. İstanbul'daki büyük imaretlerde imaret şeyhi, vekilharç, kâtip, nakib, bevvâb, aşçı, ekmekçi, kilerci, kiler kâtibi, et hamalı, ambarcı, buğday ve pirinç ayıklayanlar, çanak yıkayıcı (kâse-şûy), kâsekeş, ferrâşlar, kayyım, çerağdâr ve hamallar görev yapardı. Bunlardan imaret şeyhi idareci olup yapılan işlerin tamamına nezaret eder ve gelen misafirleri karşılayarak hoş tutulmalarını sağlardı. Vekilharç imarete gerekli gıda maddelerinin alınmasına nezaret eder, kâtip ise gelir gider kayıtlarını tutardı. Kilerci, alınan gıda maddelerinin muhafaza edilip gerektiğinde mutfağa verilmesi görevini üstlenirdi. Kâseşûy ve kâsekeş, tabak taşımak ve yıkamak işlerinde mutfakta aşçı yardımcısı gibi hizmet görürler; ferrâş, kayyım ve çerağdâr ise imaretin tamamının bakım ve temizliğini yapardı. İmaretlerin gelirleri ve buradaki görevlilerin sayısı verilecek hizmet, vakfın büyüklüğü ve zenginliğiyle mütenasip olurdu. Bunların en büyükleri olan Fâtih ve Süleymaniye külliyelerine bağlı imaretlerde verilen yemeklerin cinsine kadar birçok bilgiye ulaşmak mümkündür. Külliyelerin tesisi ve faaliyete geçmesiyle birlikte hazırlanan vakfiyelerde aşhane, dârüzziyâfe ve tabhânede verilmesi gereken yiyeceklerin cinsi, miktarı ve kimlere verileceği de kaydedilmiştir.

Bir aşevi olarak imaretten yemek yiyenler öncelikle misafirler, külliyedeki görevliler ve öğrencilerdi. Müderrisler, dânişmendler, muîdler, bevvâblar, evkaf kâtibi, vekilharç, kilerci, tabhâne imamı ve müezzini; aşçılar, ekmekçiler, tabak taşıyanlar, kazan ve çanak yıkayıcıları, çerağcılar, ahırcılar, kapıcılar, nöbetçi yeniçeriler; cami görevlilerinden imamlar, müezzinler; saatçi, bekçi, hâfız-ı kütübler, perdeciler, kayyımlar, na'thanlar,

mektep muallimi, mutemetler, türbedar, noktacı, dolapçı, kurşuncu, dârüşşifâda görevli hekimler ve yardımcıları, hastalar, çamaşırcılar gibi bütün külliye vazifelileriyle talebenin günlük yemek ihtiyacı da buradan karşılanırdı. Bunlardan başka sayısı değişen ihtiyaç sahipleri vardı. Çalışanlar, öğrenci, misafir ve fakirlerin sayıları göz önüne alınırsa büyük imaretlerde günde yaklaşık 1000-2000 kişi arasında insana yetecek kadar yemek çıkarılmış olmalıdır.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki Fâtih Külliyesi vakfiyesinde imarette çalışanlar şöyle sıralanmıştır: Bir kâtip, bir vekilharç, bir kilerci, iki ferrâş, iki kayyım, iki çerağdâr, dört nakib, iki bevvâb, altı aşçı, altı ekmekçi, bir et hamalı, iki buğday ayıklayıcı, iki çanak yuyucu, iki imaret ahırına bevvâb, bir ambarcı, bir odun hamalı, bir duvarlara yazılan uygunsuz yazıları silen kişi (mâniu'n-nukūş). Söz konusu vakfiyeye göre imarette her gün sabah akşam iki defa yemek verilmekte olup bunlar genellikle sabahları pirinç çorbası, akşamları buğday aşı idi. Her gün imaret için alınan 350 okka et ise bu yemeklerin yanında et de verildiğini göstermektedir. Bunlardan başka imarete giren diğer günlük malzeme sabahları verilen pirinç çorbası için maydanoz, 15 okka soğan, 100 dirhem kimyon, 40 dirhem biber, yarım kile nohut, kabak mevsiminde 60 okka kabak, mevsimine göre 50 okka yoğurt, 30 kile pirinç, 10 okka badem, 10 okka incir, 87 okka sade yağ, 140 okka bal idi (Ünver, İstanbul Risaleleri, I, 280-282). Cuma günleri ise sabahları buğday aşı -ki bu tuzsuz pişirilir ve isteyen tuz ekip pilâv gibi, isteyen şeker ekip tatlı gibi yerdi-akşamları pirinç pilâvı ile içine incir, üzüm gibi kuruyemiş katılan ve bir nevi pelte olan zirbaç (zirva) ikram edilirdi. İmarete gelen misafirlere günlük olarak yemekten başka 50 dirhem bal ve bir ekmek (fodla) verilirdi. İmarette her gün kırk sofra hazırlanır, misafirlerden her dört kişi için bir sofra kurulurdu.

İstanbul'un ilk yapılarından biri olan Mahmud Paşa Külliyesi'nde imaret şeyhi, kilerci, vekilharç, üç nakib, üç aşçı, iki bevvâb, bulaşıkçı, üç ekmekçi (habbâz), hamal, ahırcı, buğday ayıklayıcı, ferrâş gibi görevliler vardı. Burada da her gün çorba ve fodla, ramazan, cuma ve kandil günlerinde daha zengin bir sofra olarak pirinç pilâvı ile zerde ve zirbaç verilirdi. Bunların dışında Fâtih Külliyesi İmareti'nde olduğu gibi çeşitli turşu ve sebze yemekleri de hazırlandığı kullanılan malzemelerden anlaşılmaktadır (a.g.e., III, 181).

Anadolu'daki külliyelerden biri olan Sincanlı'daki (Afyonkarahisar) Sinan Paşa İmareti'nin aşevinde ise adam başına sabah akşam birer ekmek ve 30 dirhem bal, 50 dirhem karabiberli pirinç pilâvı ile 25 dirhem et verildiği; ramazan, cuma ve kandil günlerinde İstanbul imaretlerinde olduğu gibi bunlara zerde ilâve edilmesi gerektiği vakfiyesinde kaydedilmiştir (Eyice, X [1973], s. 310). Adı geçen üç imarette de sistem aynı şekilde işlemekteydi.

İmaretler, Osmanlı toplum hayatında önemli bir yardım kurumu olarak görevini asırlarca yerine getirmiştir. Bu dönemde daha çok bir külliyenin mimari programı içinde yer alan imaretlerden özellikle İstanbul'da Fâtih, Bayezid, Haseki Sultan, Şehzade, Süleymaniye, Atik Vâlide Sultan, Sultan Ahmed, Yeni Vâlide, Nuruosmaniye, Lâleli ve Mihrişah Sultan külliyelerinin imaretleri mimari açıdan önemli örnekler olarak bilinmektedir (bk. KÜLLİYE). Yerli kaynakların dışında özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı topraklarını gezen yabancıların da dikkatini çeken imaretler, bütün şehir fukarası dışında misafirleri ücretsiz doyuran bir kurum olarak hayranlık uyandırmıştır. II. Meşrutiyet döneminde ikisi hariç kapatılan imaretler, bugün vakıfların desteğiyle fakir ve muhtaçlara dağıtılan sıcak yemek dolayısıyla varlığını eski şaşaasından çok uzak bir şekilde sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih İmâreti Vakfiyesi (haz. Osman Ergin), İstanbul 1945; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, tür.yer.; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 49; Osman Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939; Hasan Özönder, "Karaman-Oğlu İbrahim Bey İmâreti ve Vakfiyesi", II. Vakıf Haftası: 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar ve Tebliğler), Ankara 1985, s. 127-147; İ. Aydın Yüksel, "İmâretler", a.e., s. 163-167; A. Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı", İstanbul Risaleleri (haz. İsmail Kara), İstanbul 1995, I, 245-248, 279, 280-282; a.mlf., "Türkiye Gıda Hijyeni Tarihinde Fatih Devri Yemekleri", a.e.,

III, 181; a.mlf., “Fâtih Aşhânesi Tevzî‘nâmesi”, a.e., III, 335-383; a.mlf., “Fatih Külliyesine Âid Diğer Mühim Bir Vakfiye”, VD, I (1938), s. 39-46; Ömer Lutfi Barkan, “Fatih Câmi ve İmâreti Tesîslerinin 1489-1490 Yılına Âit Muhasebe Bilânçoları”, İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 297-341; a.mlf., “Saray Mutfağının 894-895/1489-1490 Yılına Âit Muhasebe Bilânçosu”, a.e., s. 380-398; a.mlf., “Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilânçoları”, TTK Belgeler, I/2 (1965), s. 235-377; a.mlf., “Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Âit Yıllık Bir Muhasebe Bilânçosu 993-994 (1585-1586)”, VD, IX (1971), s. 109-161; Enver Behnan Şapolyo, “Türkler’de İmârethaneler”, Önasya, III/25, Ankara 1967, s. 10-11, 20; Semavi Eyice, “Sincanlı’da Sinan Paşa İmâreti”, VD, X (1973), s. 303-336; Tülay Reyhanlı, “Osmanlı Mimarisinde İmâret: Külliye Üzerine Notlar”, TKA, XV/1-2 (1976), s. 121-141; Halil İnalcık, “İstanbul: Bir İslâm Şehri” (trc. İbrahim Kalın), Dergâh, II/24, İstanbul 1992, s. 14-15; III/25 (1992), s. 15-17.

Zeynep Tarım Ertuğ

İMDÂDİYYE

(امداديّه)

Osmanlı Devleti’nde XVII. yüzyıl sonlarından itibaren görülen ve Tanzimat dönemine kadar devam eden malî bir yükümlülük.

Amerika’nın keşfinden sonra dünya ekonomisi içinde para arzında meydana gelen büyük artış, Osmanlı ülkesinde de çok şiddetli para darlığına yol açmış, XVII. yüzyıl başlarından itibaren malî baskıların artmasıyla ekonomideki nakdîleşme eğilimini güçlendiren bu durum önce timar topraklarının merkezî hazineye bağlanmasına, yani iltizamlaşmasına, sonra da iltizam topraklarının mâlikâneleşmesine sebep olmuştu. Özellikle 1683 Viyana Kuşatması ile başlayan ve yıllarca süren savaşların hazineyi tüketmesi üzerine, devlet gelirlerini arttırmak için mukātaaların mâlikâne şeklinde verilmesi gibi tedbirler alınırken varlıklı kişilerden de imdâdiyye adı altında yardımlar toplanması yoluna başvurulmuştur. Timar sisteminin gerilemesine paralel olarak merkezî hazineye önce iltizam, ardından mâlikâne şeklinde alınan haslar karşılığında yapılan bu nakdî ödemeler zamanla bir vergi yükümlülüğü şekline dönüşmüş, önceleri sefer masraflarını karşılamak için konulan imdâdiyye XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren örfî bir vergi haline gelmiştir. Bu yönüyle imdâdiyye avârız adıyla anılan vergiler içinde, fakat hasların tamamen ilgası olarak değil ekonominin nakdîleşmesinin bir aşaması olarak görülebilir. Zira has tahsisleri imdâdiyyeden sonra da devam etmiştir. İmdâdiyyelerle ilgili belgelerde, bu vergilerin ilga edilen hasların değil “tekâlîf-i şâkka” diye anılan çeşitli vergilerin yerini tutmak üzere ihdas olunduğunun belirtilmesi bunun açık göstergesidir. Nitekim kaptan paşaların imdâdiyyesi türünden bu verginin has karşılığı olduğunu gösteren kayıtlar bulunduğu gibi bazı idarecilerin hem has hem de imdâdiyye gelirleri vardı.

İlk uygulamalarda genellikle “imdâd-ı seferiyye” adıyla anılan ve ârızî bir özellik taşıyan imdâdiyye, XVIII. yüzyıldan itibaren “imdâd-ı seferiyye” ve “imdâd-ı hazariyye” diye ikiye ayrılarak düzenli vergiler halini almıştır. Avârız türü bu olağan üstü vergiler, daha sonra beylerbeyi ve sancak beyi

gibi yüksek dereceli taşra görevlilerinin de gelirlerini teşkil etmiştir. Bu gelirler önceleri haslardan, sonraları ise has karşılığı nakdî ödemelerden ve nihayet halkın bu ad altında ödediği vergilerden karşılanmıştır.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın tabiriyle "alâ tarîkı'l-karz" (Zübde-i Vekāyiât, s. 221), ilk rûznâmçe kayıtlarında ise "bervech-i karz" ifadeleriyle geçen imdâd-ı seferiyye, öncelikle savaş ve maaş harcamaları için cebrî bir iç borçlanma teşebbüsü görünümünde idi. Fakat dönem bütçelerinin yarısını aşan bu iç borçlanmanın yarım kaldığı anlaşılmaktadır. Zira daha sonraki kayıtlarda "karz" kelimesi görülmemektedir. İmdâdiyyenin muafiyet sınırı dar tutulmuş, imamlar ve hatiplerle ruhban sınıfı ve sadakayla geçinenler, bir tür askerlik demek olan köprücülük, su yolculuk hizmetleri yanında kereste, zahire ve kendir yetiştirme gibi devlete aynî hizmetlerde bulunanlar dışında (Abdurrahman Vefik, I, 95) kalan ulemâ ve askerî zümre, hatta has tasarruf eden sultanlar dahi vergilendirilmiştir.

Toplanması kararlaştırılan imdâdiyyenin kapsamına ulemâ da dahil edilince bu kesimde büyük bir tepki oluşmuş; eski Rumeli Kazaskeri Hamid Efendi'nin başında bulunduğu bir grup ulemâ, İstanbul kaymakamıyla buluşarak kendilerinden imdâdiyye talep edilmesinin anlamsız olduğunu belirtmiştir. Bunların sözcüsü durumundaki Hamid Efendi, daha da ileri giderek başta padişah olmak üzere devlet ricalini ağır bir şekilde eleştirmişti. Sonunda onlardan böyle bir vergi toplanmasından vazgeçilip mal sahibi zengin kişilerden durumlarına göre imdâdiyye alınması emri verilmiş, tayin edilen bâki kulları ve divan çavuşları mahalle mahalle gezerek vergiyi tahsil etmişlerdi (Silâhdar, II, 262-263). Defterdar Sarı Mehmed Paşa, IV. Mehmed'in emriyle Muharrem 1098'de (Aralık 1686) İstanbul halkından 1500, Bursa'dan 200, Mısır'dan 350, Bağdat ve Basra'dan 150'şer kese; vezir, beylerbeyi, sancak beyi gibi yüksek rütbeli taşra görevlilerinin de verecekleriyle birlikte ilk merhalede 4000 kese imdat akçesi toplanmasının hedeflendiğini belirtir (Zübde-i Vekāyiât, s. 221). 1687 tarihli rûznâmçede devlet adamlarından, tüccar ve esnaf birliklerinden, bazı sancaklardan toplam 61.806.137 akçe imdâdiyye toplandığı görülmektedir (BA, MAD, nr. 18270).

Bu yükümlülük uygulamaya konulduktan bir süre sonra IV. Mehmed bir isyan sonucu tahttan indirilerek yerine kardeşi II. Süleyman geçirildi.

Böylece savaş giderlerinin ve uzun süredir ödenmeyen ulûfelerin yanına bir de yeni padişahın cülûs bahşişi masrafları eklendiğinden huzursuzluk ortamı 1688 Ağustosuna kadar sürdü. Yeni para darbı da meseleyi çözemeyince imdâdiyyenin kapsamı genişletildi ve bu uygulama âdeta varlık vergisine dönüştürüldü; ister borç ister vergi şeklinde olsun imdâd-ı seferiyyenin toplanması sırasında zaman zaman zora da başvuruldu. Nitekim Silâhdar Mehmed Ağa "salma, salgın" karşılığında sâlyâne (صاليانه) olarak da nitelediği bu uygulama sırasında İstanbul bezirgânları, navluncuları ve bedesten tâcirlerinden müslüman ve gayri müslim farkı gözetilmeksizin yüz kadarının zorla getirtilip kendilerinden para istendiğini ve çoğundan zor kullanılarak tahsilâtın yapıldığını, hatta yeniçeri ve sipahilerin, ellerine verilen ve maaş miktarlarını gösteren "pençeli defter" ile bizzat para almaya gönderildiğini, bunun da birçok haksızlığa ve zulme yol açtığını yazar (Târih, II, 306-307, 311-312). Silâhdar ayrıca, Zilhicce 1099'da (Ekim 1688) İstanbul halkına hâne (avârız hânesi) başına üçer adam veya bunların bedeli 300'er kuruş talebiyle ilgili yeni bir sâlyâne daha emredildiğini, mahalle mahalle imdat akçesi tahsili yapıldığını, İstanbul dışında diğer vilâyetlerde ise avârız hânesi başına 133'er (15.660 akçe) kuruş salındığını ve bu yolla 40.000 keseden fazla para toplandığını belirtir (a.g.e., s. 375-376). Defterdar Mehmed Paşa ise daha resmî bir ifade kullanarak her bir hâneden iki nefer hesabı üzere bir nefer için 150 kuruş toplanmasının kararlaştırıldığını yazar (Zübde-i Vekāyiât, s. 309-310). 8 Şubat-20 Ekim 1689 tarihleri arasında sultan, vezir ve diğer bazı kişilerin vakıflarından 16.492.335 akçe imdâdiyye toplanmış ve bunlar için artık karz ifadesi kullanılmamıştır.

1699'dan sonra bir süre unutulan ve bu şekilde bir defalık alınmasıyla varlık vergisini hatırlatan imdâd-ı seferiyye 1711 Prut seferi dolayısıyla yeniden toplanmış ve 1718 yılında yeni bir düzenlemeye tâbi tutulmuştur (Râşid, IV, 384-385). Buna göre, önceki yıllarda toplanan imdâd-ı seferiyye ortalaması esas alınarak merkezden eyalet başına belli bir meblağ tarhedilip sancaklara dağıtılmış, sancaklardan da imkânları dahilinde kazalara tevzi edilmiştir. Bu son uygulamalarda imdâd-ı seferiyye eyalet ve sancak mutasarrıflarına tahsis edilen bir gelir haline dönüşmüştür.

Savaş yıllarına has bir vergi olan imdâd-ı seferiyyenin yanında, yaklaşık onun yarısı miktarında olup barış yıllarında toplandığı için "imdâd-ı

hazariyye” adını alan yeni ve düzenli bir vergi ilk defa 1718 yılında alınmış, böylece imdâdiyye, savaş ve barış yıllarına yayılan ve birbirini tamamlayan iki kısma ayrılmıştır. Çelebizâde Âsım’da bulunan bir kayıttan, şartları daha ağır olan imdâd-ı seferiyyenin bazan imdâd-ı hazariyyeye çevrildiği de görülmektedir (Târih, s. 528). Burada imdâd-ı seferiyyenin kaldırıldığı belirtilmekteyse de bu tamamen ilgası anlamına gelmemektedir. Zira Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki hazariyye defterleri içinde imdâd-ı seferiyyenin tahsiliyle ilgili hükümlerin de bulunması (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 69-70) bu yükümlülüklerin aynı mahiyette olduğunun açık delilidir. Avârız türü vergilerden olan ve iki, bazan da üç taksitte toplanan imdâd-ı hazariyyenin geliri, besleyecekleri askerlere sarfedilmek üzere eyalet ve sancak mutasarrıflarına tahsis edilmişti. Bu uygulamanın başlıca gerekçesi, eyalet ve sancak mutasarrıflarının savaşa götürmekle yükümlü oldukları kapı halkı denilen askerlerini beslemekte zor duruma düşmeleriydi. Yeni düzenleme ile her eyalet ve sancağın ne miktar imdâd-ı seferiyye ile yükümlü olduğu tesbit edilecek, böylece beylerbeyi ve sancak beyleri doğrudan halka yönelmeyip merkezden belirlenen miktarları toplamakla yetinecekler, bu meblağın yarısını kendi giderlerine ayıracaklar, öteki yarısının her 70 kuruşu için bir asker besleyeceklerdi.

Yine bu düzenlemeyle, bir sefer veya bir başka işle görevlendirilmemiş beylerbeyilerin imdâd-ı seferiyye toplamaları yasaklanmış, imdâd-ı seferiyyenin savaş zamanında eyalet valilerine ve sancak beylerine bir defada toptan ödenmesinin gereği, değişiklik, azil ve ölüm hallerinde hesapların görülmesinde yetkinin mahallî kadılıklarda olduğu, vergi dağıtımının herkesin bilgisi dahilinde yapılmasının gerektiği belirtilmişti.

Sefere katılmakla yükümlü olmayan vali veya sancak beylerine ya imdâd-ı seferiyye toplama yetkisi verilmez veya toplama emri gönderilmişse tahsil ettiği meblağı merkeze göndermesi istenirdi. Bazı durumlarda sefer görevi alan, fakat imdâdiyyesini tahsile zamanı olmayan idarecilere hazineden borç verilir, onlar da daha sonra topladıkları imdâdiyyeleri merkeze gönderirlerdi. Sefere çıkmakla yükümlü olup imdâdiyye toplama emri alan idareciler bunları tahsil eder, kendisine ait olan hazariyyeyi ayırır, kalanını hazineye gönderirdi. Bazı durumlarda devlet doğrudan merkezî hazine için imdâdiyye tahsilini talep edebilirdi. Ancak umumi kaide, toplanacak imdâdiyye akçelerinin o bölgenin idarecisine ait olduğu şeklindeydi. Bir

mansıbın tevcihiyle birlikte mansıb sahibinin kendi bölgesine ait imdâdiyye toplama ve kullanma hakkı doğar, fakat bu hakkını merkezin emriyle kullanabilirdi.

İmdâd-ı seferiyye bir defada toplanma şartına bağlı iken imdâd-ı hazariyyenin taksitlerle toplanması usuldendi. Tahsilâttan sonra yükümlüye edâ tezkiresi verilir (bk. TEZKİRE), böylece mükerrer tahsiller önlenmek istenirdi. Tahsilâtta yıl başı olarak muharrem ayı esas alınmıştı. Bazan reâyânın himayesi için gerek seferiyye gerekse hazariyye vergilerinin padişah tarafından karşılandığı da olurdu (Çeşmîzâde Mustafa Reşid, s. 5).

1130 (1718) yılında Anadolu'dan toplanan imdâd-ı seferiyye tutarı 330 kese (16.500.000 akçe) idi. 1750 yılında aynı eyalete imdâd-ı hazariyye 62.504 kuruş (7.500.240 akçe) olarak takdir edilmişti. Aradaki zaman farkına rağmen vergilerin aynı seviyede tutulduğu kabul edilirse hazariyyenin yaklaşık seferiyyenin yarısı dolaylarında olduğu anlaşılır.

Vezir, beylerbeyi ve sancak beyi gibi yüksek rütbeli devlet görevlilerinin idarî ve askerî yükümlülüklerini gereğince yerine getirebilmeleri için ihdas edilen ve nisbî olarak azalmakta olan eski has gelirlerinin tamamlayıcısı olduğu anlaşılan imdâdiyyeler varlığını Tanzimat dönemine kadar sürdürmüş, bu dönemde vergiye çevrilmiştir (Abdurrahman Vefik, I, 95).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 9488; BA, MD, nr. 98, s. 4, 5, 10; nr. 119, s. 370; nr. 125, s. 144; nr. 126, s. 285; nr. 129, s. 134; nr. 131, s. 239-242, 454; nr. 134, s. 262, 281; nr. 147, s. 97; nr. 154, s. 211; BA, MAD, nr. 120, 190, 3425, 18270, 18795; BA, KK, nr. 1678, 2000, 2005, 2015; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 343, 374, 1261, 1657, 3051, 3892, 3893, 3914, 3942, 5301, 5326, 5602, 6089, 30475; BA, Cevdet-Maliye, nr. 3999, 5602, 10854, 15019, 24002, 26930, 30475, 31444, 31481; BA, Hazariyye Defteri, nr. 4, 7, 9, 11, 13, 14, 15, 16; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 221, 223, 231, 309-310, 606; Silâhdar, Târih, II, 262-263,

306-307, 311-312, 375 vd.; Râşid, Târih, I, 496; IV, 384-385; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 528; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1154; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1327, III, 97; Çeşmîzâde Mustafa Reşid, Çeşmîzâde Tarihi (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 5; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 94-98; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 203; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 437; M. Çağatay Uluçay, XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, İstanbul 1955, s. 8, 15, 27, 29-32, 52, 53, 111-116, 121-122, 124-128, 141, 157-158, 192-195, 198, 267-269; Münir Aktepe, Patrona İsyanı (1730), İstanbul 1958, s. 10-11; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 286, 287; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık, Ankara 1977, s. 17, 31, 32, 40, 58 vd., 92-95, 100-101, 115, 118, 123, 154 vd., 169, 295-296; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 21, 154, 206, 228, 229, 260, 266-270; a.mlf., Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1986, s. 285-286; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 145-146; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 33, 34, 53-64, 71, 141, 302, 303, 306, 314-318, 321, 324, 330, 345, 352, 373, 374; a.mlf., "Osmanlı Maliyesinde XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısındaki İmdâdiyye Uygulamaları", İÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi, II/2, İstanbul 1984, s. 69-102; Yusuf Halaçoğlu, XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 29, 30, 33; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1989, s. 182; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 1992, s. 38, 69-70; Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Mâlikâne Sistemi", Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, Ankara 1975, s. 231 vd., 285-288; Pakalın, II, 63-64.

Ahmet Tabakoğlu

İMDÂDULLAH TEHÂNEVÎ

(إمداد الله تهانوي)

(1818-1899)

Hindistanlı mutasavvıf.

22 Safer 1233'te (1 Ocak 1818) Sehârenpûr'a bağlı Nânevte kasabasında doğdu. Asıl adı İmdâd Hüseyin'dir. Kendisi, babası Hâfız Muhammed Emîn'in soyunun Hz. Ömer'e, annesi Bîbî Hüseyin'in soyunun ise Hz. Ebû Bekir'e ulaştığını söyler. Arapça ve Farsça'yı öğrendikten sonra Abdürrezzâk Cihencehânevî'den Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'si, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ı gibi klasik eserlerin bazı bölümlerini okudu. Muhtemelen 1833'te gittiği Delhi'de bir süre kelâm, hadis ve hat dersleri aldı. On dokuzyirmi yaşlarında tasavvufa ilgi duyarak Şah Nasîrüddin Nakşibendî-Müceddidî'ye intisap etti. İmdâdullah, bir süre sonra onun yanından ayrılıp Çiştiyye tarikatının Sâbiriyye kolu

şeyhlerinden Miyânciyû Nûr Muhammed Cihencehânevî'ye biat etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Şeyhinin vefatından sonra üç ay kadar Pencap ormanlarında yalnız başına yaşayan İmdâdullah 1843 yılında Hicaz'a gitti. Mekke'de Muhammed İshak Dihlevî ve Seyyid Kudretullah Benâresî gibi âlimlerden ilmî ve tasavvufî konularda istifade etti. 1845'te Hindistan'a dönerek irşad faaliyetine başladı.

1857 yılında Hint müslümanları İngilizler'e karşı ayaklandığında İmdâdullah'ın müridleri de mücadeleye katıldılar. Bu arada iki yıla yakın bir süre gizlenen İmdâdullah 1859'da Hicaz'a kaçtı ve bundan sonra Mekke'de yaşamaya devam etti. Mekke'de bulunduğu yıllarda Żiyâʾü'l-ḳulûb adlı eserini ve Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sini okuttu. Halifelerinden Eşref Ali Tehânevî bu derslerde geçen önemli konuları Kilîd-i Mes̱nevî (Kanpûr 1321) adını verdiği eserinde toplamıştır. XIX. yüzyılın önemli Mevlevî şeyhlerinden Esad Mehmed Dede onun mesnevi dersini dinlemiş ve oldukça etkilenmiştir. 13 Cemâziyelâhir 1317'de (19 Ekim 1899) Mekke'de

vefat eden İmdâdullah Cennetü’l-muallâ’da defnedildi.

Yıllarca Meṡnevî okutan İmdâdullah’ın yaşının ilerlediği ve artık oturmakta güçlük çektiği dönemde bile büyük bir şevkle Meṡnevî okuttuğu kaydedilmektedir (Abdürreşîd Erşed, s. 96). Osmanlı âlim ve mutasavvıflarıyla olan bağını da bu Meṡnevî sevgisi sağlamıştır. Ahmet Avni Konuk, onun Meṡnevî hâşiyesinin Hindistan’da yazılan diğer Meṡnevî şerh ve hâşiyeleri için de bir köprü vazifesi gördüğünü söyler (Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I/1, s. 14). Bazı eserlerinin Türkiye kütüphanelerinde bulunması, tasavvufî kişiliğinin tesirinin Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Vaḥdetü’l-vücûd adlı kitabının (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 772, vr. 14a) Türkçe tercümesinin başında yer alan ifadeler de bu tesiri ortaya koymaktadır. İmdâdullah, kendisi dinî ilimlerde bir otorite olmamakla birlikte dinî ilimlerin öğretimine ve bu alanda eser telifine büyük önem vermiştir. Hint alt kıtasının en büyük dinî eğitim kurumu olarak gösterilen Dârülulûm-i Diyûbend’in kuruluşunda ve gelişmesinde onun teşviki ve fikrî desteğinin etkisi olmuştur. Hindistan’ın bağımsızlığını kazanması için çaba gösteren müslüman önderlerin birçoğu onun müridi veya halifesidir.

Müridlerinin sayısı yüz binlerle ifade edilen İmdâdullah birçok kişiye hilâfet vermiştir. Bunlar arasında yer alan Reşîd Ahmed Gengûhî, Muhammed Kāsım Nânevtevî, Feyzülhasan Sehârenpûrî, Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî, Eşref Ali Tehânevî ve Hüseyin Ahmed Medenî yakın dönem Hindistan tarihinde adları sık sık anılan âlim, mutasavvıf ve liderlerdendir. Özellikle Nânevtevî ile aralarında çok yakın bir sevgi ve dostluk bağı vardı (halifeleri için bk. Eşref Ali Tehânevî, İmdâdü’l-müştâḳ, s. 111-116; Füyûzürrahmân, s. 28-269).

Eserleri. 1. Żiyâ˒ü’l-ḳulûb. İmdâdullah Çiştiyye tarikatının âdâb, erkân ve ez-kârına dair bu en meşhur eserini Farsça olarak telif etmiştir. Çeşitli baskıları yapılan eser (Delhi 1284/1868, 1877; Leknev, ts. [Matba‘ fahrü’l-metâbi‘]) Arapça, Urduca (Taṣfiyetü’l-ḳulûb, trc. Nizâmeddin Kîrânevî, Delhi 1904, 2. bs.) ve Türkçe’ye (Ziyâü’l-kulûb Tercümesi, trc. Esad Mehmed Dede, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4521; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 105) çevrilmiştir. 2. İrşâd-ı Mürşid. Tarikat âdâbıyla tarikatların silsilesini ihtiva eden Urduca bir risâledir.

Müellif tarafından Arapça'ya tercüme edilen eser Eşref Ali Tehânevî tarafından yayımlanmıştır (Kanpûr 1310, 1323). 3. Vaḥdetü'l-vücûd. Farsça küçük bir risâledir (Bombay 1300/1883). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 772, vr. 21-26; T. trc., vr. 14-20) yazma nüshası bulunan eser Ahmet Avni Konuk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3649). 4. Ḥavâşî ber Mes̱nevî-i Mevlânâ-i Rûm. Hâşiyenin ilk iki cildi müellif hayatta iken (Kanpûr 1896-1897, 1898), diğer kısmı da vefatından sonra basılmıştır. Ahmet Avni Konuk Mesnevî-i Şerîf Şerhi'ni yazarken bu eserden istifade ettiğini, ayrıca diğer Hintli Mes̱nevî şârihlerinin eserlerine de bu kitap vasıtasıyla ulaştığını söyler (I/1, s. 14; Gölpınarlı, III, 225). 5. Ġıẕâʾey Rûḥ. Nefis tezkiyesine dair hikâye üslûbunda 1650 beyitlik bir manzumedir (Abdürreşîd Erşed, s. 105). 6. Gülzâr-ı Maʿrifet. Tasavvufî ve duygusal konuların işlendiği gazel ve na'tlardan oluşan eserin 319 beyti Urduca, doksan üç beyti Farsça'dır. Eser Miyân Niyâz Ahmed tarafından yayımlanmıştır (Sâdhûre, ts.). 7. Tuḥfetü'l-ʿuşşâḳ. İlâhî aşka müptelâ olan âşıkların hikâyesini anlatan 1324 beyitlik bir eserdir (a.g.e., s. 105).

8. Cihâd-ı Ekber. Nefis mücadelesiyle ilgili anonim Farsça 679 beytin çeşitli ilâveler ve düzeltmelerle birlikte tercümesidir. 9. Derdnâme-i Ġamnâk. Urduca bir manzume olup gerçek aşkın ve derin duyguların etkili bir dille ifade edildiği 175 beyitten oluşmaktadır (a.g.e., s. 106). 10. Fayṣala-i Heft Mesʾele. Hint alt kıtasının iki büyük Hanefî cemaati (Diyûbendî ve Birîlvî) arasındaki ihtilâf konusu yedi meseleyi ele alan bu Urduca risâle iki cemaatin arasını bulmak için telif edilmiştir. Çeşitli zamanlarda yayımlanan risâlenin Pencap Vakıflar İdaresi tarafından itinalı bir baskısı yapılmıştır (Lahor 1973). 11. Külliyyât-ı İmdâdiyye. Tuḥfetü'l-ʿuşşâḳ, Gülzâr-ı Maʿrifet, Derdnâme-i Ġamnâk, Cihâd-ı Ekber, Nâle-i İmdâd gibi manzum ve mensur on eserinin bir araya getirildiği külliyatın çeşitli baskıları yapılmıştır (Kanpûr 1315/1898; [baskı yeri yok] 1317/1899; Karaçi 1976). 12. Mektûbât-ı İmdâdiyye. Mürid ve dostlarına Mekke'den yazdığı elli kadar Urduca mektubu ihtiva etmekte olup Eşref Ali Tehânevî tarafından derlenerek "Ṣad Fevâʾid" adlı ekiyle birlikte neşredilmiştir (Leknev 1317; Lahor 1966, 1977). Bu derlemede yer almayan bazı mektupları da Muhammed Eyyûb Kādirî bir araya getirerek "Mektûbât-ı Ḥażret Ḥâcî İmdâdullāh Muhâcir Mekkî" başlığı ile el-ʿİlm dergisinde yayımlamıştır (Karaçi, Ekim-Aralık 1957, s. 41-49). 13. Nevâdir-i

İmdâdiyye. Yine müellifin mektuplarını ihtiva eden eser Nisâr Ahmed Fârûkī tarafından derlenmiştir (Gülberge 1996). 14. Merḳūmât-ı İmdâdiyye. Bu eser de Farsça altmış bir mektuptan oluşur. İmdâdü’l-müştâḳ’ın ekinde (nşr. Eşref Ali Tehânevî, Leknev 1915) ve müstakil olarak (haz. Nisâr Ahmed Fârûkī, Delhi 1979; der. Vahîdüddin Râmpûrî, Urduca trc. Abdülhay, Delhi 1980) neşredilmiştir. 15. İmdâdü’s-sülûk. Tasavvufa dair olan bu Arapça risâleyi Reşîd Ahmed Gengûhî Farsça’ya çevirerek yayımlamıştır (Sâdhûre 1316; Urduca trc. Muhammed Âşık İlâhî Mîratî, Lahor 1984). 16. İmdâdü’ṣ-ṣâdıḳīn. Sâdıkulyakīn Kürsevî ve Ahmed Hasan Kanpûrî tarafından 1314 (1897) yılında şeyhin sözlerinden derlenerek meydana getirilmiş olan eser Şemâʾim-i İmdâdiyye (Lahor 1966) ile birlikte neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İmdâdullah Tehânevî, Nevâdir-i İmdâdiyye (nşr. Nisâr Ahmed Fârûkī), Gülberge 1996, s. 31; a.mlf., Vahdetü’l-vücûd, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 772, vr. 14a; Eşref Ali Tehânevî, İmdâdü’l-müştâḳ ilâ eşrefi’l-aḫlâḳ maʿa Merḳūmâti İmdâdiyye (nşr. Nisâr Ahmed Fârûkī), Delhi 1980, s. 12, 28-29, 111-116, 340; a.mlf., Kerâmât-ı İmdâdiyye, Diyûbend 1319; a.mlf., Kemâlât-ı İmdâdiyye, Kanpûr, ts. (Matba-ı İntizâmî), s. 6; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VIII, 70-72; İmdâd Sâbirî, Sîret-i Ḥâcî İmdâdullâh aûr Un key Ḫulefâʾ, Delhi 1951; K. A. Nizâmî, Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çişt, Delhi 1953; Azîzürrahman, Teẕkire-i Meşâʾiḫ-i Diyûbend, Karaçi 1964, s. 59-90; Envârü’l-Hasan Şîrkûtî, Ḥayât-ı İmdâd, Karaçi 1965, s. 87-112; Muhammed Murtazâ Hân Kannevcî, Şemâʾim-i İmdâdiyye (trc. Muhammed Ahsen Nigrâmî), Lahor 1966, s. 7, 8, 13; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 128; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara 1971-72, II, 157; III, 148, 207, 225; Füyûzürrahmân, Ḥażret Ḥâcî İmdâdullâh Muhâcir Mekkî aûr Un key Ḫulefâʾ, Karaçi 1984, s. 28-269; Seyyid Muhammed Miyân, ʿUlemâ-yı Hind kâ Şândâr Mâżî, Karaçi 1986, IV, 256-299; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, Selçuk Eraydın’ın müellif ve eserleri hakkındaki girişi, I, s.

XXV; a.mlf., Mesnevî-i Şerîf Şerhi, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., Yazmalar, nr. 4740, I/1, s. 14 [vr. 7b]; Abdürreşîd Erşed, Bîs Barey Müselmân, Lahor 1990, s. 86, 96, 97, 105, 106; Barbara Daly Metcalf, “Imdadu’llah Thanawi (Hajji)”, Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. Marc Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 13; A. S. Bazmee Ansari, “Imdād Allāh”, EI² (İng.), III, 1174-1175.

Nısar Ahmad Faruqı

İMKÂN

(الإمكان)

Olabilirlik anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte imkân “bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması” anlamına gelmektedir. Zorunluluğun karşıtı olan imkân, varlık ve birlik gibi tümel bir kavram olmakla birlikte cins teşkil etmez; daha çok nitelik, nicelik ve diğer kategorilere ilişkin olarak söz konusu edilir. Bu bakımdan cevherin aksine imkânın bizâtihî var olması düşünülemez (Gazzâlî, Maḳāṣıdü’l-felâsife, s. 201, 276). İmkân bir potansiyeli ifade ettiği için bazan güçle (kuvve) aynı anlamda kullanılır; fakat çoğunlukla güç özneyi, imkân ise mahalli çağrıştırır. Bununla birlikte hem öznenin hem fiilin hem de kabul anlamında edilgenin (münfail) imkânından söz edilir (İbn Rüşd, s. 28).

İmkân terimi farklı anlam ve kapsamda kullanılmaktadır. Zihnî imkân. Bir şeyin aklen mümkün bulunduğunu düşünerek gerçekleşmesinin imkân dahilinde olup olmadığını hesaba katmadan onu mümkün saymaktır. Dış imkân. Bir şeyin kendisinin veya benzerinin yahut var oluş bakımından o şeyden daha uzak bir ihtimal taşıyanın varlığını hesaba katarak o şeyin dış dünyadaki varlığını imkân dahilinde görmektir. Özel imkân. Her iki taraftan da zorunluluğun kaldırılmasından ibarettir. Meselâ, “Her insan yazıcıdır” önermesinde yazmak ve yazmamak insan için zorunlu birer vasıf değildir. Genel imkân. İki tarafın birinden zorunluluğun kaldırılması anlamına gelmektedir. Zâtî imkân. Bir şeyi var veya yok saymanın akla aykırı olmaması durumudur (Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ, s. 111-112; Cirâr Cihâmî, s. 112-113).

Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâʻ olmak üzere üç halinden söz edildiği gibi bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder (bk. HÜKÜM). Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâʻ zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani

bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir (İbn Sînâ, el-İşârât, I, 317). Buna göre bir önermenin nitelik (olumlu-olumsuz) ve niceliği (tümel-tikel) dikkate alınmaksızın sırf mantık açısından bakıldığında yüklemi konuya (özne) bağlayan bağın vâcip (zorunlu), mümkin ve mümteni‘ (imkânsız) olabileceği görülür. Bu husus dille ifade edildiğinde bağın durumunu belirleyen bu söze önermenin kipi (cihet) denilir. Mantığı ilgilendiren de önermenin kipidir. Böylece mantıkî yargılarda imkân teriminin belirleyiciliği ortaya çıkmış oluyor.

Filozoflar mantıkî imkânla ontolojik imkân arasındaki farka dikkat çekerler. Buna göre mantıkî imkân, bir şeyin iç çelişkiden arınmış olması yani akla uygun bulunmasıdır. Bu durumda varlığı çelişki içermeyen her şey mümkin kategorisine girmektedir. Ontolojik imkâna gelince, mantıkî imkânın yanında bir şeyin tasavvurdan varlık alanına çıkma şartlarını ifade eder. Meselâ akla göre mümkün olan iki şey veya olayın birlikte gerçekleşmesi mümkün olmayabilir; çünkü bunlardan birinin gerçekleştirilmesi ötekinin gerçekleşmesine engel teşkil edebilir. Buradan

hareketle, “Ontolojik açıdan mümkün olan her şey mantık bakımından da mümkündür; fakat akla göre mümkün olan her şey ontolojik anlamda mümkün değildir” genellemesi yapılmaktadır (Cemîl Salîbâ, I, 136).

İmkân kavramına ilişkin olarak özellikle İslâm felsefesinde imkânın ezelî olup olmayacağı tartışılmıştır. Şöyle ki: Âlem var olmadan önce mutlak bir yokluk hüküm sürüp imkândan söz edilmeyecek olsa bu durumda âlemin varlık alanına çıkması muhal olurdu. Şu halde bir ezelî imkânın varlığını kabul etmek gerekir (Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, s. 116). İmkânın ezelîliğini kabul etmenin dinî açıdan bir sakınca içerip içermediği de tartışmalı bir konudur. Alâeddin et-Tûsî’ye göre imkânın ezelî olması ile ezelînin imkânı farklı şeylerdir; diğer bir ifadeyle imkânın ezelîliği ezelînin (Allah) imkânını gerekli kılmaz. Bu anlamda ezel imkânın zarfı, o da onun mazrufu olmuş olur. Şu halde mâziye doğru kendinden önce hiçbir yokluğun bulunmadığı sürekli bir imkân halinden söz edilebilir (Tehâfütü’l-felâsife, s. 111). Ancak bu telakki ezelî olanın çokluğuna (teaddüdü’l-kudemâ), dolayısıyla Allah’ın mutlak birliği akîdesine aykırı düşer mi

sorusunu hatıra getirse de imkânın gerçek değil izâfî bir kavram oluşu böyle bir endişenin gereksizliğini göstermeye kâfidir.

Öte yandan Meşşâî felsefede ay altı âlemindeki nesnelerin ilkesi sayılan ilk heyûlâ da imkân halinden başka bir şey değildir. Kâinatın sınırlı sonlu bir nicelik olduğunu savunan Meşşâîler'e göre bilfiil değilse de imkân olarak âlemin bir sınırı yoktur. Bu konuda Kindî şöyle der: "Bilkuvve varlık bir imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuvve sonsuzdur; ancak bir şeyin bilfiil sonsuz olması imkânsızdır" (Felsefî Risâleler, s. 89).

Tasavvufta vücûb ve imkân mertebelerinin (hazret) en yükseğine "mir'âtü'l-hazreteyn" denildiği gibi (DİA, IV, 262) iki mitolojik şehir olan Câbelkā ve Câbelsâ'dan ilki bazılarına göre vücûb ve imkân dairesini içine alan ulûhiyyet mertebesini ifade etmektedir (a.g.e., VI, 525).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 89; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 119; İbn Sînâ, el-İşârât, I, 317; a.mlf., Mantıḳu'l-meşriḳıyyîn, Kahire 1910, s. 168; Gazzâlî, Maḳāṣıdü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 201, 276; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972, s. 116; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, Beyrut 1993, s. 28, 72, 74, 76, 77; İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, II, 68; Alâeddin et-Tûsî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1990, s. 111; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 134-137; Ferid Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-manṭıḳ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 110-113; Cîrâr Cihâmî, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti'l-felsefe ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1998, s. 108-114; Süleyman Uludağ, "Ayna", DİA, IV, 262; a.mlf., "Câbelkā-Câbelsâ", a.e., VI, 525.

Mahmut Kaya

İMLÂ

(الإملاء)

Bir muhaddisin rivayet ettiği hadisleri veya bir âlimin okutacağı metni talebeye yazdırması anlamında terim.

Sözlükte imlâ “uzatmak” anlamında kullanılır. Kelimenin “mühlet vermek, yazdırmak, dikte etmek” şeklindeki mânaları da “uzatmak”la ilgilidir. Buna göre bir kitabı imlâ etmek onu yazacak kişiye “uzun süre okumak” demektir (Şemseddin es-Sehâvî, II, 295). İmlâ kelimesinin aslının imlâl olduğu, imlâyı Benî Temîm’in, imlâli de Benî Esed’in kullandığı ifade edilmiştir (Şevkânî, I, 300). Kelimenin her iki şekli “yazdırmak” anlamında Kur’ân-ı Kerîm’de yer almaktadır (el-Bakara 2/282; el-Furkān 25/5). Terim olarak imlâ, “bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması” mânasında kullanılmakta, yazılan esere de imlâ veya çoğul şekliyle emâlî denilmektedir. Talebeye yazdıran hocaya mümlî, onun söylediklerini yazan öğrenciye müstemlî veya nâdiren kâtib adı verilmektedir. İmlâ ile ilgili olarak kullanılan istimlâ da, imlâ meclisinde hocanın yazdırdığı hadisleri yazmak veya hocanın yazdırdığı hadisleri uzaktakilere nakletmek anlamını ifade eder. Yazan kimselerin kalabalık olması halinde hocanın söylediklerini uzaktakilere yüksek sesle nakledenlere ise müstemlî veya mübelliğ denilmiştir.

İmlâ usûl-i fıkıhta, tefsirde, Arap dili ve edebiyatında da uygulanan bir yöntemdir. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi fakihler, Sa‘leb, İbnü’l-Enbârî, İbn Düreyd, Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Ebû Ali el-Kālî ve İbnü’ş-Şecerî gibi dilciler bunu uygulamışlardır. Ancak imlâ, özellikle hadis ilminde başvurulan bir metot olup belli başlı sekiz hadis öğretim şeklinin en üstünü sayılan “semâ” içerisinde sayılmış ve “tahdîs”ten üstün tutulmuştur (Kādî İyâz, s. 69). Çünkü imlâda hoca yazdıracağı şeyi dikkatli bir şekilde yazdırdığı, talebe de aynı şekilde söylenenleri yazmakla meşgul olduğu için yanılma ihtimali daha az, gerektiğinde açıklama yapılabildiği ve soru sorulabildiği için hadisi anlama ve aslına uygun şekilde tesbit etme imkânı daha fazladır. İkindi namazından

sonra oturup akşama kadar hayırlı bir şey imlâ eden kimsenin Hz. İsmâil'in neslinden sekiz kişiyi âzat etmiş gibi sevap kazanacağına dair Resûl-i Ekrem'den nakledilen rivayet (Müsned, III, 262) imlâ meclislerinin düzenlenmesine vesile olmuş, hatta bazıları imlâyı bir âlimin en önemli görevi saymıştır (Süyûtî, el-Müzhir, II, 313).

Bizzat Hz. Peygamber imlâyı uygulamış, nâzil olan âyetleri vahiy kâtiplerine imlâ etmiş, komşu ülkelerin yöneticilerine gönderdiği mektupları, çeşitli işlerde görevlendirdiği kişilere yolladığı tâlimatnâmeleri, yaptığı antlaşma metinlerini, bazı kimselere verdiği imtiyaznâmeleri kâtiplerine yazdırmıştır. Ümmü Seleme'nin rivayetine göre bir defasında Resûl-i Ekrem bir parşömen istemiş, parşömenin her tarafı doluncaya kadar Hz. Ali'ye imlâ etmiştir (Sem'ânî, s. 12). Hz. Peygamber'in Abdullah b. Amr b. Âs ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlere huzurunda hadis yazmaya izin vermesi de imlânın bir örneği sayılmaktadır. İmlâ yöntemini Hz. Ömer, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Amr, Mugīre b. Şu'be gibi sahâbîler de uygulamakla beraber bu yöntemi hadis yazdırarak düzenli şekilde kullanan sahâbînin Vâsile b. Eska' olduğu anlaşılmakta (Hatîb el-Bağdâdî, II, 55), en yaygın biçimde ise muhaddis İbn Şihâb ez-Zührî tarafından uygulandığı tahmin edilmekte (M. Mustafa el-A'zamî, II, 350), onun Halife Hişâm b. Abdülmelik'in çocuklarından birine 400 hadis imlâ ettiği belirtilmektedir (Kādî İyâz, s. 243-244). İmlâ usulü zamanla yaygınlaşmış, Züheyr b. Muâviye el-Cu'fî ile Affân b. Müslim gibi sadece bu yolla hadis almayı âdet haline getirenler olmuş, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, imlâ metoduyla 20.000 hadis yazmayı hadisçi olmanın bir şartı kabul etmiştir (Sem'ânî, s. 11; M. Mustafa el-A'zamî, II, 354).

Muhaddislerin imlâ meclislerinin büyük ilgi gördüğü, bazı meclislere binlerce kişinin katıldığı nakledilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, II, 53, 138; Sem'ânî, s. 17-18, 96-97, 112). Bu yoğun ilgi dolayısıyla imlâ meclislerinde yer problemi ortaya çıkınca uyulması zorunlu görülen bazı

düzenlemelere gidilmiş, talebenin imlâ meclisinde oturuş şekli, müstemlînin hadisi yazmaya başlamadan önce hazırlaması gereken malzeme ve yazarken uyması lüzumlu görülen kurallar belirlenmiştir (Hatiboğlu, s. 13-19, 29-36). Ancak bu meclislere gösterilen ilgi zamanla azalmış, İbnü's-Salâh'tan sonra uzun süre imlâ meclisi akdedilmemiş, Zeynüddin el-Irâkī 795 (1393)

yılında geleneği yeniden başlatmış ve ölümüne kadar 416 imlâ meclisi düzenlemiştir. Aynı usul oğlu İbnü'l-Irâkī ile İbn Hacer el-Askalânî, Kāsım b. Kutluboğa, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî tarafından sürdürülmüş, daha sonra ise birkaç uygulama dışında tamamen ortadan kalkmıştır.

İmlâ meclisleri genellikle haftada bir gün olmak üzere cuma mescidinde veya bir meydanda yahut medrese ve dârülhadislerde düzenlenir, cuma namazının ardından ya da salı günü öğleden önce veya ikindiden sonra yapılması tercih edilirdi. Hadis imlâ edecek âlim imlâ vaktinden önce yazdıracağı hadisleri tesbit eder ve gerekli görürse bunları bir yere yazardı. "Tahrîcü'l-hadîs" denilen bu işi güvendiği bir talebesi de hocanın kitaplarından yapabilirdi. İmlâ meclisine katılanlar kalabalık olursa hoca ihtiyaca göre bir veya birkaç müstemlî görevlendirirdi. Hadis tarihinde ilk müstemlî tutan âlimin Şu'be b. Haccâc olduğu, Keccî'nin 40.000'i aşkın kişinin katıldığı imlâ meclisinde yedi müstemlînin bulunduğu kaydedilmektedir. İmlâ meclisine katılan öğrenciler kâğıtlarının baş tarafına imlâ eden hocanın adını, imlâ yerini ve zamanını yazarlardı. Meclise katılanlar kalabalıksa hoca ve müstemlî yüksekçe bir yere oturur, hocanın veya talebelerden birinin okuyacağı Kur'an ile meclis başlardı. Ardından müstemlî hocayı dinleyicilere tanıtır ve neyi rivayet edeceğini sorardı. Bunun üzerine hoca, ezberinden veya çoğunlukla yazılı bir metinden imlâ edeceği hadisleri senedleriyle birlikte okumaya başlar, gerek gördükçe hadisler ve senedleri hakkında bilgi verir, sonunda ele alınan konularla ilgili hikâye ve şiirlerle meclisi bitirirdi. Daha sonra hocanın metniyle öğrencilerin yazdıkları karşılaştırılır, varsa yapılan hatalar düzeltilirdi. İmlâ yoluyla alınan hadisler "emlâ aleyye", "haddesenâ (haddesenî) imlâen" gibi sîgalarla rivayet edilmiştir.

Bu meclislerde yazılan hadislerin ve diğer bilgilerin derlenmesiyle birçok eser meydana getirilmiş, bunlar genellikle "imlâ", "emâlî", "meclis", "mücâlesât" veya Şâfiî âlimlerinin kullandığı şekliyle "ta'lîk" olarak anılmıştır. Arap dili ve edebiyatında Sa'leb ile Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin eserleri, Şerîf el-Murtazâ'nın lugat, tefsir ve hadise dair konuları içine alan Ġurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-ḳalâ'id'i, fıkıh alanında Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed es-Serahsî ve Ebû Yûsuf'un emâlîleri bunlardan bazılarıdır. Hadis alanında ise Ebû Ca'fer Muhammed el-Buhterî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Hacer el-Askalânî gibi muhaddislerin emâlîleri

bulunmaktadır (Kettânî, s. 343-356; Efil, s. 85-126). İmlâ meclisleri ve bu meclislerde uyulacak kurallarla ilgili olarak Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî Edebü’l-imlâ᾽ ve’l-istimlâ᾽ adlı bir eser yazmış, Yüksel Efil Hadis İmlâ Meclisleri ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü’l-luġa, V, 352; Müsned, II, 162, 199; III, 262; Müslim, “Ṭahâret”, 18; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 25; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 17, 53 vd., 55, 138; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1398/1978, s. 69, 243-244; Sem‘ânî, Edebü’l-imlâ᾽ ve’l-istimlâ᾽ (nşr. M. Weisweiler), Leiden 1952, s. 10, 11, 12, 17-18, 23-24, 96-97, 112; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 131, 218; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 212 vd.; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdullah M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 246-250; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâ᾽id (Dervîş), X, 105; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Abdullah M. Osman), Kahire 1388/1969, II, 17, 49, 294, 295; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, II, 8, 16, 132; a.mlf., el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 94; II, 313; Şevkânî, Fetḫu’l-ḳadîr, I, 300; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥvez̠î (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 100-104; Muhammed Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 94, 102; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 212-227; M. Mustafa el-A‘zamî, Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Beyrut 1400/1980, I, 206, 210; II, 350, 354, 359-364; M. Accâc el-Hatîb, el-Muḫtaṣarü’l-vecîz fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1407/1987, s. 229-233; a.mlf., “Mecâlisü’l-ḥadîş ve âdâbü rivâyetih”, Eḍvâ᾽ü’ş-şerîʿa, sy. 4, Riyad 1393, s. 172-184; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 339-356; İbrahim Hatiboğlu, Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-19, 29-36; Yüksel Efil,

Hadis İmlâ Meclisleri (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-20, 85-126; Max Weisweiler, “Das Amt des Mustemli in der Arabischen Wissenschaft”, Oriens, IV (1951), s. 27-57; G. H. Juynboll, “Mustamlī”, EI² (İng.), VII, 725-726.

Abdullah Aydınlı

İMRAHOR

(bk. MÎRÂHÛR).

İMRAHOR ÇEŞMESİ ve KASRI

İstanbul'da Kâğıthane deresi kıyısında XVI. yüzyılda yapılmış çeşme ile daha geç bir döneme ait kasır.

Yapılar, İstanbul'un fethinden sonra şehrin en sevilen mesire yeri hüviyetini kazanan Kâğıthane deresi kıyısında saraya ait atların bahar mevsiminde otlatıldığı yerde bulunmaktaydı. Burası günümüzde Kâğıthane deresinin üstünden geçen viyadüklü yolun altında kalmaktadır. Yapıların bulunduğu çayırda önceleri cirit oyunu için büyük bir meydan düzenlendiği bilinmektedir. Nisan ayında saray ahırlarından alınarak buraya getirilen atların bakımı için tesis edilen ahırların yakınında ve dere kıyısında ahşaptan bir kasır yapılmıştı. Bu bina, birçok yenilenmeden sonra yakın zamana gelinceye kadar İmrahor (Mîrâhur) Kasrı adıyla tanınagelmiştir. XVI. yüzyıl sonlarında buradaki kasra gelen Sultan III. Murad, Istabl-ı Hâss'ın karşısında ve kasrın üzerinde bulunduğu çayırda bir çeşme yaptırılmasını istemiş, bu isteği Mîrâhur Mehmed Ağa tarafından yerine getirilerek dere ile yol arasında kalan arazide bir çeşme inşa edilmişti.

Çeşme. Eski Kâğıthane mesiresinden günümüze kadar gelebilen eserlerin en eskisi olan çeşme esas cephesi Haliç'e, evvelce burada mevcut olan kasra dönük olarak bütünüyle mermerden yapılmıştır. Ana yüzünde, nişi teşkil eden sivri Türk kemeri beyaz mermerle kırmızı breş taşının birbirine geçmeli olarak alternatif sıralanması ile yapılmıştır. Köşelerinde alt ve üst uçları kum saati biçiminde işlenmiş sütunçeler bulunan çeşmenin bütünü, klasik dönem eserlerinde olduğu gibi zarif ve ince profilli silmelerle çerçevelenmiştir. Kemerin içinde ortada yine klasik üslûpta çerçeveli bir ayna taşı ile önüne yalak yerleştirilmiş, az yukarıya da tasların konulması için bir çift yuva oyulmuştur. Çeşmenin en üst kısmına mahya hattını teşkil eden bir dizi "tomurcuk" işlenmiştir.

İmrahor Çeşmesi'nin on sekiz mısralık kitâbesi büyük kemerin üstünde yer almıştır. Kitâbe, Sâî Mustafa Çelebi tarafından düzenlenmiş ve belki de onun tarafından yazılmıştır. Kitâbede Sultan Murad'ın burada bir çeşme yapılmasını istediği

ve Mîrâhur Mehmed Ağa'nın bu isteği yerine getirerek 998'de (1589-90) çeşmeyi inşa ettirdiği yazılıdır. İbrahim Hakkı Konyalı, çeşmeyi yaptıranın Sicill-i Osmânî'de adı geçen Beylerbeyi Mehmed Paşa ile aynı kişi olduğunu ileri sürer. Sicill-i Osmânî'de verilen bilgiye göre çeşitli görevlerde bulunduktan sonra kendisine 995'te (1587) vezirlik verilen Mehmed Paşa 997'de (1589) ölmüştür. Ancak çeşme kitâbesinde paşalık ve beylerbeyilik unvanları olmadığına göre Mîrâhur Mehmed Ağa'nın bu zatla aynı kişi olmasına ihtimal vermek zordur. Ayrıca bazı yayınlarda çeşmeyi yaptıranın adı yanlış olarak Nuh şeklinde verilmiştir. İbrahim Hakkı Konyalı, İmrahor Çeşmesi'nin Mimar Sinan'ın eseri olabileceği üzerinde de durmuştur. Çeşme 998'de yapıldığına, Sinan ise 996'da (1588) vefat ettiğine göre böyle bir tahmin inandırıcı değildir. Fakat bu küçük eserin Sinan döneminin üslûp özelliklerine sahip bulunduğu da göz ardı edilemez.

Şehzadeliği sırasında Kâğıthane'deki köşklerde yaşayan II. Abdülhamid bu çeşmeyi tamir ettirdiğinde şair Feyzî'nin düzenlediği manzum bir tarihin (1310/1892-93) dört mısraı da çeşme üzerine konulmuştur. İlk biçimini koruyabilmiş, gerçekten bir sanat eseri olan bu çeşme, 1997 yılının Ocak ayında, muhtemelen kitâbesini söküp götürmek isteyenler veya içinde define aramak düşüncesinde olanlar tarafından parçalanmış ve eserin kitâbesinin bir tarafı ile birlikte üçte biri tahrip edilmiştir.

Kasır. III. Murad'ın Kâğıthane deresi kıyısında bir çeşme yapılmasını istemesi, daha XVI. yüzyılda padişahların buraya geldiğini ve istirahatleri için küçük bir kasır inşa edilmiş olması gerektiğini göstermektedir. I. Ahmed döneminde (1603-1617) Kâğıthane çayırları padişahların sıkça uğradığı bir yerdi. Franz Taeschner'e ait iken 1943-1944'te Münster'de (Almanya) bir hava hücumu sırasında çıkan yangında yok olan ve elde yalnız çizgi olarak kopyası kalan orijinal bir minyatür al-bümünde görülen dere kıyısındaki köşkün en eski İmrahor Kasrı olabileceği Sedat Hakkı Eldem tarafından ileri sürülmüştür. Sirkeci sahilindeki Yalı Köşkü'ne benzeyen bu kasır geniş saçaklı ve tek katlı bir yapıdır. Ancak bunun gerçekten İmrahor Kasrı'nın ilk binası olduğu kesin değildir. İmrahor Kasrı'nın görünümü XVIII. yüzyıldan itibaren belirlenebilmektedir. Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın dere kıyısında ünlü Sâdâbâd Sarayı'nı yaptırması ile Kâğıthane'nin yıldızı daha da parladı. Dere kıyılarında ve yamaçlarda pek çok özel kasır inşa edilirken İmrahor Kasrı

da yenilendi.

M. d’Ohsson’un Osmanlı Devleti hakkındaki büyük eserinin (bk. bibl.) gravürleri arasında Kâğıthane deresi ve çevresi de tasvir edilmiştir. Burada, etrafı ağaçlarla çevrili olarak akarsu kıyısında ve ahşap bir köprünün yanında İmrahor Kasrı yer almıştır. Bu resmin yapıldığı XVIII. yüzyıl sonlarında kasır yüksekçe, herhalde kâgir bir zemin katı üstünde iki katlı ve üstü kiremit kaplanmış çatı ile örtülü bir binadır. Her iki katta da birçok penceresi vardır. Çayırın Sâdâbâd Sarayı tarafındaki bölümüne bakan cephesinde bir çıkması bulunuyordu. Eski haritalarda etrafı muntazam bir duvarla çevrilmiş olarak işaretlenen İmrahor Kasrı Sultan Abdülaziz tarafından, 1860’lı yıllarda Mimar Sarkis Balyan’a eski Sâdâbâd’ın yerinde Batı Avrupa sarayları üslûbunda Çağlayan Kasrı olarak adlandırılan yeni bir saray yaptırılırken temelden itibaren yeni baştan inşa ettirilmiştir.

Abdülaziz’in İmrahor Kasrı dış görünüş bakımından o yıllardaki Batı Avrupa binalarından farksızdı. Dere kıyısından üstü parmaklıklı bir duvar ve taştan bir rıhtımla ayrılmıştı. Dereden gelecek kayıklardan çıkıldığında kullanılmak üzere burada bir kapı açılmıştı. Kasrın ahşap olan iki katından başka üstte bir de çatı katı vardı. Esas katlar, iç düzenlemeleri bakımından Türk ev mimarisi geleneğine uymakla beraber dış mimarisi XIX. yüzyıl Batı Avrupa’sının büyük villalarından veya sayfiye mâlikânelerinden farksızdı. Dereye bakan cephenin ortasında çıkma halinde bir giriş verandası ile üstünde ve çatı katında birer balkon vardı. Ayrıca yan cephelerde kapalı çıkmalar bulunuyordu. Bunların da altlarında yan girişler açılmıştı. Kırmalı çatısı ise kiremit kaplı idi. Esas katlar içeride aynı plana sahip olup ortadaki büyük sofaya dört taraftan açılan eyvanlar vardı. Türk ev mimarisinde çok eskiden beri uygulanan ve halk arasında “karnı yarık” denilen bu şemanın gereği olarak köşelerde odalara ve tuvaletlere yer verilmişti. Zemin katındaki girişlere dört cephede de mermer basamaklı merdivenlerle ulaşım sağlanıyordu. Yol tarafındaki ana girişin karşısında ise yukarı kata çıkışı sağlayan, tırabzanları Bohemya kristalinden babalara sahip bir merdiven bulunuyordu.

İmrahor Kasrı’nın dere kıyısındaki görünümünün pek çok fotoğrafı çekilmiş ve

resimleri yapılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen yalı ve konakların tavan süslemelerindeki manzara resimleri arasında İmrahor Kasrı'nın da görüntüsüne yer verilmiştir. Süleymaniye semtinde Kayserili Ahmed Paşa Konağı'nın bir odasındaki tavan resimlerinden birinde bu kasır resmedilmiştir. Yıldız Sarayı'ndaki Şâle Köşkü'nün süslemeleri arasında yine İmrahor Kasrı'nın resmi vardır. Ayrıca o yılların dergilerinde kasrın bilhassa dereden görünümünü aksettiren fotoğrafları yayımlanmıştır.

Kâğıthane mesiresi gözden düştükten sonra İmrahor Kasrı da kendi kaderine terkedilmiş, bu arada içindeki eşya alınarak boşaltılmıştır. Düzenli rıhtımı, dökme demirden parmaklıkları yok edilmiş, etrafını saran ağaçlar kesilmiş ve kasır harap olmaya bırakılmıştı. Nihayet 1941-1942 yıllarında General Fahrettin Altay'ın emriyle Çağlayan Kasrı yıktırıldığında İmrahor Kasrı da en ufak bir izi kalmamacasına yok edilmiş, arsası da buradaki istihkâm birliğinin deneme alanı yapılmıştır. Dışından pek çok resminin bulunmasına karşılık kasrın içini ve tavan süslemeleriyle mimari ayrıntılarını gösteren resimler henüz elde edilememiştir. Ancak katların planları Sedat Hakkı Eldem tarafından yayımlanmıştır. Şair Antepli Hasırcızâde Mehmed Ağa'nın, "Safâsı İmrahor Köşkü'nün başka âlemdir / Akar su sebzedâr üzre berâber olsa cânâne" mısraları ile andığı İmrahor Kasrı'nın yerinde bugün bir düzlük, ortasında da yarı yıkık bir çeşmeden başka bir şey kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Genel: Münir Aktepe, "Kâğıthane'ye Dair Bazı Bilgiler", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 335-363; A. Süheyl Ünver, "Her Devirde Kâğıthane", VD, X (1973), s. 435-461; Semavi Eyice, "Kâğıthane-Sâdâbâd-Çağlayan", Taç, I/1, İstanbul 1986, s. 28-36. Çeşme: İ. Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 42-43; Affan Egemen, İstanbul Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 663 (nr. 890); İ. Hakkı Konyalı, "Tarih Sohbetleri: Kağıthane-Saadabat", Yeni Asya, V/1510, İstanbul 2 Mayıs 1974; Semavi Eyice, "İstanbul'da Bir Eski Eser Cinayeti", Sanatsal Mozaik, sy. 23, İstanbul 1997, s. 26-30. Kasır: Mowradgea

d’Ohsson, Tableau général de l’empire ottoman, Paris 1787-1820, lv. 64; F. Taeschner, Alt-Stambuler Hofund Volksleben, Ein türkisches Miniaturen-Album aus dem 17. Jahrhundert, Hannover 1925, lv. 22; Sedat H. Eldem, Sa’dabad, İstanbul 1977, rs. 120-127; Semavi Eyice, “İstanbul Halkının ve Padişahların Ünlü Mesiresi: Kâğıthane”, İstanbul Armağanı, İstanbul 1997, III, 75-95; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi, Balyan Ailesi, İstanbul, ts., s. 265; Baha Tanman, “İmrahor Köşkü”, DBİst.A, IV, 168.

Semavi Eyice

İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ

İstanbul’da XV. yüzyıl sonlarında eski bir Bizans kilisesinden çevrilen cami.

II. Bayezid’in mîrâhuru İlyas Bey aslen, Arnavutluk’un güneydoğusunda bulunan Görice (Korçë) kasabasının 7 km. kuzeyindeki Boboştitsa (Boboshtica) köyünden olup II. Bayezid 891 (1486) yılında bir temliknâme ile bu köyü ona bağışlamıştır. İlyas Bey’in 910 (1504-1505) tarihli vakfiyesinden öğrenildiğine göre İstanbul’daki camiden başka Görice’de cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, türbe ve hamamdan oluşan bir külliye de yaptırmıştı (bk. İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ ve TÜRBESİ). Öldüğünde Görice’deki camiinin yakınındaki türbesine gömülen İlyas Bey, bu hayratını yaşatmak için Görice’de dört köy, Premedi’de bir köyle mezralar, İstanbul’da Langa’da (Yenikapı) bir çifte hamam, yedi dükkân, Yanya’da bir hamam, dört değirmen, Yedikule’deki Cami mahallesinde evler ve dükkânlar vakfetmişti. İlyas Bey’in Zilhicce 915 (Mart 1510) tarihli ikinci vakfiyesinden Çorlu’da da bir cami ile sıbyan mektebi, yine İstanbul’da başka bir mektep, Edirne’de de bir mektep yaptırdığı, bunlara Langa, Mercan Ağa, Galata’da ev ve dükkânlar vakfettiği, mütevelli olarak da oğlu Mustafa Çelebi’yi tayin ettiği anlaşılmaktadır. İlyas Bey’in temliknâmesi ve iki vakfiyesi 1952’te Tayyip Gökbilgin tarafından kısmen yayımlandıktan başka II. Bayezid’in bazı fermanları da Arnavutluk’ta 1967’de Pepo Petrak eliyle neşredilmiştir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde de İlyas Bey’in İstanbul’daki camii ve sıbyan mektebine ait evkafın gelirleri ayrıntılı olarak gösterilmiştir.

İmrahor (Mîrâhur) İlyas Bey Camii aslında İstanbul’un güneybatısında Yedikule yakınında, Bizans döneminde İstanbul’un en büyük ve en eski manastırlarından Studios Manastırı’nın Hagios Ioannes Prodromos (Vaftizci Ioannes = Yahyâ) adına yapılmış kilisesiydi. 454’te Doğu konsülü olan Studios tarafından muhtemelen 461 yılına doğru inşa ettirilmiş, ayrıca yanında bir manastır kurulmuştur. Bugün harabe halinde bulunmasına rağmen yapı şehrin henüz ayakta duran en eski dinî binası olduğundan özel bir tarihî değere sahiptir. Bunun yanında erken hıristiyan döneminin mimari

özelliklerini aksettirdiği için de ayrı bir önem taşımaktadır.

Boğaziçi’nin Anadolu yakasında geniş arazileri olan ve 700 keşiş barındıran bu manastırın 796-826 yılları arasında başında bulunan Theodoros, “ikonoklasma” (tasvir kıran) adı verilen akım sırasında sert çıkışları ile tanınmıştı. Böylece Studios Manastırı önemli bir Hıristiyanlık merkezi olmuş, zamanla büyük bir teoloji kuruluşu halini alarak Bizans tarihi boyunca burada yazılan veya istinsah edilen kitaplar, yapılan minyatür ve ikonalar şöhretinin artmasını sağlamıştır. Manastırda keşişlerin hazırladığı, günümüze kadar gelebilen başlıca yazma eserlerin bir katalogu Atina’da Eleopoulos tarafından derlenerek basılmıştır (1967). Latin istilâsı yıllarında (1204-1261) kilise ve yanındaki manastır bakımsız kalarak harap duruma girdiğinden İmparator II. Adronikos Palaiologos’un kardeşi Konstantinos Palaiologos tarafından 1293’te büyük ölçüde tamir ettirilmiş, bilhassa kilise eski ihtişamına kavuşturulmuş, arazisinin etrafı kalın duvarlarla çevrilmiştir.

Âşıkpaşazâde, Yıldırım Bayezid’in en küçük oğlu Kasım Çelebi’nin ağabeyi Süleyman Çelebi tarafından Bizans’a rehin olarak bırakıldığını yazar. Bizanslı tarihçi Doukas ise adını vermeksizin Bizans’taki bir Türk şehzadesinin 1417 yılında bir veba salgınında ölmeden önce Hıristiyanlığı kabul ettiğini ileri sürerek Studios Prodromos Manastırı’nda kilisenin yanında kapının iç tarafına gömüldüğünü bildirir.

Bu yıllarda Bizans’a gelen İtalyan Cristoforo Buondelmonti’nin seyahatnâmesindeki İstanbul resminde Ioannes Kilisesi, mimarisinin ana çizgileri ve etrafını çeviren yüksek duvarı ile açık surette belirtilmiştir.

İstanbul’un fethi sırasında bu manastırla kilisesinin durumu belli değildir. Ancak Studios Manastırı ve Ioannes Prodromos Kilisesi’nin II. Bayezid döneminde (1481-1512) İmrahor İlyas Bey tarafından camiye dönüştürüldüğü bilinmektedir. Cami, fetihten sonra İstanbul’a getirilerek iskân ettirilen ve ana dilleri Türkçe olan hıristiyanların yerleştirildiği bir bölgede bulunuyordu. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde cami ve mektep personeli arasında “şeyh-i zâviye” ile “mürîdîn der çilehâne” kayıtlarının da görülmesi, İmrahor İlyas Bey Camii’nde daha XVI. yüzyılda bir tekkezâviyenin var olduğunu gösterir. Hüseyin Ayvansarâyî’nin bildirdiğine göre Tatar mirzalarından Devlet Han, İmrahor

İlyas Bey Camii’nde bir zâviye kurarak tevliyetini evlâda şart etmiştir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’n-de (s. 376) İmrahor İlyas Bey Camii vakıfları arasında, 950 Muharreminde (Nisan 1543) Hacı Bâlî b. Erdoğdu tarafından yapılan bir vakıf kaydında mütevelli olarak yine Devlet Han adına rastlanmıştır. Bu zâviyenin şeyhleri İmrahor Camii’nin avlusunda medfundur. İstanbul’un çeşitli yerlerindeki yirmi kadar Sünbülî tekkesinden biri olan zâviye XIX. yüzyıl sonlarına gelinceye kadar hizmet vermiştir.

İstanbul’da büyük tahribat yapan 1179 (1766) yılı depreminde İmrahor İlyas Bey Camii’nin zarar gördüğüne ihtimal verilebilirse de bu hususta açık bilgi yoktur. Fakat 14 Ramazan 1196’daki (23 Ağustos 1782) yangında İmrahor İlyas Bey Camii ağır zarar görerek birçok kısmı yıkılmıştır. Nitekim binayı yarı yıkık durumda gösteren bir gravür mevcuttur. Yangından az sonra caminin, III. Selim’in hazinedar ustalarından Nâzıperver adlı bir hanım tarafından 1219 (1804) yılında mahiyeti bilinmeyen bir şekilde tamir ettirildiğini ifade eden bir tarih beyti olduğu gibi 1236’da (1821) Hassa başmimarı Mehmed Râsim tarafından burada bir tamir daha yapıldığına dair kayıt mevcuttur. Cami 1894 depreminde de zarar görmüş, üstünü örten çok geniş yüzeyli ahşap çatı çürüyerek bel vermeye başlamış, 1908 yılı kışında üzerine yığılan karın ağırlığı ile kısmen çökmüştür. Bir daha tamir edilmeyen yapı o tarihten itibaren gittikçe harap olarak şimdiki durumuna gelmiştir.

İmrahor İlyas Bey Camii, Bizans döneminde manastır iken önemli bir el yazması ve tezhip atölyesi olarak çalıştığı gibi Türk döneminde de ünlü hattatların yetiştiği bir merkez olmuştur. Nitekim caminin imamlarından Hâfız Osman’ın yetiştirdiği Seyyid Abdulah, Şeyh Hamdullah ekolünün en iyi temsilcisiydi. Eğrikapılı Mehmed Râsim ve Şekerzâde Seyyid Mehmed onun önde gelen talebelerindendir.

İstanbul’da 1914 yılına kadar faaliyetini sürdüren Rus Arkeoloji Enstitüsü, 1907’de yapının içinde araştırmalar yaptırarak sağdaki sahnın (nef) altında bazı Bizans dönemi mezarlarını ortaya çıkarmıştır. Bugün İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde yer alan ve Bizans sanat tarihi bakımından önemli olan bu mezarlar “parçalı lahitler” denilen gruptandır. Yine burada bulunan mozaik bir kadın (Meryem [?]) resmi parçası Atina’ya götürülmüştür.

İmrahor İlyas Bey Camii, çatısı tamamen çöküp enkazı da kaldırıldıktan sonra aynı zamanda buradaki tekkenin son şeyhi olduğu bilinen son imamı tarafından yazları ramazan aylarında teravih namazlarında kullanılmaya devam ediyordu. Ayrıca binanın girişinde narteks kısmının sol tarafında, evvelce içinde yukarı kattaki galeriye çıkışı sağlayan ahşap merdivenin bulunduğu 5 × 4 m. ölçülerindeki bölüm bir duvarla bölünerek ve içine mihrap yapılıp minyatür bir de minber konularak cami haline getirilmişti. Yapı müzeler idaresine geçtikten sonra bu küçük ibadet yeri de elli yıl hizmetin arkasından ortadan kaldırılmıştır. 1925-1930 yılları arasında bir yabancı hanım, maddî yardımda bulunarak çatlamış olan girişteki mermer sütunların demir çemberlerle takviye edilmesini sağlamış, 1970'li yıllarda duvarların üst kısımları biraz düzeltilerek daha fazla yıpranmalarının önlenmesine çalışılmıştır. Aynı yıllarda Kültür Bakanlığı, İmrahor İlyas Bey Camii'nin restorasyonu için bir program girişiminde bulunmuş, fakat hiçbir çalışma yapılmadığı gibi Alman Arkeoloji enstitülerinin İstanbul şubesinin aynı yoldaki bir tasarısı da sonuçlanmadan kalmıştır.

Kilise, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına ait bazilikaların Helenistik denilen yaygın (klasik) tipinin başarılı bir örneği olup kuzey tarafındaki sütunlar kısmen günümüze ulaşabilmiştir. Bizans dönemine ait avlunun güney tarafında yakın tarihlere gelinceye kadar büyük ahşap bir yapı halinde tekke ve şeyh evi bulunuyordu. Avlunun ortasında da bir mimari özelliği olmayan, üstü ahşap çatılı bir şadırvan vardı. Avluyu takip eden ve caminin son cemaat yerini oluşturan narteks kısmının aslında açık bir revak halinde olduğu ve burada dört mermer sütunla avluya açıldığı görülür. Caminin kullanıldığı dönemlerde bu sütunların araları camekânlı tahta bölmelerle kapatılmıştı. Evvelce bu narteksin iki ucunda yukarı katlara çıkışı sağlayan ahşap merdivenler vardı. Sonraları, herhalde gerçekleştirilen tamirlerde yan galerilere çıkış için içeriden merdivenler yapılmıştır. Sağda, uzun süredir şerefeden yukarısı yıkık olan tuğladan bir minare yükselir.

Etrafları mermer çerçeveli üç kapıdan orta sahna geçilir. Yanlarda ayrıca narteksten yan neflere açılan kapılar vardır. Narteksin üstü, yakın tarihlere gelinceye kadar kiremit kaplı ve öne meyilli ahşaptan bir çatı ile örtülü olup ayrıca içeriden bir tavana sahipti. Ana mekân, yeşil ve benekli breş taşından

her sırada yedişer tane olmak üzere iki sütun dizisiyle uzunlamasına üç sahna ayrılmıştı. 1766 depreminde

veya 1782 yangınında sağdaki sütunlar devrilip parçalandığından bu dizi bütünüyle kaldırılmış, yalnız buradaki desteklerin altında uzanan seki kalmıştır. Caminin mâmur olduğu dönemde burada sütunlar gibi boyanmış ahşap direklerin bulunduğu bilinmektedir. Soldaki dizi ise şimdilik ayakta durmakta olup devrilmesini önlemek için son yıllarda ahşap bir iskele ile desteklenmiştir. Binanın geçirdiği yangınlarda sütunların ince işlenmiş kompozit üslûptaki mermer başlıkları kavrulduğundan kaba birer kitle halinde kalmışlardır. Bunların üstlerinde uzanan yine mermer arkitravlar da hayli hırpalanmıştır. Her iki yan nefin üzerinde, binanın ilk yapıldığından itibaren ahşap kirişlere oturan galerilerin bulunduğu kolaylıkla tahmin edilir. Bunlar uzun süre içinde yenilenmekle beraber en son yapılanlar 1910'da hâlâ duruyordu.

Dıştan üç cepheli bir çıkıntı biçiminde olan apsisin üstündeki yarım yuvarlak kasnak, buradaki pencerelerin kemer biçimlerinden anlaşıldığına göre barok üslûbundadır. Bu duruma göre herhalde XVIII. yüzyıl sonlarında veya XIX. yüzyıl başlarında yapılmıştır. Bilinmeyen bir dönemde apsis çıkıntısı üstündeki yarım kubbe yıkılmış ve bu kısmın üstü eski fotoğraflarda görüldüğü gibi tahta ile kaplanmıştır.

İmrahor İlyas Bey Camii bazilika biçiminde olduğuna göre üstü kiremit örtülü bir ahşap çatı ile kapatılmıştı. Narteksin üstündeki pencereli duvar XVIII. yüzyılda yapıldığından çatının şekli hakkında bir fikir vermez. Bu sebeple çatının ilk biçimini tahmin etmek hayli zordur. Belki binanın üstünde orta nefi kapatan çift meyilli bir çatı vardı. İki yanlarda daha alçak, dışa eğimli çatılar bulunuyordu. Belki de dört tarafa meyilli daha yayvan bir çatıyla örtülmüştü. Nitekim 1908'de çökmeye başlayan çatı böyle idi. Selânik'te yine kiliseden çevrilen Eskicuma Camii de benzeri bir yapı olup Balkan Savaşı'ndan az önce restorasyonu yapıldığında bu ikinci sistemde bir çatı ile örtülmüştür.

Yapının çeşitli yerlerindeki mermerler, sütun başlıkları, pencere kemerleri, korniş ve frizler V. yüzyıl taş işçiliğinin güzel örnekleridir. Çünkü burada devşirme parçalar kullanılmamış, her şey bu yapı için hazırlanmıştır.

Binanın eski kaynaklarda ihtişamı anlatılan duvar ve apsis yarım kubbesini süsleyen mozaiklerinden ise hiçbir şey kalmamıştır. Molozların arasında ele geçen bazı mozaik taneleriyle şimdi Atina'da Benaki Müzesi'nde bulunan bir mozaik parçası gerçekten bu çeşit süslemenin varlığının delilleridir. Bizans sanatında varlığı pek bilinmeyen bir iç süslemenin bazı parçaları da burada bulunmuştur. Bunlar, Selçuklu ve Osmanlı sanatından çok değişik teknik ve desende Bizans çinileridir. Latin işgalinin sona ermesinin arkasından yapılan tamirde orta nefin döşemesinin geniş yüzeyi yuvarlak örgü motifine göre düzenlenmiş, çerçevelerle kare veya dikdörtgen bölümlere ayrılmıştır. Çeşitli renkli taşların kesilmesi, bazı kısımlarda birbiri içine çakılması suretiyle meydana getirilen bu döşeme dış tesirlere açık kaldığından mahvolmaktadır. Bazı köşelerde kırmızı porfir taşı içine kakma tekniğinde yerleştirilmiş beyaz renkte taştan kanatlı bir grifon, bir av sahnesi gibi figürler veya küçük kompozisyonlar da görülür. Cami harap olduktan sonra orta nefin doğu ucunda evvelce sunak masasının durduğu yerde, içine iki üç basamakla inilen haç biçiminde ve önceleri içi mermer kaplı bir kutsal kalıntı (rölik) saklama hücresi bulunmuştur. Bu kilisede X. yüzyılda Aziz Ioannes'e ait olduğuna inanılan bir kuru kafa vardı. Latinler'in şehri yağmalamasında bu rölik Walon de Sarton tarafından Fransa'da Amiens'e götürülmüştür.

İmrahor İlyas Bey Camii'nin içinde Türk dönemine işaret eden hiçbir iz kalmamıştır. Hatta uzun süre duran mihrap bile yok edilmiştir. Bu tarihî eserin rölöveleri Cornelius Gurlitt, Alexander van Millingen, R. Traquair, Jean Adolphe Ebersolt ve Adolphe Thiers tarafından 1910-1914 yılları arasında yayımlanmıştır. Geniş bir alana yayılan manastırdan toprak üstünde bir iz görülmezse de binanın güney tarafında yirmi dört sütunlu, 18,60 ve 16,65 × 26,40 m. ölçülerinde bir su sarnıcı vardır. Fakat atölye olarak kullanılan bu eser yakın tarihlerde bir patlama sonunda kısmen yıkılmıştır. Sarnıca bitişik bir de iki sütunlu ayazma mevcuttur. Caminin kıble duvarının önünde kesme taştan klasik üslûpta yapılmış bir Türk çeşmesi de yok edilip ortadan kaldırılmıştır (resmi için bk. Güzel Sanatlar Dergisi, V [Ankara 1944], s. 103).

Caminin avlusu, tekkenin son mensuplarından bir ihtiyar tarafından yaşlı ağaçların gölgelediği, şadırvanın suyunun aktığı, son derece güzel çiçekli bir bahçe halinde yarım yüzyıl boyunca korunmuş ve şehrin tarihî

hâtıralarla dolu dinlendirici bir köşesi olarak edebiyata geçmiştir. Gençliğinde tıp fakültesinde okuyan, daha sonra Fizan'a sürgün giden, geri döndüğünde caminin yanındaki harap ahşap tekke meşrutasına çekilerek her şeyden uzak bir hayat süren bu ihtiyar, tarih dolu eserin zevkle ziyaret edilen bir yer olmasını yarım yüzyıl sağlamıştır. Onun ölümüyle İmrahor İlyas Bey Camii harabesi hem romantik havasını kaybetmiş hem de son derece bakımsız kalmıştır. Bu caminin evkafından olup Aksaray'ın deniz tarafında bulunan çifte hamam da hiçbir iz kalmayacak şekilde ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bizans sanatı ve İstanbul hakkındaki bütün kitaplarda İmrahor Camii yer aldığından burada sadece ana yayınlar gösterilmiştir. Bizans dönemi. A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 343-358; D. Pulgher, Les anciennes églises byzantines de Constantinople, Vienne 1878, s. 13-15, lv. I; Ph. Forchheimer - J. Strzygowski, Die byzantinischen wasser be hälter Konstantinopels, Wien 1893; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen kunstgeschichte, Wien 1897, II, bk. İndeks; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 31-32; A. Van Millingen - R. Traquaire, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 35-61; J. Ebersolt - A. Thiers, Les églises de Constantinople, Paris 1913, s. 3-18; R. Janin, La géographie écclésiastique de l'empire byzantin, Constantinople: Les églis es et les monastères, Paris 1969, s. 430-440; T. F. Mathews, Early Churches of Constantinople, Pennsylvania 1971, s. 19-27; a.mlf., The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 143-158; Semavi Eyice, "Les basiliques byzantines d'Istanbul", XXVI. Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina, Ravenna 1979, s. 103-113; Enis Karakaya, "İstanbul'un En Yaşlı Kilisesi-Studios", Türkiyemiz, sy. 69, İstanbul 1993, s. 50-61; M. Sacit Pekak, "İstanbul'da Studios Manastırı, H. Ioannes Prodromos Kilisesi", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Dergisi, X, İzmir 2000, s. 101-121.

Türk dönemi. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 370-376; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 196; a.e.; Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 41-42; Derviş Efendizâde Derviş Mustafa, 1782 Yılı Yangınları

(haz. Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994, s. 43; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 324, 426-428; belgeler, s. 212-215; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 147-152; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 7-8; Pepo Petrak, "Katër dekrete (fermane) të Sultan Bayazitit II Për Mirahor Ilyaz Beun", Studime Historike, XXI/3, Tiranë 1967, s. 217-242; Semavi Eyice, "İstanbul'un En Eski Bizans Kilisesi: İmrahor İlyas Bey Camii", İlgi, sy. 33, İstanbul 1982, s. 28-31; a.mlf., "İmrahor Camii", DBİst.A, IV, 166-168; K. Kreiser, "Imrahor Câmi'i: Die Finanzen einer Istanbuler Moschee-Stiftung zwischen 1546 und 1706", Istanbuler Mitteilungen, sy. 39, Tübingen 1987, s. 321-327; Nathalie Clayer, "Une etude encours sur un tekke Stambouliote: Le tekke d'Imrahor", Observatoire urban d'Istanbul, sy. 5, İstanbul 1993, s. 30-31; M. Güler, "Bizans'tan Osmanlı'ya Kaldı, Peki Geleceğe Kalacak mı? İki Devrin Hüznü ...", Yeni Yüzyıl, İstanbul 3 Ocak 1997.

Semavi Eyice

İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ ve TÜRBESİ

Arnavutluk’un Görice kasabasında XV. yüzyıl sonlarında yapılmış cami.

Arnavutluk’un güneydoğusunda Yunanistan sınırına yakın bir yerde bulunan Görice’de (Korçë), İmrahor (Mîrâhur) İlyas Bey büyük bir camiden başka imaret, medrese ve sıbyan mektebinden meydana gelen bir külliye inşa ettirmiş, ayrıca Piskopiye (Peshkëpi) köyünde bir cami (veya mescid) ile imaret ve muallimhâne yaptırmış, İstanbul’da da eski Studios Manastırı’nın kilisesini camiye dönüştürmüştür (bk. İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ). İlyas Bey bu hayratını yaşatmak için Pırmeti (Përmeti), İstanbul, Langa ve Yanya’da köyler, dükkânlar, hamamlar ve değirmenler vakfetmiştir. Machiel Kiel’in tesbitine göre Görice ve çevresi halkının çoğunluğu hıristiyan Arnavutlar idi. İlyas Bey, burada kurduğu külliye ile bir İslâm merkezi meydana getirmeyi düşünmüş olmalıdır. Görice Osmanlı idaresi altında gelişerek küçük bir şehir görünümü kazanmıştır. XVII. yüzyıl Osmanlı devlet adamı Koçi Bey de buralıdır.

İmrahor İlyas Bey Camii ve yakınında teşekkül eden Melcan Bektaşî Tekkesi kasabanın merkezi olarak kalmıştır. Şemseddin Sâmi, XIX. yüzyıl sonlarında burada ancak iki caminin mevcut olduğunu belirtmiştir. Aynı yıllarda Görice büyük bir yangın geçirmiş ve Ahmed Eyüp Paşa tarafından yeni bir plana göre ihya edilmiştir. Bu felâketin İmrahor İlyas Bey Külliyesi ve bilhassa cami üzerinde ne gibi iz bıraktığına dair bilgi edinilememekle beraber bir mescid şeklindeki diğer mâbed 1878’de çevresindeki mahalle ile birlikte ortadan kaldırılmıştır. Şemseddin Sâmi’ye göre İmrahor İlyas Bey Camii bir hıristiyan manastırı yıktırılarak onun yerinde inşa edilmiştir. Ancak bu iddiayı destekleyecek bir kaynak veya mimari ipucu yoktur. İddia gerçek olsaydı en azından manastıra ait sütun, sütun başlığı gibi bazı mimari parçalar caminin yapımında kullanılırdı.

Caminin taçkapısı üstünde bir inşa kitâbesi yoktur. Bunun yerine buraya 1289 (1872) tarihli beş mısralık bir tamir kitâbesi konulmuştur. Kitâbede

caminin İlyas Bey tarafından 901 (1495-96) yılında inşa ettirildiği, 980'de (1572) Mehmed Bey adında bir kişinin kurşunları yenilediği, 1249'da (1833) Derviş İslâm Bey'in camiyi tamir ettirdiği, 1285'te ise (1868) Sâlih Bey adında bir kişi tarafından tekrar onarıldığı bildirilmektedir.

Bina, 11,75 × 11,75 m. ölçülerinde kare plan üzerine inşa edilmiş olup giriş cephesinde pâyelere dayanan üç kemerli ve üç bölümlü bir son cemaat yerine sahiptir. Her bölüm bir kubbe ile örtülüdür. Duvarları, XV. yüzyılda Osmanlı-Türk mimarisinde hâkim olan muntazam yontulmuş kesme taş ve tuğladan karma teknikte örülmüştür. Heybetli bir dış görünüşü olan ve klasik Türk mimarisinin çok âhenkli cephe düzenlemesine sahip bulunan yapının cepheleri son cemaat yeri hizasından itibaren bir silme ile ikiye ayrılmıştır. Her cephede altta sivri boşaltma kemerli dikdörtgen ikişer pencere, üstte yine sivri kemerli üçer pencere açılmıştır. Silmenin üstündeki bölümlerde ise daha küçük ikişer pencere vardır. Bu bölümler de üstte yine bir silme ile sınırlanmıştır. Kubbe yuvarlağına geçişi sağlayan trompların üstleri öne doğru meyilli biçimde şekillendirilmiştir. Sekizgen biçimindeki kasnağı kurşun kaplı kubbe örter. Kasnağın her cephesinde yuvarlak birer pencere açılmıştır. Yaklaşık 9,50 m. ölçüsündeki harimi örten kubbenin geçişlerindeki tromplar mukarnaslarla doldurulmuştur. Sağ tarafta olan ve girişi son cemaat yerinde bulunan minare 1960 yılındaki depremde tamamen yıkılmış olup sadece kare kesitli kürsü kısmı kalmıştır. Geriye kalan çok az bir parçasından gövdesinin tuğladan olduğu anlaşılmaktadır. Caminin iç süslemesiyle mihrap ve minberi hakkında bilgi edinmek mümkün olmamıştır.

İlyas Bey'in türbesi caminin kıble duvarı önünde bulunmaktadır. Evvelce türbenin girişinde kıble duvarına bitişik, çok geç bir dönemde belki de türbedar odası olarak yapılmış basit bir mekân yer alıyordu. Dışarıdan buraya kemerli bir kapıdan geçiliyordu. M. Kiel, 1967'den az önce bu ek mekânın yıktırılarak türbenin camiden ayrıldığını belirtir. Ona göre kurşun kaplı kubbe ile örtülü olan türbede XIX. yüzyılın mimari üslûbu sezilir. Hatta Kiel, bugünkü biçimiyle caminin 1289'da (1872) yapılan tamir sırasında yeniden inşa edilmiş olabileceğini ileri sürer. Caminin etrafındaki hazîrede Koçi Bey'in oğlu Sefer Şah'ın mezarının bulunduğunu, hazîrenin manastır yolu kenarında ise Koçi Bey'in kabrinin görüldüğünü yine Kiel belirtmektedir.

İmrahor İlyas Bey Külliyesi’nin diğer unsurları olan hamam, medrese ve imaretten hiçbir iz kalmadığı nakledilmektedir. Camiden 20 m. kadar güneyde yer alan ve günümüzde müftülükle cami mütevellisi tarafından büro olarak kullanılan odaların sıbyan mektebine ait olduğu söylenmektedir. Caminin yakınında vaktiyle mevcut olan saat kulesi de 1961’de yıkılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 375; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 196; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü’l-cevâmi‘ (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 41-42; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1328, s. 89-90; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 426-428; belgeler, s. 212-215; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 396-397; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania (1385-1912), İstanbul 1990, s. 128-129, 164-167, 170-172, 288’den sonraki çizimler arasında plankrokisi; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3919; Pepo Petrak, “Katër dekrete (fermane) të Sultan Bayazitit II Për Mirahor Ilyaz Beun”, Studime Historike, XXI/3, Tiranë 1967, s. 217-242.

Semavi Eyice

İMRÂN

(عمران)

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in babasının adı.

İmrân kelimesinin aslının İbrânîce Amram olduğu söylendiği gibi Süryânîce'den geldiği de ileri sürülmektedir. Öte yandan Arapça amr kökünden türediği, İslâm'dan önce Arabistan'da kullanıldığı, Safevî kitâbelerinde bu isme rastlandığı nakledilmektedir. Ancak Meryem'in babasının adı olması sebebiyle kelimenin İbrânî menşeli olduğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir (Jeffery, s. 217).

Âl-i İmrân sûresinin 33. âyetinde Âdem'in, Nûh'un, İbrâhim ailesiyle İmrân ailesinin seçilip âlemlere üstün kılındığı belirtilmektedir. Aynı sûrenin 35. âyetinde İmrân'ın karısının doğacak çocuğu rabbe adadığını ve ona Meryem adını verdiğini bildiren kısımdan ve Tahrîm sûresinde (66/12) "İmrân kızı Meryem" ifadesinden anlaşıldığına göre İmrân ailesinden maksat Hz. Meryem ile oğlu Îsâ'dır. Tevrat'a göre İmrân (Amram) Hz. Mûsâ, Hârûn ve kız kardeşleri Meryem'in (Miriam-Miryâm) babası olup Îsâ'nın annesi Meryem'le bir alâkası yoktur. Amram, Ya'kūb'un torunu Kohat'ın oğludur (Sayılar, 26/59; I. Tarihler, 6/2-3; 23/12-13).

Kur'an'da adı geçen İmrân'ın kim olduğu hususunda İslâm âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mukātil, "İmrân ailesi" ifadesindeki İmrân'ın Mûsâ ve Hârûn'un babası olup şeceresinin Hz. Ya'kūb'a dayandığını söylemekte, Kelbî ise Meryem'in babası ve Hz. Süleyman'ın soyundan olduğunu nakletmektedir (Kurtubî, IV, 63). Ancak aynı adı taşıyan sûrede Âl-i İmrân ile alâkalı olarak anlatılanlar dikkate alındığında İmrân'ın Hz. Mûsâ'nın değil Hz. Meryem'in babası olduğu anlaşılır. Zemahşerî, Âl-i İmrân hakkında bilgi verirken bunların, İmrân b. Yashur'un çocukları Mûsâ ve Hârûn veya İmrân b. Masan'ın kızı Meryem ile oğlu Îsâ olduklarına dair rivayetleri naklettikten sonra bu iki İmrân arasında 1800 yıl bulunduğunu belirtir ve âyetteki İmrân'ın Hz. Meryem'in babası olduğunu kaydeder (el-Keşşâf, I, 185).

Hıristiyanlara göre Meryem'in babası Ahd-i Cedîd'de zikredilmemekte, apokrif kabul edilen İnciller'den Protovengelium'da isminin Yoakim (Joachim) olduğu belirtilmektedir. Yine bu apokrif İncil'de Meryem'in dedesi Mathan'ın Meryem, Sobe ve Hannah adlarında üç kızı olduğu, kızlardan Sobe'nin Zekeriyyâ'nın hanımı Elisabeth'in annesi, Hannah'ın da Bâkire Meryem'in annesi olduğu nakledilmektedir (DB, I/1, s. 629).

Kur'an'da Meryem ayrıca Hârûn'un kız kardeşi olarak tanıtılmış, Îsâ'yı dünyaya getirdikten sonra kavmi kendisini, "Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi" diyerek babasız bir çocuk dünyaya getirdiği için kınamıştır (Meryem 19/28).

Kitâb-ı Mukaddes literatürü çerçevesinde bilinen yegâne Hârûn, Hz. Mûsâ ile Meryem'in kardeşi Hârûn'dur. İmrân da (Amram) bunların babası olduğu için hıristiyanlar, İslâmî kaynaklarda bir taraftan Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'in Hârûn'un kız kardeşi olarak takdim edilmesini (Meryem 19/28), diğer taraftan İmrân'ın Hz. Mûsâ, Hârûn ve kız kardeşleri Meryem'in babası iken Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'in babası olarak gösterilmesini iki Meryem'in karıştırılması olarak değerlendirmektedir. Müslümanlara göre ise iki İmrân, iki Hârûn ve iki Meryem'in mevcudiyeti görüşünden hareketle birinci grup, Hârûn ve kız kardeşi Meryem ile babaları İmrân'dan, ikinci grup İmrân, kızı Meryem ve Meryem'in erkek kardeşi Hârûn'dan oluşmaktadır. Mûsâ, Hârûn ve Meryem ile babaları Amram Tevrat'ta yer almakta, dolayısıyla yahudiler ve hıristiyanlarca bilinmektedir. Ancak Hz. Meryem'in babası yalnız Kur'an'da İmrân diye adlandırılmakta ve hiçbir hıristiyan kaynağında Meryem'in babasının adı olarak yer almamakta, yine Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'in Hârûn adında bir kardeşinin mevcudiyeti bilinmemektedir. Böylece müfessirler biri Mûsâ'nın, diğeri Meryem'in babası olmak üzere iki İmrân bulunduğunu, Kur'an'da adı geçen İmrân'ın Meryem'in babası olduğunu kaydetmektedir. Hz. Mûsâ'nın babası İmrân'ın şeceresi İmrân b. Yashur b. Kahes (Fahas) b. Levi b. Ya'kūb b. İshak; Hz. Meryem'in babası İmrân'ın şeceresi de Îsâ b. Meryem b. İmrân b. Masan (Matan) b. Süleyman b. Dâvûd b. İşa b. Yehuza b. Ya'kūb b. İshak olarak verilmektedir (Zemahşerî, I, 185; Kurtubî, IV, 63).

Muhammed Hamîdullah'a göre Kur'an'daki "imreetü İmrân" ifadesi

“İmrân’ın soyundan gelen kadın” anlamındadır ve burada İmrân bir şahıs adından çok kabile adı olarak anılmaktadır. Hamîdullah, “Ey Hârûn’un kız kardeşi” olarak tercüme edilen âyeti (Meryem 19/28), “Hârûn’un kızı, ey kız kardeş” şeklinde çevirmekte ve Hârûn’un soyundan gelen kız kardeş diye anlamaktadır. Zira Arapça’da “uht” kelimesi bir kabilenin mensubu için de kullanılmaktadır (Le saint Coran, s. 54, 307; ayrıca bk. Arnaldez, s. 33-34).

Batılı âlimlerin yukarıda zikredilen tenkitleri kutsal kitaplarındaki ifadelerle çelişmektedir. Luka İncili’ne göre Zekeriyyâ’nın eşi Elisabeth, Hz. Îsâ’nın annesi Meryem’in akrabası olup Hârûn kızlarındandı (İncil, 1/5, 36). Meryem’in annesiyle Yahyâ’nın annesinin kardeş oldukları kabul edilmektedir (DB, II/2, s. 1689). Zekeriyyâ, Abiya ailesinden bir kâhin (I. Tarihler, 24/10; Luka, 1/5), eşi Elisabeth de ruhban sınıfından bir aileye mensup olup babası yoluyla Hârûn’un soyundan ve Levi kabilesindendir, dolayısıyla Hz. Hârûn’un kızlarındandır (a.g.e., II/2, s. 1689). Bu geleneğe sahip bulunan halkın, böyle bir aileden gelen ve mâbede adanan Meryem’e “Hârûn’un kız kardeşi” demesi tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, “ʿamr” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VI, 328-329; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 185; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 62-63; F. Vigouroux, “Anne”, DB, I/1, s. 629; E. Levesque, “Elisabeth”, a.e., II/2, s. 1689; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 128; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of The Qur’ān, Cairo 1938, s. 217; R. Blachère, Le Coran: Traduction nouvelle, Paris 1949, I, 229-230; R. Arnaldez, Jésus fils de Marie prophète de l’Islām, Paris 1980, s. 23-38; Muhammed Hamidullah, Le saint Coran, Paris 1989, s. 50, 54, 307; Günay Tümer, Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem, Ankara 1996, s. 65-68, 153-156; J. Eisenberg - [G. Vajda], “ʿImrān”, EI² (Fr.), III, 1204; E. E. Halevy, “Amram”, EJd., II, 890.

Ömer Faruk Harman

İMRÂN b. HITTÂN

(عمران بن حطّان)

(ö. 84/703)

Hâricîler'in önemli şairlerinden biri

(bk. HÂRİCÎLER).

İMRÂN b. HUSAYN

(عمران بن حصين)

Ebû Nüceyd İmrân b. Husayn b. Ubeyd el-Huzâî el-Ezdî (ö. 52/672)

Sahâbî.

Hayber'in fethi sırasında (7/628) babası, kız kardeşi Hırnık ve Ebû Hüreyre ile birlikte müslüman oldu; daha önce müslüman olduğu da zikredilmiştir (İbn Sa'd, VII, 9; Abdüssettâr eş-Şeyh, II, 45, 51).

Hz. Peygamber ile beraber gazvelere katılan İmrân, Mekke'nin fethinde Huzâa kabilesinin bayraktarlığını yaptı. Kabilesiyle birlikte yaşadığı için Resûl-i Ekrem ile irtibatını sürdürdü; sık sık Medine'ye giderek Hz. Peygamber'den, ayrıca Hz. Ebû Bekir, Osman ve Ma'kıl b. Yesâr'dan hadis rivayet etti. Oğlu Nüceyd ve âzatlısı Atâ ile Hasan-ı Basrî, Mutarrif b. Abdullah, Ebû Recâ el-Utâridî, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Muhammed b. Sîrîn, Abdullah b. Büreyde ve Şa'bî ondan rivayette bulunanlardan bazılarıdır.

Basra şehri kurulunca İmrân, halka dinî bilgileri öğretmesi için Halife Ömer tarafından buraya gönderildi. Daha sonra Hz. Osman'ın Basra valisi Ziyâd b. Ebû Süfyân'ın (veya Abdullah b. Âmir) isteğiyle Basra kadılığına getirildi. Ancak bu görevi sırasında haksızlık yaptığı gerekçesiyle kendisine itiraz edilmesi üzerine görevinden istifa etti (Vekî', I, 291). Bununla beraber fetva vermeye devam ettiğinden fetva ehli sahâbîler arasında zikredilmiştir. İmrân b. Husayn, resmî görevinden ayrıldıktan sonra hayatını Basra mescidinde hadis okutarak geçirdi ve 52 (672) yılında Basra'da vefat etti. Hasan-ı Basrî ondan daha değerli bir kişinin Basra'ya ayak basmadığını söylemiştir. İmrân'ın bu şehrin kültür ve idarî yapısının sağlam temeller üzerine oturtulmasında büyük emeği geçmiştir. Siyasî açıdan karışık bir dönemde görev almakla birlikte fitnelerden uzak durmayı başarmış, Emevî idaresi tarafından resmî görevlere getirilmesine rağmen Hz. Ali'ye karşı sürdürülen iç savaşta yer almamıştır.

Güzel giyinmeyi seven İmrân'ın, "Allah, kuluna verdiği nimetin işaretinin onun üzerinde görülmesinden hoşlanır" meâlinde bir hadis rivayet ettiği (Müsned, IV, 438), ayrıca kaşına, kılıç kuşanmış bir insan resmi nakşedilmiş bir yüzük taktığı (İbn Sa'd, VII, 10; Zehebî, II, 510) belirtilmektedir. Takvâ sahibi, zeki ve yöneticilik kabiliyetine sahip bir kişi olduğu bilinen İmrân özellikle sünnete uymanın zorunluluğu hususunda pek çok hadis nakletmiştir. Hadis rivayet ettiği meclislerde, haber verdiklerinin bir kısmının Kur'an'da bulunmadığını söyleyen kimselere ahkâmla ilgili pek çok ayrıntının Kur'an'da yer almayıp sünnetle belirlendiğini, Hz. Peygamber'in emirlerine uyulmasının Kur'an emri olduğunu söylemiştir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 1; Abdürrezzâk es-San'ânî, XI, 255; İbn Ebû Âsım, II, 386; Hâkim, I, 109-110). Zehebî onun 180 rivayetinin bulunduğunu kaydetmekteyse de (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 511) Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 193 rivayeti mevcuttur. Hadislerinden dokuzu Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de müştereken, dördü sadece Buhârî ve dokuzu sadece Müslim'de yer almaktadır. Abdurrahman Muhammed Sirâc Dirâsâtü merviyyâti'ṣ-ṣaḥâbiyyi'l-celîl ʿİmrân b. Ḥuṣayn fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1400, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 426-446; Ebû Dâvûd, "Zekât", 1; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, Beyrut 1403/1983, XI, 255; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 9, 10, 11, 12; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1473-1474; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne, Beyrut 1400/1980, II, 386; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, I, 288, 291-292; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VI, 296; Hâkim, el-Müstedrek, I, 109-110; III, 470-472; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 22; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 137-138; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 508-512; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 26-27; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 125-126; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 472, 688; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, II, 43-63.

Ali Yardım

İMRÂN b. ŞÂHİN

(عمران بن شاهين)

İmrân b. Şâhîn es-Sülemî (ö. 369/979)

Batîha Emirliği'nin (Şâhinîler) kurucusu ve ilk emîri.

Vâsıt'a bağlı Câmide'de doğdu. İşlediği bir cinayet sebebiyle Batîha'ya kaçarak burada gizlenmeye çalıştı. Çok geçmeden çevredeki avcıları ve eşkıyayı etrafında toplayarak Batîha'dan geçen yolcuların mallarını gasbetmeye başladı, yakalanacağını anlayınca Basra hâkimi Ebü'l-Kāsım el-Berîdî'ye sığındı. Bir süre sonra Berîdî tarafından Batîha'ya vali tayin edildi. İmrân, bu görevi sırasında Batîha'nın yüksek yerlerinde kaleler inşa etti, askerî gücünü giderek arttırmaya başladı ve kısa zamanda bölgede hâkim unsur haline geldi (338/949). Bağdat ile Basra arasındaki Dicle su yolunun kontrolü İmrân'ın eline geçti. Batîha'da ortaya çıkan bu durumu endişeyle karşılayan Irak Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle, nâibi Ebû Ca'fer es-Saymerî'yi İmrân'ın üzerine sevketti. Ancak İmâdüddevle'nin ölümü üzerine Batîha'ya düzenlediği seferlerden vazgeçti. 339 (950) yılında ise Rûzbihân ed-Deylemî ile veziri Mühellebî'yi büyük bir orduyla Batîha'ya gönderdi. Meydana gelen savaşta Mühellebî'nin pek çok askeri öldürüldü; kendisi ölümden güçlükle kurtuldu. Bu olaydan sonra Muizzüddevle, İmrân'ın Batîha'daki hâkimiyetini resmen kabul etmek mecburiyetinde kaldı ve onu Batîha'ya vali tayin etti. İmrân, beş yıl sonra Muizzüddevle'nin öldüğüne dair şâyialar çıkınca Ahvaz'dan Bağdat'a gitmekte olan bir kafileye saldırıp para ve ticaret mallarına el koydu. Muizzüddevle'nin tepkisi üzerine paraları iade etti, ancak gasbettiği malları geri vermedi. Muizzüddevle de Rûzbihân'ı tekrar İmrân üzerine sevketti. Rûzbihân hücuma geçmeden İmrân Büveyhîler'e karşı isyan bayrağını açtı. Muizzüddevle, 356'da (967) Uman'a karşı yapacağı sefer sırasında Batîha'ya da uğrayıp isyanı bastırmaya karar verdi, fakat bu kararını gerçekleştiremeden öldü. Yerine geçen oğlu Bahtiyâr, İmrân ile anlaşma imzalayarak isyana son verdi.

360 (971) yılında Batîha bir defa da Bahtiyâr tarafından kuşatıldı; fakat yine başarı sağlanamadı. Daha sonraki yıllarda taraflar arasında dostane münasebetler kuruldu. Bahtiyâr, 363'te (973-74) Sebük Tegin'in isyanıyla karşılaştığı zaman İmrân b. Şâhin'e hil'at gönderdi, kızıyla evlenmek istediğini bildirdi ve yardım istedi. İmrân onun her iki teklifini de reddetti.

İmrân b. Şâhin, Adudüddevle'nin kısa süreli ilk Irak hâkimiyeti sırasında mevkiini korumak için bağlılığını bildirmek üzere ona elçiler gönderdi (364/974-75), fakat çok geçmeden taraf değiştirerek Irak'ta Adudüddevle karşısında oluşan muhalefet içinde yer aldı. Asker göndererek bu muhalefeti destekledi. 366'da (976-77) Adudüddevle'nin tekrar Irak'a yürümesi üzerine zor durumda kalan Bahtiyâr'dan yeni bir yardım çağrısı alan İmrân onu Batîha'da ağırladı ve kendisine askerî techizat yardımında bulundu. Bahtiyâr da ona Muînüddevle lakabını verdi.

Muharrem 369'da (Ağustos 979) İmrân ölünce yerine oğlu Hasan geçti. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle de aynı yıl Batîha'yı kuşattı; fakat başarısız oldu. Hasan, Adudüddevle'ye tâbi olmak ve vergi vermek şartıyla hâkimiyetini korudu. İmrân'ın diğer oğlu Ebü'l-Ferec 372'de (982-83) Hasan'ı öldürerek yerine geçti ve bu değişikliği yeni Büveyhî hükümdarı Samsâmüddevle'ye onaylattı. Ancak ertesi yıl Ebü'l-Ferec, İmrân'ın kumandanlarından Muzaffer b. Ali Hâcib tarafından öldürüldü.

Başlangıçta Hasan'ın oğlu Ebü'l-Meâlî'yi tahta geçiren Muzaffer çok geçmeden iktidara el koydu ve kendisinin Samsâmüddevle tarafından Batîha'ya vali tayin edildiğini gösteren sahte bir belge düzenledi. Böylece yaklaşık yarım yüzyıl süren Batîha Emirliği sona erdi. İmrân b. Şâhin'in bir diğer oğlu Ebü'l-Heycâ Muhammed 412'de (1021) Batîha'da iktidarı ele geçirmek istediyse de başarılı olamadı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 119-120, 123, 129-131, 158-159, 218, 231-232, 296-297, 329-330, 346-347, 354, 365-366, 369-370, 398, 409-

412; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Oxford 1921, III, 82, 87-90; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl] XI içinde), s. 373, 380, 433; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 481-482, 485, 491, 510, 573, 575, 610-611, 644, 672, 701; IX, 23-24, 31, 324; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut 1375/1956, I/3, s. 133; I/4, s. 10; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 267; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 10-15, 20, 22, 25, 29, 33, 36, 50; Fâruk Ömer, Târîḫu'l-ḫalîci'l-ʿArabî, Bağdad 1985, s. 179-183; "İmrân b. Şâhin", İA, V/2, s. 987; "ʿImrān b. S̲h̲āhīn", EI² (İng.), III, 1175-1176.

Ahmet Güner

İMRÂNÎ, Ali b. Ahmed

(bk. ALİ b. AHMED el-İMRÂNÎ).

İMRÂNÎ, Yahyâ b. Ebü’l-Hayr

(يحيى بن أبي الخير العمراني)

Ebü’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim b. Es‘ad el-İmrânî el-Yemânî (ö. 558/1163)

Şâfiî fakihi.

489’da (1096) Cened’in doğusunda bulunan Seyr’de (Masnaatü Seyr) doğdu. İmrân b. Rebîa b. Abs’ın soyundan gelmektedir. Bazı kaynaklarda Sâlim babası Ebü’l-Hayr’ın, Es‘ad da dedesinin adı olarak kaydedilmektedir. İmrânî Cened, Zülhafar ve Züssüfâl’de, ayrıca diğer bazı merkezlerde Mûsâ b. Ali es-Sa‘bî, Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, Zeyd b. Hasan el-Fâyişî ve Zeyd b. Abdullah el-Yefâî gibi âlimlerden öğrenim gördü; Yemen’in önde gelen Şâfiî müctehidlerinden biri oldu. Kendisinden de başta oğlu Tâhir b. Yahyâ el-İmrânî, amcasının oğlu Muhammed b. Mûsâ el-İmrânî, Ahmed b. Muhammed el-Büreyhî olmak üzere birçok âlim ders aldı (talebelerinin bir listesi için bk. İbn Semüre el-Ca‘dî, s. 185-210). İmrânî 517 (1123) yılında Zûeşrak’a yerleşti. 521’de (1127) hacca gitti. Hac sırasında Eş‘arî âlimi Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Osmânî ile çeşitli konularda tartıştı, halku’l-Kur’ân meselesinde Hanbelîler’in görüşünü savundu. 549 (1154) yılına kadar ikamet ettiği Seyr’de karışıklıklar çıkınca Züssüfâl’e, ardından Zûeşrak’a yerleşti. Burada yedi yıl kaldıktan sonra Dırâs’a ve arkasından tekrar Züssüfâl’e göç etti. 26 Rebîülâhir 558’de (3 Nisan 1163) çıkan siyasî karışıklıklar sırasında öldürüldü.

Eserleri. 1. el-Beyân. Yemen bölgesinde Şâfiî fıkhına dair yazılmış en önemli ve hacimli eserlerden biri olup Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühez̠z̠eb adlı kitabının şerhi yanında diğer kaynaklardan bazı ilâveleri ve mezhebe aykırı görüşleri ihtiva etmektedir. Yaklaşık on cilt olduğu söylenen eserin bazı nüshaları günümüze ulaşmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fıkhü Şâfiî, nr. 25; TSMK, Revan Köşkü, nr. 616, II. cilt; ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 193). 2. el-İntiṣâr fi’r-red ʿale’l-Ḳaderiyyeti’l-eşrâr. Dönemin önde gelen Zeydî - Mu‘tezilî âlimlerinden Ca‘fer b. Ahmed

et-Temîmî’nin ed-Dâmiġ li’l-bâṭıl min meẕâhibi’l-Ḥanâbil adlı eserine reddiye olarak kaleme alınan kitapta ayrıca Eş‘arîler’in görüşleri tenkit edilmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Kelâm, nr. 818, 835; ayrıca bk. a.g.e., s. 105).

İmrânî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ez-Zevâ ʾid (Şîrâzî’nin el-Müheẕẕeb’ine, diğer kaynaklardan ilâve ettiği meseleleri derleyip ta‘likatta bulunduğu bir eserdir), Müşkilâtü’l-Müheẕẕeb, Ġarâ ʾibü’l-Vasîṭ (Gazzâlî’nin kitabı üzerine yazılmıştır), Muḫtaṣaru İḥyâ ʾi ʿulûmi’d-dîn, Şerḥu’l-Vesâ ʾil (Gazzâlî’nin münazaraya dair el-Vesâ ʾil ilâ taḥḳīḳi’d-delâ ʾil’inin şerhidir), Maḳāṣıdü’l-Lümaʿ (Şîrâzî’nin fıkıh usulüne dair eseri üzerine yazılmıştır), Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿ î.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Semüre el-Ca‘dî, Ṭabaḳātü fuḳahâ ʾi’l-Yemen (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 174-210; Yâkūt, Muʿ cemü’l-büldân (Cündî), III, 336; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ ʾi’ş-Şâfiʿ iyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 207-208; Sübkî, Ṭabaḳāt, VII, 336-338; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿ iyye, I, 327-328; Abdülvehhâb b. Abdurrahmân el-Büreyhî, Ṭabaḳātu ṣuleḥâ ʾi’l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1403/1983, s. 164-165; Brockelmann, GAL, I, 490; Suppl., I, 675; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 105, 192-193.

Ahmet Özel

İMROZ

Bugün Gökçeada adıyla bilinen, Çanakkale iline bağlı ilçe ve ada.

Ege denizinin kuzeyinde Çanakkale Boğazı'nın batısında Gelibolu yarımadasına 18 km. mesafede bulunmakta olup 279 km²'lik yüzölçümü ve 92 kilometrelik kıyı uzunluğuyla Türkiye'nin en büyük adasıdır. Stratejik açıdan büyük önem taşıyan adadaki Avlaka Burnu Türkiye'nin en batı ucunu oluşturur. 1970'li yıllara kadar kullanılan İmroz adı Grekçe İmbros'tan gelir. Bugün bu ad yerini Gökçeada'ya bırakmıştır.

Adanın iskân tarihinin ne kadar eskiye indiğine dair kesin bilgiler yoktur. Burada yer alan antik İmbros şehrinin kimler tarafından kurulduğu da bilinmemektedir. Kaleköy yakınlarında harabeleri bulunan antik İmbros şehrinin ilk iskân yeri olduğu düşünülmektedir. Burası kıyıda küçük bir körfeze bakan mevkide bulunuyordu. Diğer önemli yerleşme mahalli, kıyıdan 5 km. kadar içeride bugünkü ilçe merkezinin bulunduğu 50 m. yüksekliğindeki bir tepe üzerindeki antik Panagia idi. Milâttan önce 500'de Atina'ya bağlanan ada bir asır sonra Delos birliğine tâbi oldu. Roma hâkimiyeti ardından Bizans idaresi altına girdi. Latin istilâsı (1204) sırasında Latin İmparatorluğu'na dahil oldu. Latin hâkimiyetinin sona erişiyle birlikte yeniden Bizans toprağına katıldı. Stratejik önemi dolayısıyla Bizanslılar 1261'den itibaren Akdeniz, Ege ve Karadeniz'de ticarî faaliyetlerini arttıran ve bazı adaları ellerinde bulunduran Ceneviz ve Venedikliler'e karşı adayı ellerinde tutmaya çalıştılar. Özellikle komşu Taşöz ve Semadirek hâkimi Cenevizli Gattilusio ailesi İmroz'u kendi nüfuz alanı içine almak için gayret sarfetmekteydi. Bu maksatla XIV. yüzyıldan itibaren bölgede faaliyet gösteren Osmanlılar'ı buradan uzakta tutmak için her türlü siyasî manevrayı yaptıkları, hatta yıllık vergi ödemeyi kabullendikleri belirtilir. 1403'te bu sulardan geçen İspanyol seyyahı ve elçisi Clavijo, İmroz'un Bizans'a ait olduğunu yazar. Yine 1444'te Anconalı Cyriacus da buranın Bizans'ın elinde bulunduğunu belirtir.

İstanbul'un fethinden sonra aslen İmrozlu bir asilzade olan tarihçi

Kritobulos’un anlattıklarına göre adadaki idareci zümre korkuya kapılıp Kefalos Burnu’ndan

İtalyan gemilerine binerek kaçmış; onların kaçtığını gören bir kısım halk da göç etme yolları aramaya başlamıştır. Kritobulos, bunun üzerine Gelibolu sancak beyi ve donanma kumandanı Hamza Bey’e haber yollayarak adalara hücum etmemesi için anlaşma yaptığını, onun vasıtasıyla diğer adalardan gelen temsilcilerin de dahil olduğu bir heyeti Fâtih Sultan Mehmed’e gönderdiğini, bunların şimdiye kadar süren idarenin devamına karşılık yıllık vergi vermelerini ve bunu toplayacak bir idareci yollanmasını istediklerini, bu şekilde halkın göçünü engellediğini yazar. Başpiskopos ve cemaat ileri gelenlerinden oluşan heyet, Enez hâkimi Palamede Gattilusio’nun gönderdiği temsilcilerle birlikte hareket ederek adanın Palamede’ye verilmesini de sağladı (1453). Fakat Palamede aynı yıl ölünce yerine bir oldu bitti ile geçen küçük oğlu Dorino (Doria), İmroz’a idareci olarak Joannes Laskaris Rhyndakanes’i gönderdi. Dorino’nun bir gāsıp olduğu kanaatinde bulunan halkın muhalefeti ve Osmanlı donanmasının Enez’e yürümesi üzerine Dorino Semadirek’e kaçtı. Kaptanıderyâ Yûnus Bey onu getirtmek için buraya bir gemi yolladı, kendisi de İmroz’a giderek zorlukla ulaşabildiği Kefalos Burnu’nda Kritobulos’u yanına çağırtıp idareyi ona verdi. Dukas ise 30 Haziran 1455’te Midilli hâkimi Dorinos’un öldüğünü, yerine Dominico’nun geçtiğini, bu şahsın da kendisini Midilli ve Limni için yıllık vergiyi padişaha götürmekle görevlendirdiğini, İmroz’un bu sırada yıllık 1200 altın karşılığı Enez hâkimine verildiğini belirtir. Ancak Kritobulos’un İmroz’daki durumunu bir süre daha koruduğu anlaşılmaktadır. Onun, Limni ve Taşöz’e çıkartma yapan ve ardından yirmi gemiyi İmroz’a gönderen papalık donanmasını usta bir diplomasiyle uzaklaştırmayı başardığı da bilinmektedir (1456 sonbaharı). Daha sonra Kritobulos, Mora’daki Mistra Despotu Demetrius Paleologos’a haber göndererek İmroz ve Limni’nin ona verilmesinde aracılık yapabileceğini bildirdi. Nitekim Mora seferi sonrasında bölgedeki mülkünü kaybeden Demetrius’a bu adaların idaresi bırakıldı (1460).

1466’da Osmanlı-Venedik mücadelesi sırasında Venedikliler’in eline geçen İmroz 1470’te geri alındı. Bu kesin hâkimiyetin başlangıcında adanın idarî statüsü hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bununla beraber XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtlarından ada halkının Osmanlılar’a taraftar olduğu ve

Venedikliler'e karşı mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Bunun karşılığı olarak bazı vergilerden muaf tutulan ada Gelibolu sancağına bağlanmış ve Limni kadısının hukukî yetki alanı içine alınmıştı. Ayrıca daha sonra bir nahiye olarak idarî statü de verilmiş oldu. İmroz'un XVI. yüzyıl başlarındaki durumunu tasvir eden Pîrî Reis buranın iki kalesi olduğunu, birinin deniz kıyısında bir kaya üzerindeki İmroz, diğerinin daha iç kesimdeki İskinit adlarını taşıdığını yazar. Bu ifadeler, 925 (1519) tarihli Gelibolu Sancağı Tahrir Defteri'ndeki İmroz'la ilgili kayıtlara göre oldukça yetersiz kalmaktadır (BA, TD, nr. 75, s. 119-132). Bu deftere göre adada iki kale, iki de köy mevcut olup gelirleri sancak beyi hassına dahildi. Pîrî Reis'in İmroz adıyla kaydettiği iskele kısmındaki kale, defterde Balyanbolu (sonra bundan bozma Balabanlu) olarak geçer. Buraya bağlı toplam on üç mahalle adı kaydedilmiştir. Kale muhafızları ve Ayoyani mahallesindeki az sayıda (iki hâne, beş bekâr) müslüman dışında ahalisi hıristiyanlardan oluşuyordu. Her biri ayrı yerleşme birimi olup dağınık bir özellik gösterdiği anlaşılan on üç mahalledeki hıristiyan nüfus toplamı 240 hâne, 194 mücerretten ibaretti. Vergi vermekle yükümlü olan bu nüfus dışında "müsellem" olarak kayıtlı bir başka grup daha vardı. Yetmiş üç kişiden oluşan bu hizmetli statüsündeki zümrenin yanında ayrıca bununla ilişkili bulunduğu anlaşılan "veledân-ı müsellemân" kayıtlı yetmiş yedi kişinin daha adları deftere yazılmıştı. Bu hıristiyan müsellem grubu yalıları korumak, hisarı beklemek, tamirini yapmak ve gözetleme görevini yerine getirmekle yükümlüydü. Bunların başı "ser-müsellem" olarak belirtilen Anderye kaptandı ve nöbetleşe olarak hizmetlerini yapmaktaydılar. Günde nöbetle altışar kişi hisar hizmeti görüyordu. Veledân-ı müsellemân kaydedilenler de bunların yedek kuvvetleri yardımcı hizmetlileriydi. Yine vergi muafiyeti tanınmış bir başka grup üç aileden oluşan ve adanın âyanı, önde gelen kimseleri olarak belirtilmişti. Bunlar muhtemelen adanın eski idarecilerinin soyundan gelen kimselerdi. Bu üç aile (Leşkeri v. Sivastopoli, Mihal v. Ralu, Papa Kostantin v. Komneno) ve bunların ahfadının kullandığı Laskaris, Paleolog (Mihal v. Raluoğlu Palolugo), Komneno gibi adlar onların soylarıyla ilgili ipucu vermektedir. Bunlar 1530 yılında da yine biri hariç (Leşkeri v. Sivastopoli ailesi) durumlarını korumuşlardı.

936'da (1530) Balyanbolu yine bağlı mahalleleriyle birlikte kaydedilmiş olup toplam nüfus 260 hâne, 149 mücerret / bekâr, 108 bîveden (dul kadın) ibaretti (BA, TD, nr. 434, vr. 42a-50a). Dolayısıyla 925'te (1519) kale

hizmetlileri dışında sivil nüfusun hemen hemen aynı kaldığı anlaşılmaktadır. Bu son tarihte müsellem kayıtlı hizmetli grubun sayısı kırk dokuza, buna bağlı olan veledân-ı müsellemân zümresi de yirmi hâne, yirmi bir bekâra (kırk bir nefer) inmiştir. Her iki tarihte de sadece merkez Balyanbolu nüfusunun 2000 dolayında bulunduğu tahmin edilebilir. Buradaki mahalle olarak kayıtlı yerleşme birimlerinin her biri birer papaza bağlı şekilde yazılmıştır. Bunlar muhtemelen mahallelerin temsilcisi sıfatını da taşıyorlardı. Doğrudan doğruya kilise adıyla anılan Aya Kiraki, Aya Yorgi ve Panaye mahallelerinden sonuncusunun bugün ilçe merkezine tekabül eden Panagia tepesinde bulunduğu tahmin edilebilir. Lonca adlı mahalle yine muhtemelen eski İmbros İskelesi'nin bulunduğu yerdeydi. Burası aynı zamanda bir iş ve ticaret merkeziydi. Bunun hemen üstünde kale yer alıyordu.

Adanın diğer kalesi İskinit (Dereköy) ikinci önemli merkezdi. Burası altmış iki

hâne, elli iki bekâr nüfusa sahipti ve Tirindefil oğlu Papaz Yorgi'nin sorumluluğu altındaydı. 936'da (1530) nüfusu yetmiş dört hâne, yirmi sekiz bekâr, sekiz de bîve olarak verilmişti. 977 (1569) yılına doğru İskinit daha da gelişti ve üç mahalleli bir kasaba hüviyeti kazandı. Bu tarihte burada toplam 377 erkek nüfus (nefer) olduğu tesbit edilmişti. Bu iç kesimdeki kalenin nüfusunda görülen artış, muhtemelen deniz kıyısındaki yerleşme birimlerinin korsan baskınlarına açık olmasından kaynaklanmaktaydı. Nitekim Balyanbolu Kalesi bu son tarihte öncekilerden farklı olarak çoğu Papa Manol, Papa Kostantin, Papa Stavri, Papa Kago gibi kişi adları taşıyan dokuz mahalleye ve toplam 486 erkek nüfusa sahipti (BA, TD, nr. 490, s. 422-440). 925'ten (1519) bu yana burada nüfusça önemli bir değişme (yaklaşık 2000 kişi) olmamasına karşılık İskinit Kalesi, aradan geçen elli yıl içinde üç katına (400 kişiden yaklaşık 1200 kişiye) ulaşan bir artışa sahne olmuştu. 977'de (1569) tamamlanan tahrir sırasında İmroz, Kanûnî Sultan Süleyman'ın İstanbul'daki cami ve imaretinin vakfı durumundaydı. 1556 tarihli vakfiyeye göre ada gelirleri buraya ait bulunuyordu ve bu vakıf statüsü adaya yeni imkânlar taşınmasına yol açmıştı.

İki kalesi dışında adanın iç kesimlerinde yeni bazı yerleşim birimleri de oluştu. 925'te (1519) Ayatodori ve Ayavirini adlı iki köy varken 977'ye

(1569) doğru köy sayısı yedi olarak belirtilmiştir. Bu köylerin önemli bir kısmı 936'dan (1530) sonra kurulmuş olmalıdır. İmroz'un ziraata elverişli topraklara sahip olması yeni yerleşme yerlerinin teşekkülünde rol oynamıştır. Bunlar içinde Anorfi adıyla kayıtlı olan köy muhtemelen daha önceki Ayavirini imlâsıyla yazılan köyle aynı yerleşme yeriydi ve 977'ye (1569) doğru burası üç mahalle, 275 erkek nüfusuyla üçüncü büyük iskân birimiydi. Diğer köyler arasında Giliki (Bademliköy), Agritiye (Tepeköy), Ayatodori (Zeytinliköy) bugüne ulaşan bir nüfus sürekliliği kazanmıştı.

XVI. yüzyıl boyunca İmroz'un ticarî faaliyeti Balyanbolu İskelesi'nden gerçekleşmiş olup burada bir gümrük bulunuyordu. Adaya gelen veya buradan gönderilen her çeşit maldan gümrük rüsûmu bu iskeleden tahsil ediliyordu. 925'te (1519) elde edilecek gümrük geliri tahmini 14000 akçe idi. Bu rakam 936'da (1530) 6500, 977'ye (1569) doğru 12000 akçe dolayında olmuştur. Yine burada "papucciyan rüsûmu" adlı bir vergi daha tahsil edilmektedir. Bu da ayakkabı imalâtını hatıra getirmektedir. 977'ye (1569) doğru ticarî hacmin bir göstergesi olan ihtisab resminin 1500 akçe olduğu dikkati çekmektedir. Ada halkının statüsünde de bu yıllarda önemli bir değişme olduğu İmroz kanunnâmesinden anlaşılmaktadır. Buna göre ada halkı 936'lara (1530) kadar cizyelerini toplu bir rakam (maktû) üzerinden öderken bu usul kaldırılarak herkesin kendi durumuna göre vergi vermesi kanunlaştırıldı. Böylece şahısların vergi yükü nisbeten hafifletilmiş oldu. Ayrıca ada halkı avârız türü vergilerden de muaf tutulmuştu.

Ada halkının asıl geçim kaynağını ziraat ve hayvancılık teşkil ediyordu. Ziraata elverişli toprakları çeşitli mahsullerin yetişmesine imkân tanımaktaydı. Buğday, arpa, nohut, bakla, börülce, pamuk gibi ürünlerle zeytin, ceviz üretimi, bağcılık ve ipek böceği yetiştiriciliği de yapılıyordu. Yine keten ekiminin yapıldığı, kebe denilen bir tür dokumanın köylerde imal edildiği anlaşılmaktadır. Özellikle koyunculuk adanın başta gelen ekonomik geçim vasıtasını oluşturuyordu. Bir kısım adalının da balıkçılıkla ve sünger avcılığıyla meşgul olduğu, gemileriyle ticaret yaptığı bilinmektedir.

İmroz adası XVII. yüzyılda Venedikliler'in saldırılarına hedef oldu. Girit savaşları dolayısıyla Venedikliler Çanakkale Boğazı'nı abluka altına aldılar ve Bozcaada ile birlikte İmroz'u da tehdit ettiler. 1655'te Çanakkale'den

çıkıp Girit'e gitmek isteyen Osmanlı donanması ada sularında Venedik gemileriyle çatıştı. Aynı yıllarda Evliya Çelebi İmroz hakkında çok az bilgi vererek buranın sadece limanı ve iki kalesinin olduğunu ve gayet mâmur bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, IX, 266). İmroz 1698'de yine Venedikliler tarafından tazyik edildi. Venedikliler adanın Kömür Limanı'na çıkarak halkı haraca kesti. 1110 Saferinde (Ağustos 1698) Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa idaresindeki Osmanlı donanması İmroz'daki Venedik gemilerinin üzerine yürüdü ve onları geri çekilmeye mecbur bıraktı. Adaya çıkan Hüseyin Paşa halktan Venedik donanması hakkında bilgi toplamaya çalıştı ve bir süre burada kaldı. Bundan sonra ada bazı korsanlık faaliyetleri dışında önemli bir tehlikeyle karşılaşmadı. XIX. yüzyılda bir kaza statüsünde olduğu belirtilen İmroz 1831'de toplam 2505 kişilik erkek nüfusa sahipti. 1256 (1840) sayımına göre Agritye, Ayatodori, Giliki, İskinit, Panaye ve Kal'a adlı altı köyü olan adada toplam 2815 erkek nüfus tesbit edilmişti. 1886'da ise burada toplam 9116 kişi yaşıyordu. Bütün bu rakamlar XVI. yüzyıldaki nüfusla hemen hemen aynı hacmi göstermekte ve adada büyük ölçüde nüfus değişikliği olmadığını düşündürmektedir. Aynı yıllara ait salnâmelere göre adada bir cami, sekiz kilise, yedi mektep vardı. Balkan savaşları sırasında Yunanlılar tarafından işgal edilen İmroz (1912) ertesi yıl yapılan Londra Konferansı'nda Osmanlılar'a bırakıldı. Çanakkale savaşları esnasında müttefik güçlerin destek ve ikmal merkezi oldu. Nihayet Lozan Antlaşması ile Çanakkale Boğazı'nın emniyeti açısından Türkiye Cumhuriyeti'ne aidiyeti kabul edildi.

İmroz'un nüfusu 1927'den bu yana giderek arttı (1927'de 6762, 1997'de 8571 nüfus). Adanın Rum ahalisi zamanla buradan göç ederek azaldı. Tarıma elverişli nâdir adalardan olan İmroz'da günümüzde sekiz yerleşme merkezi vardır. Bunlar ilçenin ve adanın merkezi ve eski adı Çınarlı olan kasaba ile (1997'de 7008 nüfus) Bademli, Dereköy, Kaleköy, Tepeköy, Uğurlu, Yenibademli ve Zeytinliköy'dür. Bağcılık, koyun yetiştiriciliği, balıkçılık yapılan adada 1961'den sonra gelişim hızlanmış ve giderek bir turizm beldesi haline dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 75, s. 119-132; nr. 434, vr. 42a-50a; nr. 490, s. 422-440; BA, MD, VI, hk. 343, 885; R. G. de Clavijo, Anadolu Orta Asya ve Timur (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1993, s. 32; Kritobulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 90-91, 103, 106-107, 114; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 198, 203; Piri Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekai Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 221-223; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 266; Silâhdar, Nusretnâme (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1964, I, 350-352; II, 12-13; Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi, sene: 1301, s. 153-154; sene: 1313, s. 210-212; Cuinet, I, 484-487; W. Miller, “The Gattilusi of Lesbos 1355-1462”, Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, s. 313-315, 343-350; Danişmend, Kronoloji, I, 272, 277-278, 313; IV, 395, 407, 447; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 30-35, 114-115; M. Akartuna, “İmroz Adasında Bazı Jeolojik Müşahedeler”, Türk Jeoloji Kurumu Bülteni, II/2 (1950), s. 9-17; Talip Yücel, “İmroz’da Coğrafya Gözlemleri”, Coğrafya Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1966, s. 64-108; Cengiz Orhonlu, “Gökçe Ada (İmroz)”, TK, X/112 (1971), s. 223-229; Yasemin Demircan, “Kanûnî’nin Vakıflarından İmroz ve Semendirek (16. ve 17. yüzyıllar)”, a.e., XXV/415 (1997), s. 649-659; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1035; “Imroz”, EI^{2} (İng.), III, 1176.

Feridun Emecen

İMRUÜLKAYS b. ÂBİS

(إمرؤ القيس بن عابس)

İmruülkays b. Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî (ö. 25/645)

Muhadram şairlerden, sahâbî.

Hadramut bölgesindeki Terîm'de hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Kinde kabilesinin Benî Temlik koluna mensuptur. Asıl adının Handec olduğu da söylenmiştir (Zehebî, I, 28). İyi bir binici olan İmruülkays'ın bir şiirinden onun Temlik adlı bir kadınla evlendiği anlaşılmaktadır (Hasan es-Sendûbî, s. 346). Muhtemelen 10. yılda (631) kabilesinden bir heyetle birlikte Hz. Peygamber'e gelerek müslüman olmuş ve geri dönmüştür. Hz. Ebû Bekir devrinde meydana gelen ridde olaylarında halifeye yardımcı olan İmruülkays isyan eden amcasının oğlu Eş'as b. Kays'a karşı cephe almış ve yazdığı bir şiirle durumu halifeye bildirmiştir (İbn Habîb, s. 186). Âsilerin toplandığı Hadramut yakınlarındaki Nüceyr Kalesi'nin fethine katılarak yararlıklar göstermiş, düşman safları arasında bulunan bir amcasını da bizzat kendisi öldürmüştür.

Rebîa b. Aydân el-Hadramî ile aralarında çıkan bir arazi ihtilâfında Resûl-i Ekrem'in hakemliğine müracaat edilmiş, Rebîa'nın yalan yere yemin edeceği anlaşılınca Resûlullah'ın bu durumda iken feragat edenin cenneti kazanacağını müjdelemesi üzerine haklı olduğu halde araziyi Rebîa'ya bırakmıştı (İbn Abdülber, I, 104). İmruülkays, Yermük Savaşı'na (15/636) ve daha sonraki savaşlara da katıldı; bir müddet Şam bölgesinde Beysân'da kaldı. Hz. Ömer devrinde Amvâs'ta veba salgını çıkınca (18/639 veya 17/638) kabilesine döndü. Ömrünün son yıllarına doğru Kûfe'ye gitti ve orada vefat etti.

Önemli bir muhadram şairi olan İmruülkays'ın şiirlerinden çok azı günümüze kadar gelebilmiş, bazı beyitleri akrabası olan İmruülkays b. Hucr'a nisbet edilmiştir. Pek çok eserde dağınık halde bulunan şiirlerinden seksen beyit kadarını Luvîs Şeyho bir araya getirmiş, daha sonra Arap

edebiyatında İmruülkays adını taşıyanlarla ilgili çalışmasında Hasan es-Sendûbî bu sayıyı 100’e yaklaştırmıştır. İbn Manzûr’un Lisânü’l-ʿArab’da on iki beytini örnek (şâhid) olarak kullandığı İmruülkays (Yâsîn el-Eyyûbî, s. 66) şiirlerinde genellikle ridde olaylarını, karısı Temlik’i ve Hz. Osman zamanında ilgi duyduğu bir kadını konu edinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 95; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 186-187; İbn Kuteybe, eş-Şiʿrve’ş-şuʿarâʾ, I, 85; II, 581-582; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 334, 390, 396; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 104-105; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1397/1977, III, 96; IV, 158; V, 210-211, 273; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 137; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 28; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 112-113; Luvis Şeyho, Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye baʿde’l-İslâm, Beyrut 1967, s. 56-60, 383-384; Hasan es-Sendûbî, Aḫbârü’l-merâḳıse ve eşʿârühüm fi’l-Câhiliyye ve ṣadri’l-İslâm (Hasan es-Sendûbî, Şerḥu Dîvânı İmriʾilḳays içinde), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), s. 339-347; Sezgin, GAS (Ar.), II, 348; Yâsîn el-Eyyûbî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ fî Lisâni’l-ʿArab, Beyrut 1982, s. 66.

Süleyman Tülücü

İMRUÜLKAYS b. HUCR

(إمرؤ القيس بن حجر)

Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (ö. 540 dolayları)

Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairi.

Necid'de doğdu. Kinde'nin son hükümdarı Hucr'ün oğludur. Soyu Güney Arabistan'da yerleştikleri kabul edilen Kahtânîler'e dayanır. Kabilesinin Yemâme bölgesinde Muşakkar denilen yerde veya Himyerîler zamanında Hadramut'ta yerleştiği bilinmektedir. Asıl adının Hunduc, Adî veya Müleyke olduğu kaydedilmektedir. İmruülkays onun lakabı olup "şiddet adamı, Tanrı Kays'ın kulu, Kaysoğulları kabilesinden bir kişi" anlamlarına gelir. Bizans kralının hediye ettiği zehirli gömleğin etkisiyle vücudunu yara ve çıbanlar kapladığından "zü'l-kurûh" (yaralı adam) ve babasının intikamını almak için yardım talep etmek üzere kabile kabile, ülke ülke dolaşması ya da serseri bir hayat yaşaması sebebiyle "el-melikü'd-dıllîl" (şaşkın / sapkın kral) lakaplarını da almıştır.

İmruülkays'ın hayatı hakkında bilinenler II. (VIII.) yüzyılda yaşayan Kûfeli âlimlerin rivayetlerine dayanmaktadır. Babasının sarayında binicilik, ok atma ve savaşmayı öğrenerek yetişen İmruülkays, annesi Rebîa'nın mensup olduğu Tağliboğulları kabilesine sık sık gidip geldiğinden Arap edebiyatında kahramanlığıyla tanınan dayısı Mühelhil b. Rebîa'dan ders alarak şiirde yüksek bir seviyeye ulaştı. Başında bulunduğu Esedoğulları kabilesinin kadınlarına şiirle sataşmaya başladığını öğrenen babası önce onu uyardı; kendisini dinlemeyip aşk şiirleri söylemeye devam etmesi üzerine de âzatlısı Rebîa'ya oğlunu öldürmesini ve gözlerini kendisine getirmesini emretti. Ancak Rebîa, İmruülkays'a kıyamayıp vurduğu bir ceylanın gözlerini Hucr'e götürdü; Hucr'ün pişman olduğunu ve çok üzüldüğünü görünce de onu öldürmediğini söyledi. İmruülkays önceki davranışlarını yine sürdürünce babası onu kabilesinden kovdu. Kelb, Bekr ve Tay oymaklarından kendisine katılan bir grupla birlikte kabilelere

saldırıp ganimet alan ve günlerini eğlence ile geçirmeye başlayan İmruülkays, babasının bir isyan sonucu Esedoğulları tarafından öldürüldüğünü Yemen'de iken duydu ve onun intikamını almaya yemin etti. İmruülkays'ın bu kararını öğrenen Esedoğulları bir barış heyeti gönderdi, fakat İmruülkays onları devrin intikam alâmeti olan siyah sarıkla karşıladı. İmruülkays, Bekr ve Tağlib kabilelerinden aldığı kuvvetle düşmanlarını mağlûp ettiyse de bu galibiyet, Esedoğulları'ndan hiçbir kimsenin sağ kalmasını istemeyen İmruülkays'ı tatmin etmedi. Ancak müttefikleri kendisine daha fazla yardım etmeyi reddettiler ve onu savaştan vazgeçirmeye çalıştılar. Kabileler arasında dolaşıp tekrar yardım toplayan İmruülkays, akrabası olan Himyer kralının verdiği ve diğer kabilelerden sağladığı kuvvetlerle Esedoğulları'na saldırarak onları yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine Hîre Hükümdarı Münzir b. Mâüssemâ, İmruülkays'a karşı Kisrâ Enûşirvân'dan yardım istedi. Enûşirvân, Hîre hükümdarının Esedoğulları'nı koruma teklifini kabul ederek yardım gönderdi. İmruülkays, bu yeni güçle başa çıkamayacağını anlayınca Teymâ Emîri Semev'el'e sığındı. Semev'el, Gassânî Meliki Hâris b. Cebele'nin kendisine yardım edebileceğini söyledi. Hâris'in yanına giden İmruülkays, onun aracılığı ile Bizans Kralı Iustinianos'tan yardım almak üzere İstanbul'a hareket etti (yaklaşık 538). Iustinianos, imparatorluğunun sınırlarını tehdit eden Berberîler'le uğraştığı için İmruülkays'ın isteğini kabul etmedi. Eli boş dönen İmruülkays, Ankara'da Elmadağ yakınlarına geldiğinde hastalandı ve kısa bir süre sonra 540 yılı civarında öldü (İmruülkays'ın ölümüyle ilgili çeşitli rivayetler için

bk. Şinkītî, s. 20-21; Ömer Ferruh, I, 116-117).

Aile ve kabile geleneklerine uymayan davranışları ve babasının intikamını almak için Zü'l-halâsa adındaki putun önünde ok falı çektiğinde falın olumsuz çıkması üzerine okları putun başına fırlatması gibi isyankâr tavırları İmruülkays'ın hür fikirli bir kimse olduğunu göstermektedir. Onun Alkame b. Abede, Abîd b. Ebras ve Amr b. Kamîa gibi şairlerle görüştüğü yolundaki rivayetler şüphelidir.

İmruülkays'ın şiirleri, II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Kûfeli Ebû Amr eş-Şeybânî ve Hâlid b. Külsûm ile Basralı âlimlerden Asmaî ve Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî tarafından derlenmiştir. III. (IX.) yüzyılda İbnü's-

Sikkît ve Sükkerî bu derlemelere dayanan iki metin kaleme almışlardır. İbnü'n-Nedîm, ayrıca Ebü'l-Abbas el-Ahvel'in yazdığı bir metinden söz etmektedir. Şiirlerin sıhhati üzerinde duran Asmaî, Ebû Amr b. Alâ'nın naklettiği bazı şiirler dışında diğerlerinin Hammâd er-Râviye tarafından uydurulduğunu söyler. Bunun yanında İmruülkays lakabıyla anılan çok sayıda şair bulunduğundan bu lakap altında geçen şiirlerin kime ait olduğunu tesbit etmek güçtür. İbn Sellâm el-Cumahî'nin, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ adlı eserinde diğer şairlerden pek çok şiir iktibas ederken İmruülkays'tan sadece iki şiir alması bu hususla ilgilidir.

Şiirleri üzerindeki bu şüphelere rağmen İmruülkays büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Bu şöhreti Basralı âlimlerin onu klasik kasideye ilk şeklini veren, kasideyi ilk uzatan, sevgilisinin göç ettiği yerlerde durup ağlayarak hissiyatını dile getiren ilk şair olarak nitelemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Hz. Peygamber'in İmruülkays'ın şairliğini takdir edip onun şairlerin öncüsü ve bayraktarı olduğunu söylemesi, Hz. Ali'nin de şiirlerini beğenip övmesi şöhretini daha da arttırmıştır. İmruülkays'ın üstünlüğünü kabul edenler, onun bir beyitte birkaç teşbih kullanmasından ve pek çok temayı ustalıkla işlemesinden hayranlıkla söz etmişlerdir. İbn Sellâm el-Cumahî, Resûl-i Ekrem'in dedeleri Abdülmüttalib ile Hişâm b. Abdümenâf zamanında şiiri ilk defa uzatıp kaside haline getiren şairin İmruülkays'ın dayısı Mühelhil b. Rebîa olduğunu kaydeder. Bununla birlikte kaynakların çoğunda İmruülkays klasik kaside formunu ilk defa ortaya koyan, Arap şiirini belli kurallara bağlayan ve özellikle kafiye için esaslar koyan şair olarak tanıtılmaktadır. Yedi meşhur muallaka arasında ilk sırayı alan uzun kasidesine iki kişiye hitapla başlaması, arkadaşlarını durdurup sevgilisinin göç ettiği yerde yok olmaya yüz tutmuş izler ve kalıntılar önünde kendisiyle birlikte ağlamaya davet etmesi İmruülkays'tan kalma bir gelenektir. Onun şiirlerinin ilk şekliyle korunduğu şüphelidir. Şair tasniflerinde daima ilk sırada yer almasına rağmen bazı hayranları ile Kûfeli âlimlerin çoğu A'şâ Meymûn b. Kays'ı, Hicazlılar ise Züheyr b. Ebû Sülmâ'yı ona tercih etmişler, Asmaî ve bir kısım Basralılar ise İmruülkays'ı Nâbiga ez-Zübyânî'den üstün saymışlardır.

İmruülkays'ın muallakası diğer muallakalarla birlikte Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Hatîb et-Tebrîzî, İbnü'n-Nehhâs el-Halebî ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî gibi âlimler tarafından şerhedilmiş, bu şerhlerin Batı'da da neşirleri

yapılmış, ayrıca XVIII ve XIX. yüzyıllarda L. Warner, Sir William Jones, A. T. Hartmann, Theodor Nöldeke, Murkes ve Gandz gibi şarkiyatçılar tarafından Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İsveççe ve Rusça'ya tercüme edilmiştir. Muallakasının bu şerhlerdeki beyit sayısı yetmiş yedi ile seksen sekiz arasında değişmektedir. Şair, muallakasının baş tarafında aşk hâtıralarına dair hissiyatını dile getirmiş, amcasının kızı ve sevgilisi Fâtıma'ya olan hasretini ve onunla geçirdiği macerayı anlattıktan sonra kasidesini kaygılı bir gece, tehlikeli yolculuk, at, av, bulut ve sel tasvirleriyle tamamlamıştır.

İmruülkays'ın muallakasının da yer aldığı divanı ilk defa 1837'de Baron Mac-Guckin de Slane ve 1870'te Wilhelm Ahlwardt tarafından neşredilmiş, Baron Mac-Guckin de Slane neşri daha sonra Mısır, İran ve Hindistan'da çeşitli defalar basılmıştır. Divanın ilmî neşrini Hasan es-Sendûbî (Kahire 1349; Beyrut 1958), Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire 1958, 1964) ve Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut 1409/1989) gerçekleştirmiştir. Bunların en mükemmeli 1399 beyit ihtiva eden Muhammed Ebü'l-Fazl neşridir.

BİBLİYOGRAFYA

İmruülkays b. Hucr, Dîvân (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1964, neşredenin girişi, s. 5-19; a.e. (nşr. Hannâ el-Fâhûrî), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 5-22; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 117-123; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 39, 41, 51, 55, 94, 160, 279, 549; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 105-136; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 269-271; VI, 395-397; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1963, s. 8-16; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 26-44; Tûfî, Mevâʾidü'l-ḥays fî fevâʾidi İmruʾü'l-Ḳays (nşr. Mustafa Uleyyân), Amman 1414/1994; Şinkīṭî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti'l-ʿaşr, Beyrut 1405/1985, s. 20-21; Brockelmann, GAL, I, 15; Suppl., I, 48; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 10, 31, 56, 71; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 116-122; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 232-265; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-câhilî, Kahire 1989, s. 195-211; Muhammed Dîb,

İmruʾü'l-Ḳays: Beyne'l-ḳudemâʾ ve'l-muḥdes̱în, Kahire 1410/1989; Ali İbrâhim Ebû Zeyd, İmruʾü'l-Ḳays: Emîrü'ş-şiʿri'l-ʿArabî fi'l-câhiliyye, Beyrut 1993; S. Boustany, "Imruʾ al-Ḳays b. Ḥud̲j̲r", EI² (İng.), III, 1177-1178.

Ahmet Savran

İMSAK

(الإمساك)

Oruçlunun belli bir zaman içinde kendini bazı şeylerden alıkoyması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi tutmak, sımsıkı sarılmak, alıkoymak; bir şeyden el çekmek, kendini tutmak” gibi mânalara gelen imsâk, terim olarak “ikinci fecrin (fecr-i sâdık) doğuşundan güneşin batışına kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden nefsi alıkoymak” demektir. Bu aynı zamanda savm (oruç) kelimesinin de terim anlamıdır. Bazı fıkıh kitaplarında bu şekilde tanımlanan savm diğer bazılarında soyut olarak “belirli şeylerden belirli bir zamanda (belirli şartlarla) kendini alıkoymak” diye tarif edilmiş ve orucun rüknünün imsak olduğu belirtilmiştir. İmsak daha dar anlamda oruca başlamayı, başlangıç anını, karşıtı olan iftar da geniş anlamda orucu herhangi bir zamanda bozmayı, dar anlamda ise güneşin batışında meşrû şekilde oruca son vermeyi ifade etmektedir. İmsak kelimesi sözlük anlamında çeşitli türevleriyle Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde geçmekte, sahur ve imsak vaktiyle ilgili bazı hadislerde ise mâna olarak yer almaktadır (Müslim, “Ṣıyâm”, 39-44; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 18).

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu, imsakin ikinci fecrin doğuşuyla başladığını ve güneşin batışına kadar devam ettiğini kabul etmiştir. Bunlardan fecrin ilk doğuş anını sınır kabul edenler ihtiyatı, aydınlığın biraz yayılıp belirmesini benimseyenler de kolaylığı esas almışlardır (el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 51, 194; İbn Âbidîn, II, 371; Çiçek, sy. 7-10 [1989-92], s. 187-188). Zira Hz. Peygamber sahurun mümkün oldukça geciktirilmesini tavsiye etmiş, ashabın uygulaması da bu yönde olmuştur. İmsak

vaktinin, ufuktaki beyazlığın ortalığı tamamen aydınlatması ve ardından kırmızılığın belirmesiyle başlayacağına dair bazı sahâbî ve tâbiîn âlimlerinden nakledilen görüş rağbet bulmamıştır. Çünkü âyette geçen, “Sabahın beyaz ipliği -aydınlık-siyah iplikten -karanlık-ayırt edilinceye kadar yiyin için” ifadesi (el-Bakara 2/187), aydınlığın karanlık içinde bir

çizgi halinde belirgin olduğu bir zamana işaret ettiği gibi sahih rivayetler de bu yorumu desteklemektedir. Ayrıca imsakin başlamasıyla sabah namazı vakti de girdiğinden imsakte güneşin doğmasından önceki kızıllığın esas alınması halinde sabah namazını kılmak için yeterli bir zaman kalmamaktadır.

Sahurun geciktirilmesinin müstehap oluşu imsak vakti girmedikçe söz konusudur. Vaktin girip girmediği hususunda tereddüt varsa bir şey yenilip içilmesi mekruh olur. Yenmesi durumunda daha sonra fecrin doğmuş olduğu anlaşılırsa oruç tutulur, fakat kazâsı gerekir. Kişinin imsak vaktinin henüz girmediğini zannedip yemesi veya vaktin girdiğine dair kanaati ağır basarak yemesi halinde de hüküm böyledir. Ancak bu son durumda, fecrin doğup doğmadığı belirlenemese bile ihtiyaten kazâ gerektiğine dair Hanefî mezhebinde bir görüş bulunmakla birlikte kuvvetli görüş kazâ gerekmediği yönündedir. Mâlikîler'in çoğunluğu, fecir konusunda şüphe varken bir şey yenildiğinde fecrin doğmadığı kesinlik kazanmasa da kazâ edilmesi gerektiği görüşündedir.

Vücûb şartlarındaki bazı eksiklikler veya meşrû mazereti sebebiyle ramazan ayında oruç tutmayanların bu durumu ortadan kalktığında imsak gerekip gerekmediği konusu tartışmalıdır. Ramazanda çocuğun bulûğa ermesi, hayızlı veya nifaslı kadının temizlenmesi, hastanın iyileşmesi, yolcunun evine dönmesi halinde Hanefîler'e göre günün kalan kısmının oruçlu gibi geçirilmesi vâciptir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise imsak yapmak zorunda değildir. Hanbelî mezhebinde bu hususta iki farklı görüş vardır. Ancak imsaki zorunlu görmeyenlere göre de çocuk, hasta ve yolcu güne oruçlu başlamış, daha sonra da bozmamışsa orucunu sürdürmesi gerekir. Bu durumda olan kimselerden imsak yaparak oruçlulara benzemelerinin istenmesi, ramazan ayına karşı gösterilmesi icap eden saygının bir gereği olduğu gibi diğer insanlar nazarında töhmet altında kalmama amacı da taşımaktadır. Bu kişilerin imsake uymamaları halinde, mübarek güne saygı göstermede kusurlu olmaktan dolayı günah işlemiş sayılmakla birlikte mazeretleri sebebiyle tutamadıkları diğer günler gibi o günün orucunu da kazâ etmekten başka dinî açıdan sorumlulukları yoktur (ayrıca bk. FECİR; SAHUR).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Ṣıyâm”, 39-44; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 18; İbn Rüşd, el-Muḳaddimât, Kahire 1325, I, 176-178, 185-186; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 75, 77, 86, 105-106; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 85-86, 133-137, 169-170; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, II, 228, 236-238; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 51, 194, 201, 206; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 371, 377, 405-408, 419; Yakup Çiçek, “Kur’an’da Fecir Kavramı”, MÜİFD, sy. 7-10 (1989-92), s. 177-194; “İmsâk”, Mv.F, VI, 255-256.

Mehmet Şener

el-İMTÂ‘ ve’l-MUÂNESE

(الإمتاع والمؤانسة)

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) ilmî, edebî ve felsefî mahiyetteki sohbetleri içeren eseri.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 370 (981) yılının sonlarına doğru Rey’den Bağdat’a dönünce dostu Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî onu Büveyhî vezirlerinden İbn Sa‘dân ile tanıştırmıştı. Bûzcânî, vezirin köşkünde geceleyin yapılan toplantılarda sohbete konu olan meseleleri kaleme almasını Tevhîdî’den istemiş, o da bu sohbetleri kırk başlık altında ve üç cilt halinde yazarak dostuna takdim etmiştir. İbnü’l-Kıftî ise kitabın yazılış sebebini şu olaya bağlamaktadır: IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat mantık okulunun tanınmış hocalarından olan Ebû Süleyman es-Sicistânî cüzzamlı ve şaşı olduğu için halkın arasına giremez; evine kapanarak sadece talebeleriyle görüşür; bir yandan da devletin üst kademelerinde olup bitenlerden haberdar olmak ister. Bu konudaki bilgileri, devlet büyüklerinin meclisine katılan talebesi Tevhîdî kanalıyla elde eder. Dolayısıyla Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese’yi hocasını bilgilendirme amacıyla yazmıştır (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 283). Ancak bu bilgi doğru olamaz. Çünkü Tevhîdî giriş kısmında eserini dostu Bûzcânî’nin isteği üzerine kaleme aldığını söylemekte, ayrıca eserin birçok yerinde hocasının fikirlerine geniş yer vermektedir.

el-İmtâʿ ve’l-muʾânese’nin I. cildinde uzunca bir mukaddimeden sonra ilk geceki oturumun yer aldığı kısımda vezir, sohbet esnasında takip edilmesi gereken usulü hatırlatarak Tevhîdî’den sorulara çekinmeden cevap vermesini ister. Eş anlamlı bazı kelimeler arasında ne gibi farklar bulunduğu üzerinde sohbet devam eder. İkinci oturumun konusu o dönemin filozoflarıdır. Vezir, önce Tevhîdî’den hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî’nin kendisi hakkındaki düşüncelerini, ardından dönemin filozoflarından İbn Zür‘a, İbnü’l-Hammâr, İbnü’s-Semh, Ebû Bekir el-Kümesî, İbn Miskeveyh, Nazîf er-Rûmî, Îsâ b. Ali ve Yahyâ b. Adî ile ilgili fikirlerini öğrenmek ister. Tevhîdî, bunların her birini ayrı ayrı değerlendirerek felsefe tarihi

açısından çok değerli bilgiler verir. Üçüncü oturum, Tevhîdî’nin önde gelen bürokrat ve sanat adamları hakkında verdiği bilgilerden ibarettir. Dördüncü ve beşinci oturumların konusunu Bûzcânî ile Tevhîdî’nin bir zamanlar hizmetinde bulunduğu, fakat karşılığını alamadığı için Aḫlâḳu’l-vezîreyn adlı eserinde kendisini hicvettiği Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile önde gelen devlet adamlarının ahlâkî durumları teşkil etmektedir. Altıncı oturum milletlerin temel karakteristiğine ayrılmıştır. Yedinci gecenin gündemini devlet adamlarının edebiyattan çok matematikle ilgilenmeleri konusu teşkil eder. Sekizinci oturum, yahudi asıllı Vehb b. Yaîş’in felsefe öğretiminde uygulanan yöntemin verimsiz olduğunu ileri sürerek kaleme aldığı risâlede eleştirdiği görüşlerin tartışmasıyla başlar ve gerçeği bulmada Arap nahvinin mi yoksa Yunan mantığının mı daha üstün olduğu konusuyla devam eder. Dokuzuncu oturum canlıların karakterleri üzerinedir. Onuncu geceki oturumun konusu canlıların anatomisi, ömür süreleri, üremeleri ve diğer bazı özellikleridir. Eserde on bir ve on ikinci oturumlar yer almamıştır. On üçüncü oturum nefis hakkındadır. On dördüncü oturumda ahlâkî bir erdem olan vakar ve sekînet tartışılır. On beşinci gecede Tevhîdî, Vehb b. Yaîş’ten dinlediği özdeyiş mahiyetindeki bazı felsefî ifadeleri nakleder. On altıncı oturumda vezir, Tevhîdî’den Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin İnḳāẕü’l-beşer mine’l-cebri ve’l-ḳader adlı eseri hakkında bilgi vermesini ister.

Eserin II. cildi kısa bir mukaddimeden sonra on yedinci oturumla başlar. İbn Sa‘dân burada Tevhîdî’den İhvân-ı Safâ’nın kurucularının kimliğini ve amaçlarının ne olduğunu sorar. Vezir on sekizinci oturumun müstehcen fıkralara ayrılmasını ister. On dokuzuncu geceki sohbet bazı

edip ve şairlerle din ve devlet büyüklerinin hikmetli sözlerine ayrılmıştır. Yirminci gecede vezir Tevhîdî’den, Hz. Peygamber’in hadisleri içinde belâgat açısından önemli bulduklarını anlatmasını ister. Yirmi birinci oturumda İbn Sa‘dân insanın şarkı dinlerken niçin nakarattan zevk aldığını sorar. Yirmi ikinci oturumda da Bağdat felsefe çevrelerince beğenilmeyen Horasanlı Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin görüşleri üzerinde konuşulmasını ister. Yirmi üçüncü oturumda Tevhîdî, Hz. Peygamber’in hadislerinden yaptığı seçmeleri sunar. Yirmi dördüncü geceki sohbette bazı hayvan türleriyle madenlerin özellikleri anlatılır. Yirmi beşinci oturumun konusunu nazım ve nesirden hangisinin daha etkili olduğu hususu teşkil eder. Yirmi altıncı gecede bazı özdeyişlere yer verilmiştir. Yirmi yedinci geceki sohbetin

konusu tesadüfün mahiyetiyle ilgili olup yirmi sekizinci oturum bunun devamı mahiyetindedir.

Müellif III. cilde uzunca bir mukaddime ile başlamakta, Bûzcânî'ye minnet ve şükranlarını sunduktan sonra yirmi dokuzuncu oturuma geçmektedir. Burada Tevhîdî önce, "O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır" meâlindeki âyetin açıklaması konusunda vezirin sorusunu cevaplandırır. Otuzuncu gecede bazı kelimelerin gramer özellikleri üzerinde durulur. Otuz birinci oturumda sohbet savaş ve savaşla ilgili konularla başlar; devamında ahmak ve budalalardan, sofra âdâbından, cömertler ve oburlardan söz edilir. Otuz ikinci ve otuz üçüncü gecelerin sohbet konusu bir önceki oturumla aynıdır. Otuz dördüncü oturumda Tevhîdî, yöneten-yönetilen ilişkileri üzerine hocası Ebû Süleyman'dan dinlediklerini aktarır. Otuz beşinci oturum kelâm ve felsefeyle ilgilidir. Otuz altıncı oturumda aralarında ses benzerliği bulunan kelimeler söz konusu edilir. Otuz yedinci gecedeki sohbet yiğitlik, mertlik gibi erdemler üzerinde devam eder. Otuz sekizinci oturum, genellikle X. yüzyılın ikinci yarısında devlet yönetiminde meydana gelen zaafı ve özellikle 362 (973) yılında Bağdat'ta cereyan eden yağma hadisesini konu edinir. Otuz dokuzuncu gecede hazırcevaplık, nâdir söz söyleme vb. hususlar konuşulur. Son oturumda vezir Tevhîdî'den, Ebû Temmâm ve Buhtürî gibi ünlü şairler hakkındaki kanaatini öğrenmek ister ve ardından ona mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini sorar.

el-İmtâʿ ve'l-muʾânese ihtiva ettiği konuların çokluğu ve çeşitliliği bakımından, ayrıca X. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat merkez olmak üzere İslâm toplumundaki bilim ve düşünce hareketlerine, dil, edebiyat ve sanat alanındaki gelişmelere, içtimaî, siyasî ve ahlâkî hayattaki değişmelere ışık tutması açısından örneğine az rastlanan bir kültür kaynağıdır. Tevhîdî eserinin sonuna kendisinin iki mektubunu da ilâve etmiştir. Bunlardan ilki İbn Saʿdân'a, ikincisi Bûzcânî'ye hitaben kaleme alınmıştır.

el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn tarafından üç cilt olarak yayımlanmıştır (Kahire 1939-1944; Beyrut 1373/1953). I. ciltte, sadece Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 2389) nüsha esas alınmışken II ve III. ciltler Milano nüshası ile karşılaştırılmıştır. Ayrıca her cildin sonuna kişi, yer, millet, kabile, fırka ve kitap adları ayrı ayrı konulmak suretiyle kitaptan istifade kolaylaştırılmıştır. Bununla birlikte

eserin yeniden ilmî bir neşrine ihtiyaç vardır. David Samuel Margoliouth eserden yaptığı seçmeleri İngilizce tercümesiyle (“Some Extracts from the Kitāb al-Imtāʿ wa’l-muʾānasah of Abū Hayyān Tauhīdī”, Islamica, Leipzig 1926, II, 380-390), L. Kopf ise zoolojiyle ilgili olan metinleri yine İngilizce çevirileriyle birlikte (“The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtāʿ wa’l-muʾānasa of Abū Hayyān al-Tauhīdī”, Osiris, XII [1956], s. 390-403) yayımlamıştır. Marc Bergé de eserin bazı bölümlerini Fransızca’ya çevirmiştir (“Kitāb al-Imtāʿ wa’l-muʾānasa d’Abū Hayyān al-Tawhīdī”, Etudes philosophiques et litteraires, nouvelle série, nr. 2, Paris 1977; nr. 3, 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I-III, tür.yer.; ayrıca bk. Ahmed Emîn’in girişi, I, e-t; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. Hüseyin eş-Şîrâzî), Bombay 1306, tür.yer.; a.mlf., Resâʾil (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), [baskı yeri ve tarihi yok], (Dâru Talas), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 78-82; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 283; İbrâhim el-Kîlânî, Ebû Ḥayyân et-Tevḥîdî, Beyrut 1957; Marc Bergé, “Genèse et fortune du Kitāb al-imtā’ wa’l-muānasa d’Abū Hayyān al-Tawhīdī”, BEO, XXV (1972), s. 97-104; a.mlf., “Les écrits d’Abū Hayyān al-Tawhīdī”, a.e., XXIX (1977), s. 53-63; a.mlf., “Temprament et caractère d’Abū Hayyān al-Tawhīdī”, Les cahiers de Tunisie, XXXII/127-128, Tunus 1984, s. 53-86.

Mahmut Kaya

İMTİHAN

(bk. BELÂ).

İMTİNÂ‘

(الامتناع)

Bir şeyin imkânsızlığı anlamına gelen aklî hükümlerden biri

(bk. HÜKÜM).

İMTİYAZ MADALYASI

Osmanlılar'da genel nitelikteki en değerli madalya.

Devlete ve ülkeye bağlılık gösterenlere, millet ve memleket yararına bir keşifte bulunanlara ve devletin verdiği görevleri başarıyla yerine getirenlere verilmek

üzere 21 Zilkade 1300 (23 Eylül 1883) tarihinde II. Abdülhamid tarafından ihdas edilmiş, madalyanın bizzat padişah tarafından verileceği nizamnâmesinde belirtilmiştir. Altın ve gümüş olmak üzere iki ayrı madenden imal edilen imtiyaz madalyasının bir yüzünde saltanat arması, diğer yüzünde, "Devleti Aliyye-i Osmâniyye uğrunda fevkalâde sadakat ve şecaat ibraz edenlere mahsus madalyadır" ibaresi ve altında iç kısmına verilen kişinin adının yazıldığı bir hilâl bulunmaktadır. Üzerindeki ibareden dolayı madalyaya "sadakat ve şecaat madalyası" da denilmiş, bu yüzden zaman zaman ikincisinin imtiyaz madalyasından ayrı olduğu zannedilmiştir.

Genel olarak hizmeti görülenlere önce gümüş, ikinci defa verilmesi icap ettiğinde ise altın imtiyaz madalyası takılırdı. Ancak hizmete göre ilk defa altın olanı da ihsan edilebilir, bu durumda gümüşü de birlikte verilirdi. İmtiyaz madalyasının veriliş sebebi verilen kişinin adıyla birlikte madalya beratına kaydedilirdi. Mülkiye memurları madalyalarını ancak resmî günlerde, askeriyeye mensup olanlar ise devamlı takarlardı. Madalyanın kurdelesi imtiyaz nişanı kurdelesiyle aynı renkte olup yarısı yeşil, yarısı kırmızı idi.

İmtiyaz madalyası, nizamnâmesinde bu madalyanın askeriye mensuplarına tek tek veya toplu olarak verilebileceği ifade edildiğinden savaş madalyası özelliği de taşıyordu. Savaş sırasındaki başarılarından dolayı askeriye veya mülkiye mensuplarına verilecek imtiyaz ve liyakat madalyaları kurdelelerine madalya ile aynı madenden yapılmış iki kılıçla bir levha asılması kararlaştırıldı (16 Kasım 1914). Bu levhada savaşın ismi de belirtilir ve madalyaya sahip olan kişinin hizmetinin her tekrarlanışında yenisi verilerek aynı madalya kurdelesi üzerine sıralanırdı. Böylece savaşta

verilen imtiyaz ve liyakat madalyaları normal zamanda verilenlerden ayırt edilmiş olurdu. Daha sonra savaş es-nasında askerî erkâna verilecek imtiyaz ve liyakat madalyaları harçtan muaf tutuldu (1 Mart 1915). Ayrıca rütbe ve unvan farkı gözetmeksizin, Osmanlı Devleti ve müttefiklerinin ordu ve donanmalarında görevli veya gönüllü olarak bulunan ve savaş sırasında yararlılık gösterenlere verilmek üzere tek rütbeli ve tunçtan yapılmış savaş madalyası ihdas edildi (1 Mart 1915). Bu madalyanın ihdası ile birlikte, imtiyaz ve liyakat madalyalarının savaşa mahsus olarak ancak savaş madalyasına sahip olanlara verilmesi kararlaştırıldı. Daha önce savaşa mahsus olarak ihsan edilen imtiyaz ve liyakat madalyaları için uygulanan usul esasen savaşa mahsus olmayan, fakat savaş sırasında da verilebilen bütün madalya ve nişanlar için geçerli kılındı. Böylece savaş madalyaları dışında savaş sırasında verilen bütün madalyaların şeritlerine çift kılıçla bir levha ve nişanların üzerine de çift kılıç ilâve edilmeye başlandı (3 Mart 1917).

Nizamnâmede imtiyaz madalyasının mirasçılara intikali konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Bununla birlikte madalyalar genel olarak sahibinin ölümünden sonra büyük evlâdına intikal ederdi. Fakat şahsa mahsus olmaları sebebiyle taşıma hakkı ancak padişahın izniyle verilebilirdi. İmtiyaz madalyasının ihdasından bir süre sonra da bu husus bir nizama bağlandı (24 Eylül 1887). Buna göre sahibinin ölümü halinde madalya, taşıma hakkı olmaksızın sadece bir iftihar vesilesi olarak veresesine intikal ederdi. Ölen kişinin güzel ahlâkı ile tanınmış ve devlet tarafından iyi hizmetleri görülmüş erkek evlâdı bulunması durumunda bir beratla kendisine taşıma hakkı da verilebilirdi. Bir ara imtiyaz madalyasının evlâda intikal ettirilmemesi ve kullandırılmaması konusunda bir irade çıkmışsa da (22 Ekim 1900) mevcut usul bir süre daha yürürlükte kaldı. Nihayet 1920 yılında taşıma hakkı verilmeksizin iftihar vesilesi olmak üzere veresesine intikali kabul edildi.

İmtiyaz madalyası, bir savaşta veya diğer bazı olaylar sırasında önemli hizmetleri görülenlere verilen madalyalardan farklıdır. Genel nitelikteki diğer madalyalar (iftihar ve liyakat) içinde en değerli olanı imtiyaz madalyasıdır. Farklı madenlerden imal edilmiş türleri bulunan umumi madalyaların itibar sırasının tayininde maden türleri de önem taşırdı. Liyakat ve imtiyaz madalyalarının itibar sırası altın imtiyaz, altın liyakat,

gümüş imtiyaz ve gümüş liyakat şeklindeydi. Ayrıca aynı madenden yapıldığı halde savaş vesilesiyle verilenleri normal zamanda verilenlerinden daha değerli sayılırdı. Sol göğüs üzerine ve omuza yakın biçimde takılan genel madalyalar itibar sırasına göre önden kola doğru sıralanır ve itibarı az olan madalya kola daha yakın olurdu. Değişik tarihlerde farklı ebatlarda basılmış türlerine de rastlanan bu madalya

Osmanlı Devleti'nin sona erişine kadar kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Meclisi Tanzîmat Defteri, nr. 35, s. 18, 22-23, 36, 46-48, 56; BA, BEO, Gelen Giden / Devâir-Nezaret, nr. 908, s. 27; BA, Sadâret Defterleri, nr. 373, vr. 20b; BA, Teşrifat Kalemi, nr. 240/99/3; 263/100/4-5, 9, 12; 268/20; 280/28/2-4, 7, 9; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1326), İstanbul 1326, s. 45; Düstûr, İkinci tertib, İstanbul 1927, XII, 329; Darphane Müzesi Madenî Para ve Madalya Kataloğu, [baskı yeri yok] 1973 (Damga Matbaası), s. 89-90.

Filiz Karaca

İMTİYÂZÂT

(الامتيازات)

İktisadî ayrıcalıkları ifade eden terim, kapitülasyon.

Sözlükte “ayrıcalık, üstünlük” anlamına gelen imtiyâz kelimesi (çoğulu imtiyâzât), bir devletin kendi ülkesinde özellikle yabancı kişi, zümre, kurum veya devletlere verdiği bazı iktisadî hak ve ayrıcalıkları ifade eder. İslâm tarihinde zimmî veya muâhid statüsündeki kişilere verilen imtiyazların ilk örneklerine eman ve ahid kavramları çerçevesinde Hz. Peygamber döneminden itibaren rastlanmaktadır. Bu sebeple müslüman devletlerin bilhassa Avrupalı ticaret adamları ve şirketlere verdikleri ayrıcalıklar da İslâm hukukunun umumi eman ve ahid anlayışına dayandırılmıştır. Dolayısıyla bu ayrıcalıklar, genellikle devlet başkanının veya nâibinin tek taraflı iradesiyle bahşedilmiştir. İlgili belgeye İslâm coğrafyasında önceleri füsûl, şürût, mersûm, eman, emannâme (amannâme), sulh gibi isimler verilmiştir. VI. (XII.) yüzyıldan sonra Memlükler, Selçuklular, Hârizmşahlar, İlhanlılar ve daha sonra Osmanlılar, Safevîler, Kaçarlar, Bâbürlüler tarafından, Akdeniz havzasının gittikçe canlanan ticaretinde önemli roller üstlenen Avrupalı devletlerin (önceleri Venedik, Ceneviz ve Floransa, daha sonra Portekiz, İspanya, İngiltere, Fransa, Hollanda, Rusya) tüccar ya da şirketlerine tanınan iktisadî hak ve ayrıcalıklar imtiyaz kavramıyla anılmaya başlanmıştır. Bu yüzyıldan itibaren çoğunlukla devletler arası ittifakları belgeleyen ahidnâmeler çerçevesinde daha geniş kapsamlı ve önemli imtiyazlar verilmiştir. Doğu-Batı ticaret yolları üzerinde bulundukları için İslâm devletlerinin Hindistan’dan Çin’e kadar Doğu ülkelerinin tüccarlarına da imtiyazlar bahşettikleri görülmektedir.

Temelde İslâm hukukunda inanç hürriyeti gereği zimmî ve müste’menlere tanınan can ve mal güvenliği ve ibadet serbestliğiyle özel hukuk alanındaki yargı muafiyetine dayanan bu imtiyazlar, dârülislâma gelen gayri müslim tüccarın statüsüne ilişkin olarak zımnen veya alenen başlıca şu şartları ihtiva ederdi: Karada ve kara sularında can ve mal emniyetiyle inancına

uygun ibadet, cenaze merasimi düzenleme ve kılık kıyafet hürriyetinin temini, konsolos (balyoz) bulundurmasına izin verilmesi, vatandaşlarıyla aralarındaki davalarda ülkesinin kanunlarına göre kendi konsolosunca yargılanma hakkı tanınması, cârî denizcilik hukuku kurallarının aksine yaralı veya batık ticaret gemilerinin yağmadan korunması ve onarımına imkân sağlanması, gerektiğinde doğrudan devlet başkanına arzuhal sunmasına müsaade edilmesi, başkalarının suçlarından mesul tutulmaması. Zamanla bunlara, genelde mütekābiliyet esasına dayanan gümrük indirim veya muafiyetleriyle mal güvenliğinin sağlanamaması durumunda tazminat mükellefiyeti de eklenmiştir. İlgili belgelerin dîbâcelerinde rastlanan yemin ve taahhüt ifadelerinin tek taraflı iradeyi yansıtan bir emannâmeden çok muâhede belirten ahidnâmeye işaret etmesi muhtemeldir.

İmtiyazların geçerlilik süresi, eman ahkâmı gereği nazariyede dört ay ile bir yıl arasında değişmekte ve istisnaî hallerde on yıla kadar çıkmaktaysa da özellikle Kuzey Afrika'daki teamülde konsolosların görev süreleri olan iki yılla sınırlı gibidir. Genelde kendilerine taifeleriyle (koloni) ilgili yargılama hakkı tanınan konsoloslar vatandaşlarının yaptıkları borç akidlerinden de sorumlu kılınmıştır. Ayrıca konsoloslara, taifelerinden vefat edenlerin terekesi üzerinde kendi ülkesinin hukukuna uygun tasarruf hakkı da verilmiştir.

Ticarî ayrıcalıklar, hem devletler hukuku hem de imtiyazı sağlayan ülkenin kamu ve özel hukukundaki değişimlerle eş-güdüm içinde gelişmiştir. Birbirleriyle giriştikleri yıkıcı savaşlar sonucunda müslüman hânedanların rakiplerine karşı üstünlük kurma telâşı içinde Avrupalı devletlerle ittifaklar kurarak karşılığında önemli ayrıcalıklar vermeleri, muhtevası değişen imtiyazların ümmetin aleyhine dönmesine yol açmıştır. Böylece İslâm hukukunun imtiyazların millî menfaatler ve kamu yararını zedelememesi ilkesi de çiğnenmiştir. Ayrıca imtiyaz kavramıyla anılan ve kapitülasyonlara zemin hazırlayan ayrıcalıkların eman ahkâmının sınırlarını aşarak Venedik ile Bizans arasındaki ticarî antlaşmalardan etkilendiği de ileri sürülmekte, karşılıklı etkileşimin boyutları daha ayrıntılı araştırmaları gerektirmektedir (ayrıca bk. AHİDNÂME; EMAN).

Merkantilist yönelimler gereği ekonomik politikalarında dış ticaret ve ödemeler dengesi fazlası verme hedefi güden Avrupa devletleri amaçlarına

ulaşabilmek için aldıkları imtiyazların sınırlarını, İran ve ardından Ümitburnu'nu dolaşarak deniz yoluyla ulaşmayı başardıkları Hindistan başta olmak üzere Güneydoğu Asya ülkelerine kadar genişletmişlerdir. Bu maksatla Portekiz, İngiltere, Fransa, Hollanda gibi ülkelerin kurduğu Doğu Hindistan Şirketi adlı şirketler bu girişimlerin öncüsü ve simgesi konumuna gelmiştir.

İran. Şah I. Tahmasb, İngiltere'de İran ile Rusya üzerinden ticaret yapmak için kurulan Rusya Şirketi'ne (Muscovy Company) 1566 ve 1568 yıllarında gümrük ve yol vergilerinden muafiyet, ülke sathında seyahat serbestliği, nakliye güvenliğinin sağlanması, meşrû alacakların adlî yollardan tahsil hakkı, mesken yapım veya satın alma hürriyeti, malları İran limanlarına indirme hizmeti sunulması, karasularındaki yaralı veya batık gemilerin yükünün ve bu ülkede ölen tüccarın mallarının korunup kanunî mirasçılarına ulaştırılmasının sağlanması gibi ayrıcalıklar verdi (Hurewitz, s. 6-7).

Şah I. Abbas tarafından İran ordusunun eğitimi ve Osmanlılar'a karşı Avrupalı müttefikler bulmak için özel elçi olarak görevlendirilen Sir Anthony Sherley, 1600 yılında şahtan bütün hıristiyanları kapsayan yukarıdakilere benzer ticarî imtiyazlar almayı başardı (a.g.e., s. 15-16). Şah I. Abbas, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin de desteğiyle Portekizliler'in Hürmüz'den çıkarılması sonucunda (1622) doğan boşluğu dolduran Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'ne 17 Kasım 1623 tarihli fermanla çeşitli imtiyazlar bahşetti. Bu ferman yukarıdaki imtiyazlara ilâveten şu ayrıcalıkları da içermektedir: İran'da her türlü malı alıp satma serbestliği, nâzırın alageldiği cüzi vergi dışında her çeşit rüsûmdan, geleneksel kantar resmi dışında ölçüm tartım vergilerinden muafiyet, kendi ölçü tartılarını kullanma hakkı, ülke içi nakliyat esnasında malların mahallî idarecilerce kontrol edilmemesi, gasbedilen malların bulunup iade edilmesi veya kıymetlerinin tazmini, binaları ile müştemilâtına kendi otoritelerinden izinsiz giriş yasağı, buralara tecavüz halinde meşrû müdafaa hakkı, ibadethane

ve kabristan açma muhtariyeti, başkalarına karşı suç veya cinayet işleyen Hollandalılar'ın kendi otoriteleri tarafından yargılanıp cezalandırılması hakkı, söz konusu yetkililerin Müslümanlığı seçen mensuplarını vesâyet

altına alıp ülke dışına gönderme serbestliği, tercümanlarının da aynı ayrıcalıklara sahip olması. Şahın halefleri tarafından şirkete 1642 ve 1694 yıllarında da benzeri imtiyazlar verildi. Buna karşılık 1630'da Şah I. Safî, İngiliz gücünü kırabilmek için Portekizliler'e bazı ticarî imtiyazlar bahşetti (Delîlü'l-Ḫalîc, I, 64).

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi de İran'da askerî danışmanlık ve başkonsolosluk görevini sürdüren Sir Robert Sherley'nin aracılığıyla Şah I. Abbas'tan bazı ticarî, hukukî, dinî imtiyazlar içeren ilk fermanı elde etti. Buna dayanılarak şirket tarafından 1617'de Şîraz ve İsfahan'da iş hanları açıldı. Aynı yıl şirketin İran'daki faaliyetlerinin sorumlusu Edward Connock, İngiltere Kralı I. James adına Şah I. Abbas ile bir ticaret antlaşması yaptı. Şah I. Safî'nin 1629 yılındaki fermanı ana hatlarıyla bu antlaşmanın hükümlerini içeriyor olmalıdır. Bu ferman da Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'ne verilen ticaret ve ibadet hürriyeti, suç işleyenlerin kendi konsoloslarınca yargılanma hakkı gibi imtiyazları kapsamaktadır. Farklı olarak yerli tüccarla aynı oranda gümrük ödeme mükellefiyeti, kendi isteğiyle müslüman olanların mal varlıklarıyla birlikte ülkenin diledikleri yerinde yaşama serbestliği, şirket mensuplarının ikametgâhlarında silâh bulundurma yetkisi, yerli halkla aralarındaki ticarî davalara, anlaşmazlık konusunun yirmi tümeni aşması durumunda kadının gözetiminde kendi konsoloslarınca bakılması gibi ayrıcalıkları kapsamaktadır (Hurewitz, s. 18-20). Yaklaşık bir asır boyunca İran-İngiliz ilişkilerini düzenleyen bu antlaşmanın hükümleri Şah Süleyman ve son Safevî şahı Sultan Hüseyin tarafından da onaylanmıştır.

İran ile ticarî ilişkilere İngiltere ve Hollanda'dan çok sonra geçebilen Fransa da Şubat 1665 ve Aralık 1671'de kendi tüccarı için İngiliz ve Hollandalılar'ınkilere benzer ticarî imtiyazlar elde etti. Daha sonra Şah Sultan Hüseyin Fransa'ya yeni bazı kapitülasyonlar verdi (7 Eylül 1708). Bunlar Fransız tüccarı için ülke genelinde ticaret, seyahat ve nakliyat serbestliği, beş yıllığına ithalât vergilerinden muafiyet, binalarına diğer Avrupalılar gibi kendi bayraklarını çekme hürriyeti, Fransız vatandaşlarına cizye ve haraçtan muafiyet, kendi aralarındaki davalara konsoloslarınca, Fransızlar ile bir başka ülkenin vatandaşları arasındaki davalara konsolos nezâretinde mülkî âmir veya kadı tarafından bakılması, Fransız konsolosu ile diğer milletlerin mensupları arasındaki davaların şahın onayı alındıktan

sonra kadı tarafından karara bağlanması, İran limanlarında birer tüccarbaşı, kaptan veya konsolos istihdam etme izni, seyahatlerde kolluk kuvvetlerince yol güvenliğinin sağlanması, gasbedilen mallarının iadesi veya tazmini, ikametgâh ve mâbedlerinde ibadet etme, inançlarına uygun cenaze merasimi düzenleme hürriyeti gibi hususları kapsamaktadır (a.g.e., s. 32-38). Daha sonra Muhammed Rızâ Bey tarafından 13-15 Ağustos 1715 tarihinde Versailles'da bir Fransa-İran dostluk ve ticaret antlaşması imzalandı. Şah Sultan Hüseyin de bu antlaşmayı onayladı (20 Haziran 1722). Burada yer alan yeni imtiyazlar şunlardır: Fransız pasaportu taşıyanlara ithalât ve ihracat vergilerinden muafiyet, altın ve gümüş paraların yurt dışına gümrüksüz çıkarılması, protokolde Fransız elçi, konsolos, acenta müdürleri ve tüccarbaşılarına diğer ülkelerinkine göre öncelik verilmesi, bütün Fransızlar ile hizmetçi ve kölelerine cizye ve haraç vergilerinden muafiyet, Fransızlar ile bir başka ülkenin vatandaşları arasındaki davalara Fransız konsolosu veya vekilinin nezâretinde müslüman kadı tarafından bakılması, konsolos veya tercümanı ile diğer milletlerin mensupları arasındaki davaların ise bizzat şah tarafından karara bağlanması, Fransızlar'ın bundan böyle diğer ülkelere tanınacak hak, muafiyet ve ayrıcalıklardan yararlanması. Bu antlaşmada ayrıca İranlılar'a da Fransa'da bazı imtiyazlar tanındıysa da bunlardan yeterince faydalanılmamıştır (a.g.e., s. 40-42).

1722 yılında Afgan istilâsının doğurduğu kargaşa ortamında ticaret durma noktasına geldi ve Safevîler'in Avrupalılar'a verdiği imtiyazlar ilga edildi. II. Tahmasb tarafından 21 Ocak - 1 Şubat 1732 tarihinde İran-Rus antlaşması yapıldı. Bununla Ruslar'a İran'da gümrüksüz ticaret ve seyahat serbestliği, diledikleri yerde iş hanı ve depo inşası izni, iki ülke arasındaki çatışmalarda malları yağmalanmış olan Rus tüccarının zararının tazmini garantisi verildi (a.g.e., s. 45-47).

İngilizler, 1736'da Nâdir Şah'tan önceki imtiyazlarının çoğunu iade eden bir "rakam" elde ettilerse de Avrupa devletleri eski ayrıcalıkların tamamına kavuşamadılar. 12 Nisan 1763 tarihinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Bûşehr Emîri Şeyh Sa'dûn'dan bazı imtiyazlar almayı başardı. Kerim Han da bir fermanla yenilerini ilâve ederek bunları onayladı (a.g.e., s. 52-54).

1796 yılında iktidarı ele geçiren Kaçarlar'ın İran'ı merkezî bir hükümet

etrafında yeniden birleştirmelerinin ardından İngiliz Doğu Hindistan Şirketi Tahran'a özel bir temsilci gönderdi. Yapılan görüşmeler sonucunda Feth Ali Şah, 28 Ocak 1801 tarihli bir fermanla siyasî ve ticarî imtiyazlar verdi. Bir kısmı öncekilerin tekrarı olan bu ayrıcalıkların belli başlıları şunlardır: İki ülke vatandaşlarına her iki ülke topraklarında ticaret ve seyahat serbestliği ve güvenliği sağlanması, İngiliz tüccarı ile İngiltere hükümetinin hizmetindeki Hindistan tüccarına İran liman veya şehirlerinde ikamet etme, mesken yapım, alım satım veya kiralama hakkı verilmesi, gümrük ve diğer vergilerden muafiyet tanınması, İngiliz hükümetine borçlu olduğu halde ölen İranlılar'ın borçları tasfiye edilirken İngiltere'ye öncelik tanınması, İran'da oturan İngilizler'in yerli halktan hizmetli istihdam etmesi, bunları suç işlemeleri durumunda ağır olmamak şartıyla cezalandırmaya yetkili kılınması, bazı İngiliz ürünlerinin her türlü vergiden muaf tutulması, bu mâmûllerde müşterilerin ödediği verginin % 1 olarak sabit duruma getirilmesi (a.g.e., s. 68-70).

Feth Ali Şah ülkesindeki bütün Fransız tebaasını sınır dışı etti (1802). Ancak Rusya ile giriştiği savaşta zor duruma düşünce 1801 antlaşması gereği istediği yardıma İngiltere'den olumsuz cevap gelmesi üzerine durumdan yararlanmak isteyen Napolyon'un önerdiği askerî ittifak teklifini benimseyerek Fransa ile yeni bir antlaşma imzaladı (1807). Bu antlaşmada İngilizler'le yapılan 1801 antlaşmasını tanımayacağını, onlarla siyasî ve ticarî ilişkilerini keseceğini ve Fransız denizcilerine limanlarını açacağını taahhüt etti. Ocak 1808'de bir Fransız misyonunun başında İran'a gönderilen General Gardane, Fransızlar'ın XVIII. yüzyılın başında elde ettikleri ticarî imtiyazların benzerini almayı başardıysa da söz konusu antlaşma uzun ömürlü olmadı. İngiltere'nin İran'a gönderdiği Sir Harford Jones'un gayretleri neticesinde General Gardane sınır dışı edildi.

24 Kasım 1813'te Rusya ile Gülistan Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalan İran, Rus ticaret gemilerinin Hazar denizindeki

limanlardan faydalanması, Rus tüccarının çeşitli şehirlerde ticarî temsilci bulundurması, ihracat ve ithalâtta bir defaya mahsus olmak üzere % 5 vergi ödemesi ve diğer vergilerden muaf tutulması, limanlara indirilen malların gümrükten izin alınmaksızın piyasaya sürülebilmesi gibi imtiyazlar verdi. İki ülke arasında çıkan yeni bir savaş sonrasında kapitüler hükümler içeren

Türkmençay Antlaşması imzalandı (10 Şubat 1828). Bu antlaşmanın ticarete ilişkin bölümünde ticaret, ikamet, bu maksatla mülk edinme, seyahat ve nakliyat serbestliği dışında her iki ülke tüccarının ihracat ve ithalâtta bir defaya mahsus olmak üzere % 5 vergi ödemesi ve diğer vergilerden muaf tutulması şartı da yenilendi. Ayrıca İran'daki Rus tebaasının şahsî durumunu düzenleyen maddelere göre ceza davalarında kendi hâkimlerince, hukuk davalarında ise Rus konsolosu veya mümessillerinin de iştirakiyle Rus-İran muhtelit mahkemesince yargılanacaktı. Bu antlaşma ile bir anlamda Rusya'ya en fazla himayeye mazhar ülke statüsü tanındı (a.g.e., s. 100-102). 28 Ekim 1841'de İngiltere ile benzeri bir ticaret antlaşması yapıldı (a.g.e., s. 123-124). Belçika, Almanya ve Fransa gibi ülkelere de benzer imtiyazlar sağlandı. Rusya ile imzalanan iki antlaşmanın ardından İran-İngiliz savaşından sonra 4 Mart 1857'de yapılan Paris Barış Antlaşması, İran'ı özellikle bu ülkeler karşısında âdeta yarı sömürge konumuna düşürdü (birbirlerine en fazla himayeye mazhar ülke statüsü tanıyan md. 9 için, bk. a.g.e., s. 161-163). Aslında İran, Hindistan'daki sömürgeci çıkarlarını korumaya çalışan İngiltere ile onu dengelemek için güneyde yayılmacı politikalar güden Rusya arasında tampon vazifesi görüyordu. İki gücün gittikçe artan rekabeti sonucunda İran XIX. yüzyılın son çeyreğinde kolay ve çabuk kâr peşinde koşan imtiyaz avcılarının akınına uğradı. Onların çıkarları, malî bunalımda olup verilen imtiyazların sonuçlarını kestiremeyen şah ve yozlaşmış yüksek bürokratların menfaatleriyle örtüşüyordu. İngiltere ve Rusya'nın artan baskısı altında ezilen şah her ikisine sağladığı imtiyazlarda dengeyi gözetmek zorunda kalıyordu.

Ticarî imtiyazlar dışındaki iktisadî ayrıcalıklar kamu hizmetleri, finansal girişimler ve doğal kaynakların tesbiti ve işletilmesi olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İktisadî imtiyazlar, İran doğal kaynaklarının daha verimli bir şekilde işletilmesi amacıyla verilmiştir. Yer altındakiler de dahil olmak üzere bu kaynakların büyük bir kısmına hükmeden şah, madencilik imtiyazlarını kira veya mukātaa usulüyle işletilmek üzere vermiştir. Hazar ve Körfez su ürünlerinin ve Bakü petrollerinin işletilmesi imtiyazlarından önemli gelirler elde ediliyordu. Bakü ve Hürmüz'deki tuzla ve sülfür yataklarının işletilmesi de verilen imtiyazlar arasındadır (Tadhkirat al-Mulūk, s. 92).

En kapsamlı imtiyaz 1872'de İngiliz vatandaşı Baron Julius de Reuter'e verilmiştir. Buna göre Baron Julius, yetmiş yıl boyunca İran'ın doğal kaynaklarının önemli bir kısmını işletecek, baraj, köprü, yol, demiryolu ve fabrikalar kuracak, gümrük mukātaalarını işletecek, İran hükümetinin millî bir banka kurmayı kararlaştırması durumunda önceliğe sahip olacaktı. Ancak İran'daki halk ayaklanması ve İngiltere hükümetinin Reuter'i desteklememesi sebebiyle bu imtiyaz ertesi yıl iptal edilmiştir.

İngilizler'e 1862-1918 yılları arasında verilen kamu hizmetleri imtiyazları arasında İran'da telgraf hatları döşenip işletilmesi (1864-1898), Kârûn nehrinin milletlerarası taşımacılığa açılması (1888), ülkenin güney ve batı eyaletlerine kara ve demiryolları döşenip işletilmesi (1890-1913) gibi ayrıcalıklar bulunmaktadır.

Bu arada Ruslar'a da benzer imtiyazlar sağlanmıştır. Bunlar da 1889 yılında Hazar denizine boşalan sularda taşımacılık yapma, Enzelî körfezinde demirleme, Hazar kıyısında depo ve yollar inşa etme hakları, 1881-1894 yılları arasında İran'ın kuzey eyaletlerindeki telgraf hatlarının kullanımı ve kontrolü müsaadesi, 1893'te bir Rus şirketine Enzelî'den Kazvin'e kadar karayolu yapım izni, Rus bankasına Culfâ'dan Tebriz'e, oradan da Kazvin'e karayolu ile (1902) Culfâ-Tebriz demiryolu (1913) yapım ve işletmesi imtiyazı ve Nobel kardeşler şirketine Enzelî-Reşt arasında petrol boru hattı döşeme ayrıcalığı (1911) verilmesini içermektedir.

1889'da Reuter'e verilen Bank-ı Şâhî'yi kurma ve kâğıt para çıkarma inhisarı en önemli malî imtiyazlardandır. Bu ayrıcalığı dengelemek için Rus Yakov Polyakov'a İran'da bir istikraz şirketi (Banque des Prêts, Bank-ı İstikrâzî) kurma hakkı bahşedilmiştir (1890); ancak 1894'te Rusya hükümetinin satın aldığı bu şirket Bank-ı Şâhî'ye rakip olmuştur. 1891'de Polyakov'un kardeşi Lazar Solomonovich, Kuzey İran'daki sigortacılık sektörünün tekelini elde etmiştir.

Doğal kaynakları işletme imtiyazları arasında şunlar sayılabilir: Stepan Martinovich Lianozov'a verilen 1888-1906 yılları arasında Hazar deniz ürünleri işletmeciliği ruhsatı, Rusya vatandaşı Kusess'e sağlanan Mâzenderan ormanlarının işletilmesi hakkı, 1899'da bir Rus madencilik firmasına Azerbaycan'ın Karacadağ bölgesindeki maden yataklarının

araştırılıp işletilmesi hakkı, Rusya bankasına, Azerbaycan'da yaptığı kara ve demiryollarının her iki yakasındaki 10 fersahlık alan içinde kalan kömür ve petrol alanlarını çalıştırma ayrıcalığı. En büyük ve uzun süreli imtiyaz ise 29 Mayıs 1901'de İngiliz William Knox D'Arcy'ye kuzey eyaletleri hariç bütün İran'da altmış yıllığına doğal gaz ve petrol arama, çıkarma, ihraç ve satım inhisarı sağlanmasıdır (Hurewitz, s. 482-484).

Bu imtiyazlar İranlı tüccarın aleyhine sonuçlanmış ve onları sömürgeci güçlerin ülke üzerindeki hâkimiyetinin ve süregelen geri kalmışlığın sebebi olarak gören tüccar, ulemâ ve aydınlar tarafından sık sık kınanmıştır. 8 Mart 1890'da İngiliz vatandaşı Binbaşı Gerald Talbot'a elli yıllığına verilen tütün üretim, alım satım ve ihraç tekelini (a.g.e., s. 205-207) protesto etmek için İran'ın büyük şehirlerinde halk ayaklanmaları olmuş ve Nâsırüddin Şah 5 Ocak 1892'de ilgili imtiyazı ilga etmişti. Reformistlerin başlıca taleplerinden biri yabancılara sağlanan imtiyazların meclis tarafından denetlenmesi olup bu denetim anayasanın 24 ve 25. maddeleriyle sağlanmıştı. İran hükümetleri 1918'den itibaren kapitülasyonların kaldırılması için çeşitli girişimlerde bulunmuş ve nihayet 10 Mayıs 1928'de kapitüler hükümler ihtiva eden bütün antlaşmaların ilga edildiği ilgili taraflara bildirilmiştir.

Hindistan. Portekizliler'in 1502'de Vasco de Gama kumandasında Malabar'a gönderdikleri silâhlı ticaret filosu Cochin, Cannanore, Quilon ve Baticala racalarıyla iyi ilişkiler kurup antlaşmalar yaptı ve ilk iki yerde ticaret üsleri kurdu. Portekiz kısa zamanda, Basra körfezi-Hindistan deniz ticaret yolu üzerinde bulunan Hürmüz'dekine ilâveten Diû, Dâmân, Bassain, Bulsar, Hugly, Goa, Malaka, Cava ve Baharat adalarındaki askerî-ticarî üsleri sayesinde Gucerât ve Bengal ticaretine hükmetmeye başladı. Portekiz'in bol kazançlı Hindistan ticaretinden pay almak isteyen Hollandalılar 1595-1601 yılları arasında en az on beş deniz seferi düzenledi; bu arada Van Neck çeşitli antlaşmalarla

döndü (1598). Hollanda, Portekiz ve İspanya'nın inhisarına giren Hindistan ve Uzakdoğu ticaretinden pay almak üzere İngiliz tüccarları tarafından 31 Aralık 1600'de İngiliz Doğu Hindistan Şirketi kuruldu. Büyük hissedarlarını Amsterdam tüccarının teşkil ettiği Hollandalılar da dağınık, düzensiz ve çeşitli kayıplara mal olan ticaretlerini tek elden yürütmek için

Doğu Hindistan Şirketi'ni kurdular (1602).

İngiliz Sir Thomas Roe, 1618 yılında Hürrem'den Bengal ticareti için imtiyazlar almayı başararak Portekizliler'e küçük çapta rakip oldu. Cihangir'in 1624'te bir fermanla İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne sağladığı imtiyazlar, iki ülke arasındaki ilişkilerin Bâbürlüler aleyhine sonuçlanacak dönüm noktasını oluşturmuştur. Buna göre İngilizler, Bâbürlüler'in hâkimiyeti altındaki Hindistan topraklarında serbest ticaret yapabilecekler, limanlara indirilen mallar gümrüklerde alıkonulmayacak ve iç gümrük resimleri ve diğer keyfî vergilere tâbi tutulmayacak, İngilizler aleyhindeki davalar "mütesaddî" ve şirket başkanı tarafından sonuçlandırılırken kendi aralarındakilere şirket başkanı bakacak, İngilizler diğer Avrupalılar'ın işledikleri suçlardan sorumlu kılınmayacak, tam bir din hürriyetine sahip olacak, ölüm halinde ülkedeki mal varlıkları ilgililere teslim edilecektir (Chakrabarty, s. 119-123).

Şah Cihan, İngiliz ve Hollanda Doğu Hindistan şirketlerine daha önce koymuş olduğu bazı ticaret yasaklarını 1635 yılında kaldırmıştır. İngiliz doktor Gabriel Boughton, 1651 yılında Şehzade Şücâ'dan, Bengal'de iç gümrüklerden muaf olarak ticaret yapma imtiyazı içeren bir "nişan" sağlamış ve şirket bu ayrıcalıktan yararlanmıştı. Şah Cihan, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne Cihangir'in sağladığı imtiyazların benzerini yeniden vermiş ve bir anlamda 1653 yılına ait fermanla Şehzade Şücâ'ın nişanını onaylamışsa da Sûret'te müstahkem bir iş hanı kurma ayrıcalığı sağlamamıştı (a.g.e., s. 137-139).

Evrengzîb devrinde Bengal nevvâbı olan Mîr Cümle ve halefi Şâyiste Han birer "pervâne" ile önceki ayrıcalıkları onayladılar. Evrengzîb, 1664'te yerli ve yabancı bütün tüccara bir yıllığına vergisiz ticaret hakkı verdi. 1665'ten itibaren İngilizler'i yerli halkın ödediği % 5'e karşılık % 2,5'luk gümrük vergisi imtiyazından faydalandırdı. Keyfî uygulamalara son vermek amacıyla 1680 yılına ait bir fermanla İngilizler'in Bengal'de yaptıkları ihracat ve ithalât için % 3,5'luk standart gümrük vergisi koydu. Evrengzîb, şirketin eski elemanlarından George Bowcher'a Kasım 1684'te şirketin faydalandığı imtiyazları bahşederek yabancılar arasındaki rekabeti körüklemeye çalıştı. 1688'de bozulan ilişkiler sonucunda şirketin Sûret ve Masulipatam'daki ticarethanelerini zaptedip İngiliz tüccarını hapse atarak

çıkarlarına büyük darbe vurmasına rağmen 4 Nisan 1690’da % 2,5’luk gümrük vergisi uygulaması dahil daha önceki bütün imtiyazları tekrar verdi.

9 Kasım 1698 tarihinde Bengal Valisi Azîmüşşân İngilizler’e Kalküta, Sutanuti ve Govindapûr’da satın almalarına izin verdiği üç köyün zemindarlığını bahşetti. Şah Ferruhsiyer ise 1717’de bir fermanla İngilizler’e Sutanuti, Kalküta ve Govindapûr’daki üç köye ilâveten Bengal’de (Bengal, Bihâr ve Orissa) otuz sekiz, Madras’ta beş köyün ve Divi adalarının, Sûret’te de bir bölgenin zemindarlığını ve yıllık 3000 rupi pîşkeş karşılığında iç gümrüklerden muaf olarak ticaret yapma, Mürşidâbâd’daki darphânede haftada üç gün kendi paralarını basma imtiyazını, İngiliz iş hanlarının şeflerine temsilcilerinin güvenliği için emannâme verme yetkisini ve zor durumdaki İngiliz gemilerinin Bâbürlüler’in kontrolündeki bütün limanların mütesaddîlerinden yardım ve sığınma talep etme hakkını verdi. Böylece İngilizler, Hindistan tarihinde ilk defa mahallî yerleşik bir güç konumuna geçmiş oldular; şirket, zemindarlığını yaptığı bölgelerdeki ticaret ve ziraatı vergilendirme, güvenliği sağlamak için silâhlı kuvvet bulundurma gibi haklar elde etti. Bunu takip eden süreç içinde İngilizler Hindistan’a hâkim oldular. Hollanda da Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla Seylan, Cava ve Sumatra’da sömürgeler elde etti (ayrıca bk. HOLLANDA DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ; İNGİLİZ DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ).

İmtiyazlar, genellikle ilgili ülkede serbest ticaret ayrıcalığı yanında ulaşım, haberleşme ve finans sektörlerinin, yer altı ve yer üstü doğal kaynakların işletme tekellerini ele geçiren, bütün bu yatırımlara tehdit oluşturan iç ve dış düşmanlara karşı istikrarı sağlamak için hükümetlere siyasî baskı yapan Avrupa devletlerinin yavaş fakat istikrarlı sömürgeleştirme politikalarını yansıtır. Ayrıcalıklar, veren ülkeden ziyade faydalanan ülkenin çıkarlarına hizmet etmiş, mütekabiliyet esasına dayanan imtiyazlardan askerî, siyasî ve iktisadî güçleri sebebiyle Avrupalılar yararlanmıştır. Genellikle imtiyazlar yabancıları yerli halktan daha ayrıcalıklı kıldığı için haksız rekabet ortamı doğurmuştur. Bu sebeple yerli tüccar “Avrupa tüccarı”nın statüsünden yararlanabilmek için onların himayesi altında faaliyet göstermeyi tercih etmiştir. Zamanla kapitülasyon özelliği kazanan imtiyazlar yabancılara ticarî ve hukukî ayrıcalıklar vermesi, can, mal, mesken ve iş yerleri için dokunulmazlık sağlaması, yerli tüccarın imtiyaz sahibinin himayesine

sığınmasına sebebiyet vermesi bakımından millî hâkimiyeti zayıflatıcı rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIII, 321 vd.; Tadhkirat al-Mulūk (nşr. ve trc. V. Minorsky), Cambridge 1980, s. 92; Delîlü'l-H̱alîc (Târih), I, 64; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, I: A Documentary Record 1535-1914, Princeton 1956, s. 6-7, 15-20, 32-38, 40-42, 45-47, 52-54, 64-65, 68-70, 84-86, 100-102, 123-124, 161-163, 205-207, 219-251, 482-484; P. M. Sykes, A History of Persia, London 1930, II, 320, 368-377, 529, 534-536; A. T. Wilson, The Persian Gulf, London 1954, s. 130-142, 150, 162, 176-179, 256-258, 268; M. L. Entner, Russo-Persian Commercial Relations: 1828-1914, Florida 1965, s. 6 vd.; N. R. Keddie, Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892, London 1966, s. 1-9; Abdul Amir Amin, British Interests in the Persian Gulf, Leiden 1967, s. 2 vd., 17, 19-20, 23, 37, 71-75; Firuz Kazemzadeh, Russia and Britain in Persia: 1864-1914, New Haven-London 1968, s. 302-385; A. K. S. Lambton, "Persian Trade under the Early Qajars", Islam and the Trade of Asia: A Colloquium, Oxford 1970, s. 223 vd.; a.mlf., "Imtiyāzāt", EI² (İng.), III, 1189-1193; P. Chakrabarty, Anglo-Mughal Commercial Relations: 1583-1717, Calcutta 1983, s. 15-20, 32-39, 52-57, 82-94, 119-123, 130-139, 146-147, 150-151, 157-158, 163, 171-173, 176-185, 201-215; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 109-146; John Wansbrough, "Venice and Florence in the Mamluk Commercial Privileges", BSOAS, XXVIII (1965), s. 483-523; a.mlf., "The Safeconduct in Muslim Chancery Practice", a.e., XXXIV (1971), s. 20-35; a.mlf., "Imtiyāzāt", EI² (İng.), III, 1178-1179; Eliyahu Ashtor, "The Venetian Supremacy in Levantine Trade: Monopoly or Pre-Colonialism?", Journal of European Economic History, III, Roma 1974, s. 48-53; a.mlf., "Observations on Venetian Trade in the Levant in the XIVth Century", a.e., V (1976), s. 539-540, 542, 544, 553-554; W. H. Moreland - [C. E. Bosworth], "Mug̱ẖals", EI² (İng.), VII, 325-327; Willem Floor,

“Concessions (emtīāzāt)”, EIr., VI, 119-120; Mansoureh Ettehadieh (Nezām Māfī), “Concessions (emtīāzāt)”, a.e., VI, 120-122.

Cengiz Kallek

Osmanlı Dönemi.

Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti. Osmanlı Devleti’n-de harbî statüsündeki Batılılar’a imtiyazlar

tanınırken daima İslâm hukuku, özellikle de Hanefî mezhebi esaslarına riayet edilir, yeni bir kapitülasyon düşünüldüğünde şeyhülislâmdan fetva istenirdi. Aynı şekilde, eğer kapitülasyon himayesi altında bir yabancı tüccarla (müste’men) bir müslüman arasında mesele çıkarsa konuyla ilgili fetva alınırdı. Bir harbîye eman garantisi vermenin en önemli şartı dostluk ve sadakat vaadiyle müracaat etmesiydi. Nitekim konuyla ilgili ahidnâmelerin ilk satırında daima bu husus belirtilirdi.

Osmanlılar da bu konudaki terminolojiyi belirlemiş ve ahidnâmeler bir berat (nişan) formunda düzenlenmiştir. Bu şart yerine getirildiğinde devlet başkanı emanı yeminle taahhüt eder, kapitülasyon tek taraflı olarak bahşedilir, ahidnâme şartları Osmanlı yetkililerine (kadı, beylerbeyi) gönderilen fermanlarda açıkça bildirilir ve onlara uyulması emredilirdi. Diğer bütün beratlar gibi ahidnâmeler de onu veren padişahın şahsıyla kaimdi ve daha sonra gelen hükümdar tecdid ederse yenilenmiş olurdu. Sultan bir ahidnâme verirken fıkıh prensiplerini, talepte bulunan devletten siyasî beklentileri, iktisadî ve malî çıkarları, hristiyan dünyasında müttefik edinmeyi, temininde zorluk çekilen ham madde veya mâmul eşya sağlanması gibi hususları göz önünde bulundurur, ayrıca gümrük gelirlerinin arttırılması, hazineye sağlam nakit para temini konularına da dikkat ederlerdi. Avrupalı devletler, kendi konsolos ve tüccarıyla görüştükten sonra çıkarları olan bazı maddelerin ahidnâmeye dahil edilmesi için uğraşırdı. Ahidnâmenin verilmesinden sonra herhangi bir ihtilâf durumunda bunların çözümü bir hatt-ı hümâyun halinde ek olarak çıkarılır, yenilenme sırasında ahidnâme metnine dahil edilirdi. Ahidnâme ile kanun, ferman ve nizamnâme arasında bir çelişki olduğunda ahidnâme esas alınırdı.

Aslında tek taraflı bir imtiyaz olarak bağışlanan ahidnâmelerden zımnen karşılıklı menfaatler beklenir, bunlar karşılıklı olarak gerçekleşmezse padişah daha önce mevcut olan dostluk ve samimiyetin bozulup ihlâl edildiğini belirterek ahidnâmeyi ilga edebilirdi. Nitekim bir ara Venedik'te ticaret yapan müslüman tüccarın kara ve denizde yol güvenliğinin sağlanmasını Venedik garanti edemeyince Osmanlı hükümeti Venedik'i uyardı. Anadolu beyliklerinin ve Osmanlılar'ın verdiği ahidnâmelerde mütekabiliyete vurgu yapılmış, zararın tazmini, borçlar için ferdî sorumluluklar, kaçan borçlunun yakalanması, mağdurunun can ve malının korunması gibi hususlar ifade edilmiştir.

Osmanlı şehir ve limanlarında ikamet eden yabancı ticaret erbabı yetkililerle temasları sağlamak üzere kendileri için balyos, konsolos, emin adlarıyla bilinen temsilciler seçerdi. Bu temsilciye görevlerinin ve yetkilerinin sınırlarını belirleyen padişah beratı verilirdi. Böylece millet veya taife adıyla bilinen zümre oluşurdu. Bu prosedür, lonca teşkilâtındaki kethüdânın veya dinî bir cemaatin, patrik veya piskoposunun seçimi ve eline imtiyazlarını belirten bir beratın verilmesi işlemine benzemektedir. Hatta 1044 (1634) gibi geç bir tarihte padişah, Fransız kralının mektubunu beklemeden bir hatt-ı şerif ile Comte de Cesy'yi elçi olarak tayin etmişti (Tongas, s. 32-33). Ancak 1600'lü yıllarda diğer bazı Batılı ülkeler de kapitülasyonlar elde ettikleri zaman sisteme yeni kavramlar getirdiler ve birtakım ilâve haklar alma teşebbüsünde bulundular.

XVII. yüzyılda Batılı devletler, kendi konsolos statüsü anlayış ve yorumlarını Osmanlı hükümetine benimsetmeye çalıştılar. Kendilerini elçi yardımcısı olarak belirleyen maddeleri zorla kapitülasyonlara yerleştirerek hapse atılmamak ve haklarındaki kanunî takibatın Bâbıâli'ye sorulması, ülkeden çıkarılması veya değiştirilmesinin ancak elçi izniyle olabileceği gibi imtiyazlar elde ettiler (Feridun Bey, II, 550). İstanbul'daki elçiler önce konsolos muamelesi gördüler, sonraları kendi milletlerinin Bâbıâli nezdinde temsilcileri gibi kabul edildiler. Limanlara konsolos ve tercüman tayinleri ancak elçilerin aracılığı ile oluyordu. Venedik, Fransa, İngiltere, Hollanda vb. elçilerin kendi hükümetleri ve milletleriyle olan münasebetleri devletten devlete değişiyordu.

Konsolosa kendi milletinin işlerine nezaret etmek, gelen malları kaydetmek, elçi ve konsolos için belirlenen vergileri toplamak yetkisi, bir padişah beratıyla sağlanıyordu. Kendi milletine ait hiçbir gemi, konsolosun izni olmadan limandan ayrılamazdı, konsolos kendi kanun ve âdetlerine göre ihtilâfları çözerdi. Kendi evinde veya yolculukta şahsı, hizmetkârları ve hayvanları her türlü müdahaleden korunmuştu ve şahsî malları gümrük resminden muaftı. Bu görevlerin icrası sırasında konsolos Osmanlı yetkililerinden yardım isteyebilirdi. Elçi ve konsolostan her birine birer çavuşla bir veya daha fazla yeniçeri verilirdi (Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişimi, s. 197). Konsolosun yargı yetkisi, ilk kapitülasyonlar dönemine kadar giden hukukun şahsîliği ilkesine dayanıyordu. Fransız hükümeti, Osmanlı Devleti'nde bunu ayrıntılı kanun ve kurallarla düzenlemişti. Ama müste'men ile müslüman arasındaki ceza davaları ve hukukî ihtilâfların Osmanlı mahkemesinde görülmesi gerekiyordu.

Ahidnâmelere, müste'mene mahkemelerde âdil muamele edilmesiyle ilgili birçok yeni madde eklendi. Yargılamanın ve hukukî işlemlerin kadı sicillerine kaydedilmesi ve sonunda hüccet verilecek şekilde yürütülmesi esastı. Müste'menin tercümanının mahkemede hazır olmaması halinde davasına bakılmaması gerekiyordu. Müste'menle Osmanlı tebaası gayri müslim (zimmî) arasındaki davalarda zimmînin şahadeti kabul ediliyordu. 4000 akçenin üzerindeki davaların ve temyiz müracaatlarının sadece Dîvân-ı Hümâyun'da görülmesi gerekiyordu. Sahte şahit suçlamalarından meydana gelen davaların ise dinlenmemesi esastı. Halbuki XV ve XVI. yüzyıllarda müste'menler kendi aralarındaki davalar için bile Osmanlı mahkemesine başvuruyorlardı. Sonraki yıllarda mahkeme ücretlerinin düşüklüğü sebebiyle bazan müslümanlar konsolos mahkemelerini tercih ettiler (Steensgaard, XV/1-2 [1967], s. 23).

1536'daki kapitülasyon taslağına göre Osmanlı ülkesinde oturan bir müste'men, on yıllık ikametten sonra cizye mükellefi olan bir zimmî statüsünü alıyordu. Hanefî hukukunda ise bu süre bir yıldı (Mevkūfâtî Mehmed, I, 348). Pratikte Osmanlılar, müste'men tüccarın bir yıldan fazla devamlı gidip gelmesiyle ilgili herhangi bir kural belirlemedi. Ancak zaman zaman bu gibileri cizye mükellefi yapmak için teşebbüsler oldu.

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren İzmir'de de İngiliz, Fransız, Felemenk ve az sayıda Venedikli olmak üzere yabancı milletlerden insanlar ikamet etmekteydi. Selânik'te 1685'ten sonra Fransızlar ve daha sonra diğer milletten insanlar, Kahire'de ise Fransız ve Venedikliler ve bir ara İngilizler oturuyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in sözde Galata Cenevizlileri'ne çeşitli özel imtiyazlar verdiği ve bunların sonradan Latin milletine de sağlandığı hususunda deliller yetersizdir.

23 Cemâziyelevvel 857 (1 Haziran 1453) tarihli ahidnâmenin Grekçe asıl metninde, Fâtih Sultan Mehmed askerî birlikler getirip surları tahrip etmeyeceğine (bazı

tercümelerde surları tahrip edeceğine), Cenevizliler'in İstanbul'da kendi kanunları ve âdetleri çerçevesinde kendi kethüdâları idaresinde yaşayacaklarına söz vermişti. Fakat 25 Cemâziyelevvel'de (3 Haziran) Edirne'ye hareketinde önce Pera'yı ziyaret etti, fikrini değiştirerek şehrin güvenliği gerekçesiyle civardaki bazı surları yıktırdı. Böylece ahidnâmenin bir maddesi uygulanamadı. Galata, subaşı ve kadının kontrolü altında bütünüyle bir Osmanlı şehri durumuna geldi (İnalcık, Première Rencontre, s. 17-116).

Tüccarlara tanınan imtiyazların sayısı ahidnâmelere yeni hükümler eklendikçe arttı, bunlar daha çok gümrükle ilgiliydi ve müste'menlerin baskıları ile ahidnâmelerde özel maddeler halinde yer aldı. Harbînin köle yapılmaksızın ve malları ganimet olarak alınmaksızın dârülislâmda seyahat hakkını garanti eden eman şartı bütün Osmanlı ülkesinde geçerliydi. Fakat bu genel emanın fertler tarafından pratikte yerine getirilmesi için seyahat etmeyi düşünen her müste'men, kendi elçisi vasıtasıyla padişahtan izn-i hümâyun almak ve bunu taşımak zorunda idi. Normal olarak müste'menler muayyen limanların belirli yerlerinde ve hanlarında oturuyorlardı. Hatta rahatsız edilmemeleri için müslüman elbisesi giymelerine ve silâh taşımalarına izin verilmişti. Müste'menin ikametgâhı, ancak bir suçlu kaçağı veya köleyi barındırma ve saklama ya da kaçak eşya bulundurma gibi durumlarda aranabilirdi. Bu konudaki kötüye kullanmalar ahidnâmelere yeni maddelerin eklenmesine sebep oldu.

Osmanlı ülkesinde ölen bir müste'menin mal ve mülkü, vasiyetnâme

bırakmışsa vârislere verilirdi. Vasiyetnâme bırakmadan ölürse veya vârisleri başka bir yerde oturuyorsa o takdirde mülkü kadı tarafından emanete alınır ve kadı vasıtasıyla konsolosa ya da ölenin ortak ve arkadaşlarına teslim edilirdi.

Deniz yoluyla seyahatte güvenlik, eman telakkisi içerisinde gelişmiş bir ilke olup bu husus erken dönem fıkıh kitaplarında henüz yer almamış, ancak ilk kapitülasyonlarda belirtilmiştir. Buna göre, bir müslüman gemisinin tehdidine mâruz kalan bir müste'men eman talep edebilirdi. Mütekabiliyet prensibinin denizdeki karşılaşma ile ilgili hükümlerde daha açık olduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti özellikle Karadeniz, Kızıldeniz, İstanbul ve Çanakkale boğazları ile Otranto Geçidi üzerinde hâkimiyet tesis etmiş, bu sular dârülislâmın bir parçası sayılmıştır. 1747'de Avusturya veraset savaşları sırasında Osmanlılar, Fransız ve İngiliz gemilerinin Mora yarımadası ucundan Girit'in batı ucuna ve oradan Mısır'a kadar olan yerlerin doğusunda hasmane faaliyetlerini yasaklamaya ve engellemeye çalıştı.

Osmanlı ahidnâmelerinde, müste'mene denizde serbest seyir hakkı ve müslüman gemilerinin saldırılarına karşı güvenlik, müslüman limanlarında demirleme, sahillerden her türlü ihtiyacını giderme ve su alma, gemi ve tayfasının her türlü angaryadan muafiyeti, denizde ve kıyıda himaye ve yardım, gemilerinin karaya oturması halinde kendileri ve malları için güvence, korsanlara karşı ortak himaye, korsanların verdiği zararların tazmini imtiyazları verilmiştir. Kuzey Afrika korsanları Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra onlardan korunmak için ahidnâmelere yeni maddeler de eklenmiştir. XVII. yüzyılda müste'men gemileri, Osmanlı limanları arasında yolcu ve eşya taşıma işine girdiğinde bu gelişmeleri içine alan yeni maddeler de ilâve edilmiştir.

Serbest dolaşım, taşıma ve serbest eşya satış teminatı konuları genellikle emanın verilmesinden hemen sonra ilk maddelerde yer almış, bunların kötüye kullanılması üzerine daha sonra yeni maddeler ortaya çıkmıştır. Mahallî yetkililerin ve savaş gemileri kaptanlarının kaçak esirleri ve kaçak malları araması ve teftişiyle ilgili hakları daima saklı tutulmuştur. Gemiler Boğaziçi'nde arandıktan sonra Gelibolu'da tekrar teftiş edilmezdi. Ancak nadir de olsa bazı hallerde gümrük yetkilileri müste'men tüccarı durdurup

arama yapabilirlerdi.

Yabancı tüccar, Osmanlı Devleti'nin iç pazardaki talebi karşılamak için zaman zaman hububat, deri, pamuk ve bazı eş-ya için ihraç yasakları koyması, tekel veya bazı malların iltizamla satışının yapılması gibi çeşitli engellerle karşılaşabilirdi. Buna karşılık genel olarak başvurulan yol organize kaçakçılık yolu idi (Masson, Histoire du commerce français, I, 417). Osmanlı makamları, ilk ahidnâmelerde gümrük ve diğer resimlerin herhangi bir yüzde belirtilmeden âdet ve kanun üzre alınması kaidesini sürdürüyordu. Böylece Fâtih Sultan Mehmed gümrük resmini % 2'den % 4'e, saltanatının sonunda ise % 5'e çıkarırken zorluk çekmedi. XV-XVI. yüzyıllar için % 5 olan Osmanlı gümrük tarifesi ithalâtçının durumuna, malın cinsine göre değişirdi.

Taraflar arasındaki anlaşmazlıklardan kaynaklanan birçok sıkıntıya rağmen müste'men genellikle fazla zorluk çekmeden zamanla % 3 sabit resimle mal almayı başarmış (Wood, s. 27), tüccar, kassâbiye, masdariye, reftiye, yasakçı, bâc gibi diğer bütün resimlerden muafiyet elde etmiştir. Osmanlılar kâtibe ve hizmetliye yapılan geleneksel ödeme sebebiyle gümrük resmini % 3'ten % 4,5'a yükseltti. Pamuğun kantar resmine, ipeğin mîzan resmine ve sofun damga resmine tâbi olması gibi bazı mallar ilâve resimlere tâbi idi. Diğer taraftan her gemi uğradığı limanlarda selâmlık veya selâmetiye akçesi adıyla yetkililere önceleri 300 akçe, XVII. yüzyılda birkaç misli ödemek mecburiyetindeydi. Müste'men, aynı zamanda, % 2,5'luk konsolos veya "beylaj" hakkı adıyla kendi elçi ve konsoloslarını desteklemek zorundaydı. Bu resimlerin diğer temel resimlerle birlikte toplam miktarı en az % 9'u buluyordu. Yabancı devletler sonunda tarifeyi sabitleştirmeyi ve bunu ahidnâmelere dahil etmeyi başardılar.

Tarihî Seyir. Anadolu Selçuklu sultanları, Kıbrıs Krallığı'na ve Venedikliler'e 603 (1207) gibi erken bir tarihte ticarî imtiyazlar tanımıştı. Bize ulaşabilen en erken ahidnâme metni ise Zilkade 606 (Mayıs 1210) tarihlidir. Osmanlılar 1352'de Rumeli'ye ilk geçtiklerinde o sırada Venedik'le savaş halinde olan Cenovalılar ile dostane münasebet içindeydiler ve onlara ilk Osmanlı kapitülasyonunu verdiler. Her ne kadar bu metin kayıpsa da 19 Cemâziyelevvel 789 (7 Haziran 1387) tarihli ahidnâme mevcuttur. Bir Anadolu beyliği tarafından bir Latin devletine

verilen en eski imtiyaz, Mukaddes İttifak ile (Papalık, Venedik, Rodos şövalyeleri, Kıbrıs) Aydınoğlu Hızır Bey arasındaki 1348 tarihli barış antlaşmasıdır; ancak bundan önce 1311'de Rodos tüccarları Menteşe Beyliği'nde faaliyet gösteriyorlardı, ticarî antlaşma ise daha sonra yapıldı.

Venedik konsoloslukları, XIV. yüzyıl ortalarında Ayasuluk (Selçuk) ve Balat'ta tesis edilmişti. Yıldırım Bayezid zamanında bu yerler Osmanlı idaresine geçti; padişah bu imtiyazları onayladı; Anadolu ve Rumeli'de denizde ve karada idaresi altında bulunan bütün yerlere bunu teşmil etti. Edirne'nin Osmanlılar tarafından alındığı tarihten (762/1361) itibaren Venedik padişahtan kapitülasyon elde etme girişiminde bulundu. 1384'te Venedik, Osmanlı ülkesinden hububat ithali ve

burada ticarî yerleşmeler için diplomatik çabalar içindeydi.

1419 tarihli barış antlaşmasında Venedik ile I. Murad arasındaki bir antlaşmadan söz edilmektedir (Thomas, II, 172). Yıldırım Bayezid, Venedik'e hububat ihracını yasaklamak veya müsaade etmek suretiyle ticaret imtiyazını diplomaside kullandı. Ankara Savaşı'ndan sonraki Fetret devrinde saltanat iddiasında olan şehzadelerden her biri Venedik'le uzlaşmanın zaruretine inandılar. Süleyman Çelebi fiilen Venedik desteğini aradı ve 806 (1403) tarihli barış antlaşmasında ilk defa Venedik, Bizans, Ceneviz ve Rodos şövalyelerinden oluşan ittifak üyelerine önemli imtiyazlar verdi. Bunu 17 Şevval 822 (6 Kasım 1419), 15 Zilhicce 833 (4 Eylül 1430) ve 25 Zilkade 849 (22 Şubat 1446) antlaşmaları takip etti (Thomas, a.g.e., II, 159, 172, 182).

Fâtih Sultan Mehmed, Yıldırım Bayezid gibi İtalyan kolonilerini haraçgüzâr statüsüne indirme siyasetini takip etti. Her ne kadar 867-884 (1463-1479) Osmanlı-Venedik savaşı Venedik ticaretine bir darbe vurmuş ise de ticaret tamamen kesintiye uğramadı ve 4 Rebîülâhir 884 (25 Haziran 1479) tarihli antlaşma ve onun II. Bayezid tarafından 886'da (1481) yenilenmesiyle Venedik daha önceki imtiyazlara ilâveten Karadeniz'de Kefe ve Trabzon'da da ticaret yapma imtiyazını aldı. 904'te (1498) Venedik'le savaşa girişmeden önce Osmanlılar Napoli kralına kapitülasyon verdiler. 24 Mart 1503 Osmanlı-Venedik barış antlaşması ile imtiyazlar daha da genişletildi.

Venedik'e verilen kapitülasyonlar, 17 Ekim 1513'te Yavuz Sultan Selim, 17 Aralık 1521'de Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yenilendi. 2 Ekim 1540 tarihli antlaşma ile ticarî imtiyazlar uzatıldı ve buna Arap toprakları ile Bosna da dahil edildi. Ancak Kefe ve Karadeniz kapitülasyondan çıkarıldı. 1570-1572 Osmanlı-Venedik savaşı yeni bir rakip olarak Fransa'nın Levant'a girmesini kolaylaştırdı. O zamana kadar Venedik Levant, İstanbul ve Mısır'da ticarî üstünlüğünü devam ettirmişti.

Osmanlılar'ın Suriye ve Mısır'ı fethiyle kapitülasyonların değeri fevkalâde arttı. Yavuz Sultan Selim, 1517'de Memlük sultanları tarafından Venedik'e verilen kapitülasyonları yeniledi. Fransa'ya genel bir kapitülasyon bağışlanması 1569'da Venedik'le Kıbrıs Savaşı başlamadan öncedir. Venedik kapitülasyonunun daha sonra Batı Avrupa devletlerine verilen kapitülasyonlara model olduğu görüşü biraz mübalağalıdır. Osmanlılar bu bakımdan daha ziyade Anadolu beylikleri uygulamasını benimsemişlerdi.

Mısır'daki Fransız-Katalan ortak konsolosluğu aslında Osmanlı-Fransa arasında yapılmış genel bir kapitülasyona dayanmıyordu. Ancak 1536'da Fransa kralı, yakın ilişki kurduğu Osmanlı padişahlarından yararlanma yoluna baktı ve Fransız elçisi De la Forest İbrâhim Paşa ile müzakereler esnasında bir kapitülasyon taslağı kaleme aldı, bu taslak İbrâhim Paşa'nın idamı dolayısıyla sultan tarafından tasdik edilmeden kaldı, elçilik arşivinden sonraları ortaya çıktı. Fransa ile genel tasdikli kapitülasyon 1569 kapitülasyonudur. De la Forest tarafından yazılan taslak iki taraf arasında yapılmış bir antlaşma formundadır; tek taraflı olarak padişah tarafından bağışlanmış bir antlaşma değildir. Halbuki XVIII. yüzyıla kadar bütün kapitülasyonlar padişah tarafından tek taraflı verilmiş bir bağış niteliğindedir. De la Forest'in metni üzerinde modern araştırmacılar değişik yorumlar yapmışlardır (Belin, s. 59). Ancak bu metnin müsvedde halinde kaldığı Rinçon'un gönderdiği mektuptan anlaşılmaktadır. Bunun metni, Comte de Sain-Priest tarafından 1777'de d'Aramon'un evrakı arasında bulundu.

İlk gerçek Osmanlı kapitülasyonu, 7 Cemâziyelevvel 977 (18 Ekim 1569) tarihli olanıdır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanına atfedilen kapitülasyon, aslında (a.g.e., s. 89) Memlük kapitülasyonlarının yenilenmiş şeklidir (Charrière, I, 123). II. Selim'in tahta çıkmasından sonra 977'de (1569)

genel bir kapitülasyon zaruri oldu. Kral, Claude du Bourg'u İstanbul'a işleri düzene koyması için gönderdi ve Claude du Bourg herhangi bir zorlukla karşılaşmadan bir ahidnâme almayı başardı. Elçi Noailles, 1572'de bu ahidnâmenin Levant'ta şimdiye kadar alınmış en avantajlı antlaşma olduğunu belirtmektedir.

Osmanlı Devleti, 1570'te Venedik'in elinde bulunan Kıbrıs'a karşı saldıracaktı, fetih hazırlığı içinde olduğundan Fransa ile iyi münasebetler tesisinin zaruretine inanıyorlardı. Fransa ile bu kapitülasyon Venedik kapitülasyonu örnek alınarak hazırlandı. İlâve son on yedinci madde, Claude du Bourg'a göre şeyhülislâmın itirazına uğradı ve Venedikliler'in de kıskançlığına sebep oldu. Bu imtiyazlar sayesinde Levant'ta Fransız ticareti süratle gelişti, öteki Avrupa devletleri tüccarları şimdi Fransız bayrağı altında Osmanlı ile ticaret edebiliyorlardı. 989 (1581) kapitülasyonlarına göre, bu yabancı tâcirler İngiliz, Portekiz, İspanyol, Katalan, Sicilyalı, Anconalı ve Raguzalılar idi.

Bu dönemde Osmanlı, kapitüler devlet olarak sadece Fransa, Venedik ve Lehistan'ı tanıyordu (Gökbilgin, I/2 [1964], s. 128-130). Fransa, rakibi İspanya tesiri altına girince (1573) Osmanlılar Fransızlar'a kuşku ile bakmaya başladılar. 1575'te III. Murad Fransız kapitülasyonlarını yenilemeden önce İngiliz tüccarları kendileri için kapitülasyon müracaatında bulundular (Wood, s. 7), fakat o zaman bu gerçekleşmedi. Yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz tüccarları Moskova, Kafkaslar ve Hürmüz üzerinden Hindistan'la ticarî temaslar kurmaya çalışıyorlardı. Bu proje, Osmanlılar'ın 1587'de Azerbaycan'ı ele geçirmesiyle suya düştü, bunun üzerine İngilizler bir defa daha dikkatlerini Levant'a çevirdiler (Foster, s. 21-71). Osborne ve Staper adlı iki Londralı tüccar kendi temsilcileri William Harborne'u İstanbul'a gönderdiler; Harborne belirtilen şahıslar için bir izn-i hümâyun elde etti. Kraliçeye cevabında III. Murad dostluk ve itimat devam ettiği müddetçe ticarete emanla izin veriyordu.

Bu gelişme İspanya'ya karşı siyasî mülâhazalarla teşvik edildi. İktisadî açıdan da İngiliz kumaşlarının nisbeten ucuz sağlanması, silâh yapımında kullanılan kalay ve çelik gibi ham maddelerin temini sebebiyle gelişti. I. Elizabeth, 25 Ekim 1579 tarihli bir mektubunda ticarî imtiyazların bütün İngiliz tebaası için verilmesini istedi (Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin

Başlangıcı ve Gelişimi, s. 181). Ayrıca o dönemde, bazı devlet adamlarının İspanya'ya karşı İngiliz dostluğunun önemini belirtmesi sebebiyle Fransız kapitülasyonu esas alınarak 1580'de İngiltere'ye de benzeri kapitülasyonlar verildi.

M. de Germigny yenilenen Fransız kapitülasyonlarına, İngiliz tüccarlarının, önceden olduğu gibi, Fransız bayrağı altında seyahat ve ticaret yapmaları maddesini ilâve ettirdi. Bununla beraber Harborne, Fransız ve Venedik entrikaları karşısında padişahtan yeni bir ahidnâme almayı başardı ve padişah Kraliçe Elizabeth'e bir tasdiknâme gönderdi. Böylece Levant'ta Fransa ve İngiltere arasında ticarî bir mücadele başladı. Fransa sonunda yeni durumu tanıdı. Diğer taraftan Hollandalılar, Levant'ta İngiliz bayrağı altında ticareti tercih ederken zamanla

ihtilâf çıktı. Osmanlı hükümeti sonunda Hollandalılar'a da 1612'de ayrı kapitülasyonlar verdi. Fakat 1062 (1652) yılında Fransa, İstanbul'da elçileri olmayan hıristiyan devletleri tüccarının Fransız bayrağı altında ticaret yapması konusunda Bâbıâli'nin desteğini aldı. 980 (1572) tarihlerinde Osmanlılar'ın haraçgüzârı olan Ragusa (Dubrovnik) Fransız korumasını reddetti.

Fransızlar, bir İngiliz ticaret kolonisinin Mısır'da yerleşmesini bir süre için engellemeyi başardılar. Cemâziyelevvel 1054 (Temmuz 1644) tarihli bir fermanla padişah Mısır'daki İngiliz konsolosunun Ceneviz ve Sicilya tüccarlarından konsolos vergisi almasını yasakladı, fakat 1620-1683 yılları arasında İngilizler Levant'ta hâkim duruma geldiler. Dârülharp statüsündeki ülkeler daha emin ve ucuz olduğundan İngiliz korumacılığını tercih ettiler. Osmanlı hükümeti, Fransız protestolarını umursamayarak harbîlere istedikleri devletin korumacılığı altında sefer yapma izni verdi.

Avrupa devletleri arasındaki şiddetli mücadeleler sonucunda "en imtiyazlı millet" maddesi kapitülasyonlarda belirmeye başladı. Avrupalı devletlerin kapitülasyonlara ilâve ettirdikleri maddeler belli bir dönemin şartları ve baskılarının bir yansıması idi. Lello tarafından 1010'da (1601) elde edilen yeni İngiliz kapitülasyonlarında (Feridun Bey, II, 381-385) on yedi yeni madde bulunur. Burada İngiltere'nin en imtiyazlı millet statüsü tasdik edildi. Hollandalılar İngiliz bayrağı altına kondular, bu durum Fransızlar

için bir mağlûbiyetti. Altın ve gümüş para gümrük vergilerinden muaf tutuldu ve serbestçe dolaşımına izin verildi (İnalcık, TTK Belleten, XV/60 [1951], s. 656-661). Diğer önemli bir madde ise İngilizler'i, Venedik'ten ve diğer yerlerden getirdikleri eşyalarda yalnız % 3'lük gümrük vergisine tâbi tutuyordu. Bu durum, % 5'lik orana tâbi olan diğer devletleri de İngiliz bayrağı altında ticarete teşvik etti. Son bir yenilemede ise yolsuzluklarla uğraşmak için bir madde daha eklendi (Noradounghian, I, 165). Cemâziyelâhir 1086'da (Eylül 1675) John Finch'in elçiliği sırasında, bütün evvelki imtiyazları ve yıllar boyunca verilen hatt-ı hümâyunları içeren yeni bir kapitülasyon alındı. İngiliz tüccarlarının İzmir'deki asıl ihraç malları olan yünlü ve ipek için alınan ek vergilerin yasaklanması ile alâkalı bazı önemli maddeler ilâve edildi (a.g.e., I, 167-168). Bu arada Finch, Fransız kralının 1014'ten (1605) beri sahip olduğu "padişah" unvanını kendi kralı için elde etmeye gayret gösterdi. Finch'in aldığı yeni imtiyazlar Fransızlar ve Venedikliler'in kıskançlığına yol açtı.

Osmanlı-Fransız siyasî münasebetlerindeki değişimle birlikte Fransız kapitülasyonları ve uygulamaları XVII. yüzyılda değişiklikler gösterdi. III. Mehmed ve I. Ahmed zamanındaki yenilemeler sıcak ilişkiler dönemine rastgelir. Böylece Fransızlar bazı önemli imtiyazlar elde ettiler. Öncekinde, Venedikliler ve İngilizler dışındaki bütün milletlerin hububat ihracı, gümüş para ticaretinde özgürlük ve Kuzey Afrika korsanlarına karşı garantiler için Fransız bayrağı altında seyretmesi gibi haklar vardı. Sonrakinde ise, ileride Fransızlar'ın Osmanlı Devleti'ndeki bütün Katolikler'i ve Katolik misyonerleri koruma iddialarının temelini oluşturan, Fransızlar'ın Kudüs'e giden hıristiyan hacıları ve orada yerleşik bulunan keşişleri himaye hakkı kabul edildi.

1619'da Comte de Cesy'nin kapitülasyonları yenileme teşebbüsü gerçekleşmedi (Tongas, s. 20). Böylece Fransa'nın Bâbıâli nezdindeki ve Levant ticaretindeki etkisi düşmeye başladı. Bâbıâli, o zamana kadar Fransız bayrağı altında ticaret yapan Cenova'ya ayrı bir kapitülasyon verdi ve gümrük vergisini % 3'e düşürdü. Köprülüler iktidarında Fransa ile olan siyasî münasebetler askıya alındı ve Fransız ticareti 1620'lerdeki durumunun onda birine kadar geriledi. Son olarak Colbert'in Levant dünyasındaki ticareti canlandırma çabaları sonucu Fransızlar, 1679 yılında bazı önemli maddelerle birlikte kapitülasyonlarını yenilemeyi başardılar. Bu

arada gümrük vergilerinin % 3'e düşüşü, en imtiyazlı millet muamelesi ve Osmanlı'daki Cizvit ve Capucin misyonerlerini koruma hakkını almaları önemli hususlardır. 1683'ten itibaren Avrupa'daki Osmanlı varlığı tehlikelerle karşılaşıp Bâbıâli, Avrupa devletleri arasında diplomatik desteğe ihtiyaç duyduğunda kapitülasyon müessesesi yeni bir döneme girdi. Böylece tanınan yeni imtiyazlar, politik yardımın bir göstergesi olarak verildi. 1690 yılında çıkarılan bir hatt-ı şerifle Fransızlar, Mısır'da gümrük resminin % 10'dan % 3'e düşmesi ve Katolikler'in Kudüs'teki bazı kutsal yerlere dönmesi hakkını kazandılar.

Fransa 1697'de Habsburglar'la barış yaptığında Bâbıâli İngiltere'ye döndü ve İngilizler, Mısır ile İstanbul arasındaki deniz ticareti ve Mısır'da bir İngiliz konsolosluğu açılması hakkını elde ettiler. 1716-1740 yılları arasında Fransa ile olan uzlaşma tabloyu tekrar değiştirdi. Belgrad Antlaşması'nda müzakerelerde aracı olan ve kralının garantisini getiren Marquis de Villeneuve Fransa için en geniş imtiyazları kazandı, hatta halefleri adına da bu kapitülasyonları onayladı (Muâhedât Mecmuası, I [1294], s. 90). Osmanlılar'da bilhassa kapitülasyonlar gibi önemli ahidnâmelerin saltanat değişikliklerinde yeniden gözden geçirilmesi esastı. Sonraki yıllarda Fransızlar, Levant ticaretinde ve Osmanlı limanları arasındaki taşımacılıkta karşı konulamaz bir üstünlük elde ettiler. Artık Avrupa'da ekonomisi birazcık düzelen her devlet bir Levant şirketi kuruyor, Bâbıâli'den kapitülasyonlar elde etmeye teşebbüs ediyordu. Osmanlılar Fransa, İngiltere ve Hollanda tarafından elde edilen ayrıcalıklı konumları zayıflatma politikası izleyerek reaksiyon gösterdiler. Aslında Osmanlı Devleti'nin bu kapitülasyonları vermekten beklentisi Avrupa'da kendisine dost ülkeler oluşturmaktı (Cevdet, II, 184-203).

Levant'taki Batı Avrupalı milletlerin üstünlüğü Osmanlılar'ın iki güçlü düşmanı olan Habsburglar ve Rusya'ya baskı altında verilen isteksiz kapitülasyonlarla yeni ve tehlikeli bir döneme girdi. XV. yüzyıl gibi erken bir tarihte Ausgburg ve Nürenberg'den gelen Alman tüccarlar, Venedik koruması altında İstanbul'da faaliyet gösteriyorlardı. Gümrük belgeleri, Breslav'dan Osmanlı Macaristanı'na kumaş ithal edildiğini göstermektedir. 1547'de İmparator V. Charles ve Ferdinand'ın anlaşmasıyla, tüccarlar verilen emandan yararlanarak serbestçe seyahat etmekteydi. 1025'te (1616) yenilenen Zitvatoruk Antlaşması (Feridun Bey, II, 324) Avusturya, İspanya

ve Flandr tebaası tüccarlar için % 3'lük bir gümrük vergisiyle seyahat ve ticaret hakkını veriyordu. Ayrıca Cizvit rahiplerinin Osmanlı topraklarında oturmalarına ve kiliselerini korumalarına izin verildi. 1667'de Avusturya bir ticaret şirketi kurarak Levant ticaretinde aktif bir pay almak istedi. Sonuç olarak iki imparatorluk arasındaki husumet, bu ticarî imtiyazların istismar edilmesini önledi.

Osmanlılar'ın, 1111 (1699) Karlofça Antlaşması ile diğer Avrupa devletlerine verilen kapitülasyonları Habsburg imparatoruna bağlı diğer milletlere de tanıma-yı kabul etmesine rağmen bu son grup bütünüyle kapitülasyonları ancak Pasarofça Antlaşması (1130/1718) ile elde etti. Böylece gemilerin Karadeniz'e çıkmaması şartıyla Tuna'da serbestçe dolaşması,

başka bir devletin konsolosluğunun bulunduğu veya uygun görülen başka yerlerde konsolosluk açabilmesi, Avusturya ve İran tüccarının Tuna ve Karadeniz boyunca ticaret yaparak % 5'lik gümrük oranına tâbi olması sağlanmış oldu. Dikkat çekici bir nokta da bu kapitülasyonlarda hiçbir yemin ifadesinin görülmemesidir. Almanya ile olan ticaret Tuna ve özellikle Trieste ve Venedik üzerinden arttı. Bu kapitülasyonlar 1747 yılında yenilendi (Muâhedât Mecmuası, III [1297], s. 135-147). İmparator, Tuscany, Hamburg ve Lübeck Grand Düklüğü'n-den gelen tüccarların imparator bayrağı altında seyahat edeceklerine dair imtiyaz elde etti. Rusya ile olan rekabet Avusturya'yı, yeni maddeler eklemeye ve daha iyi bir konuma getirmeyi sağlayan bir senet talep etmeye sevketti. Bu yeni maddeler Eflak ve Boğdan'da konsolosluk açma, Karadeniz dahil olmak üzere denizde seyahat hakkı ve Avusturya pasaportunun tek başına seyahatlerde yeterli olması gibi hususlardı.

XV. yüzyılda Rusyalı tüccarlar Azak ve Kefe'de ticaret yaparlardı; bu yüzyılın sonunda onların Bursa'ya kadar geldiğini kayıtlardan takip etmek mümkün olmaktadır. Bunlar, ya şahsen aldıkları izn-i hümâyunlarla veya müslüman tüccardan temin ettikleri isti'man ile seyahat ediyorlardı (Dalsar, s. 191). Çarın Kazan'ı işgalinden sonra kürk için büyük bir pazar oluştu ve ticarî ilişkiler genişledi. Saraya bağlı tüccar padişah tarafından kürk almak üzere Rusya'ya gönderiliyordu. Çarın tüccarları ferdî izinle ipekli kumaş almak için Bursa'ya geliyordu. 1112'de (1700) İstanbul Antlaşması'nda

ticarî imtiyazlar konusu daha sonraki müzakerelere bırakılmıştı. Bu arada on ikinci madde Rusyalı keşişlerin Kudüs'te hac yapmalarına izin veriyordu. 1152 (1739) tarihli Belgrad Antlaşması, eşyanın Karadeniz'de ancak Türk gemileriyle taşınması şartıyla ticaret müsaadesi tanıyordu. 1188 (1774) Küçük Kaynarca Antlaşması ise Rusya'ya ve Batılı devletlere Karadeniz, Boğazlar ve Tuna dahil olmak üzere Osmanlı sularında seyrüsefer izni veriyordu. Deniz veya kara yoluyla gelen Rusyalı tâcirler "en ayrıcalıklı ülke" haklarından faydalanırdı. İngiliz ve Fransız kapitülasyonlarının bütün hakları Rusya'ya da verilmişti. Çara istediği yerde konsolosluk veya konsolos muavinliği açma hakkı tanınmıştı. Bunun yanında suçlularla ilgili imtiyazlar, elçi ve diplomatlarla ilgili başka muafiyetler, hıristiyanların hâmiliği ve nihayet çara padişah unvanı verilmesi gibi başka haklar da tanındı.

Rusya'ya verilen bu imtiyazlar, modern anlamda mütekabiliyet ve iki tarafı bağlayan bir antlaşma olarak verildiğinden gerek şekil gerekse hukukî karakteri açısından Bâbıâli'nin tek taraflı olarak İngiltere ve Fransa'ya bağışladığı ahidnâmelerden farklı idi. Bu sebeple hükümet, beş yıl sonra İstanbul'un da ihtiyacı olan zahireyi Rusya'ya götüren gemileri durdurmak isteyince, Rusya bunu "nakz-ı ahd" saydı (Cevdet, II, 135). Rusya'nın Eflak, Boğdan ve Sinop gibi hassas yerlerde konsolosluk açması tansiyonu yükseltti (a.g.e., II, 144; III, 125-127). Osmanlı hükümeti, kapitülasyonlara hâlâ dost ülkelerin halkına verilmiş imtiyazlar olarak bakıyordu. Fakat Rusya Aynalıkavak'ta (1191/1777; bk. Muâhedât Mecmuası, III [1297], s. 275-284) imzalanan tenkihnâme ile baskısını arttırdı. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ikinci maddesinin metni yeniden gözden geçirildi. Karşılıklı anlaşma ile belirlenmiş olan bir hususun tek taraflı olarak feshedilemeyeceği tekrar edildi. Nihayet Kırım'ı işgal eden Rusya, Bâbıâli'yi bu ilhakı tanımaya, Fransız ve İngilizler'e verilen kapitülasyonlar çerçevesinde seksen bir maddelik bütün kapitülasyonları vermeye zorladı (1197/1783; bk. Muâhedât Mecmuası, III [1297], s. 285-319). Mukaddimede ve sonuçta bu ahidnâmenin Küçük Kaynarca'ya zeyil mahiyetinde bir antlaşma olduğu beyan edildi.

Bu belge, Bâbıâli'nin Batı ile yaptığı kapitülasyon antlaşmalarına yeni bir anlayış getirdi. Özellikle Karadeniz'in Rus gemilerine açılması tepkilere yol açtı (Wood, s. 180-181). XVI. yüzyıldan beri İngiltere ve Fransa,

Karadeniz’e girmek için çeşitli girişimlerde bulunmuşlarsa da, bundan sonuç alamamışlardı. Ancak Rusya’nın bu hakkı elde etmesi üzerine kendi kapitülasyonlarındaki “en ziyade mazhari müsaade millet” ibaresi gereğince Karadeniz’e girme imtiyazını istediler. Bu hak hemen kendilerine verilmedi. İngilizler 1214’te (1799) bir nota ile, Fransızlar ise 1217 (1802) Paris Antlaşması’na eklenen ikinci madde ile bu hakları elde ettiler (Muâhedât Mecmuası, I [1294], s. 36). Aynı haklar daha sonra Sardunya, Danimarka, İspanya, Sicilyateyn, Toskana gibi ülkelere de verildi.

XVIII. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı Devleti, Avrupa’nın merkantilist devletleriyle olan ticarî münasebetlerinde geleneksel tavrına bağlı kalmayı sürdürdü ve doğması muhtemel tehlikeleri fazlaca dikkate almadan eman telakkisi içerisinde cömertçe imtiyazlar verdi. 1771’lerde Porter daha fazlasını istemenin çok zor olduğu düşüncesindedir (Observations on the Religion, s. 337-364).

Bir Levant ticaret uzmanı, Osmanlı Devleti’nin verdiği imtiyazları Avrupalılar’ın gaddarca kötüye kullandığını gözlem olarak belirtmektedir (Masson, Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle, I, 473). Giderek büyüyen bu istismar, XVIII. yüzyılın son yıllarında Osmanlı Devleti’ni siyasî ve iktisadî bakımdan Batı Avrupa’ya bağımlı hale getirdi. Hatta bu sebeple Fransız elçisi Choiseul Gouffier, 1788’de Osmanlı Devleti’nin Fransa’nın çok zengin bir kolonisi olduğunu ifade etmiştir (Masson, a.g.e., II, 279). XVIII. yüzyıla kadar bu imtiyazlar Osmanlı Devleti ve ekonomisine bir tehdit ve zarar teşkil etmiyordu. Osmanlı idaresi kötüye kullanmaları önleyecek bir konumda idi. Fakat şimdi Avrupa devletleri, daha fazla hak ve imtiyaz elde etmek için zayıflayan Osmanlı Devleti üzerinde baskı ve tehdit uygulamaya başlamıştı.

Devleti gerçekten zaafa uğratan şey, zimmî tebaaya da aynı kapitüler ayrıcalıkların tanınmasıdır. Bir harbî ülkeden gelen müste’men Osmanlı tebaasından daha ziyade imtiyaza sahip olabiliyordu. Bazı zimmîler bu imtiyazları kendileri için de kazanmak istediler; yabancı elçi ve konsoloslara rüşvet vererek Bâbıâli’den tercümanlık beratı almaya çalıştılar, böylece vergi bağışıklığı kazandılar. Kapitülasyonlar sayesinde elçi ve konsoloslar belirli sayıda tercüman istihdam hakkına sahipti. Böyle bir tercümana verilmiş olan berat sayesinde berat sahibi, çocukları ve

hizmetkârları ile beraber reâyânın vermek zorunda olduğu cizye ve diğer vergilerden muaf oluyordu. XVII. yüzyılda Batı devletleri kendi tercümanları için diplomatik muafiyetler elde ettiler. Elçi ve konsoloslar, bu nevi beratları hiçbir zaman tercüman olmak iddiası olmayan zimmîler için de temin etmeye başladılar. Böylece bu beratlılar ve onların hizmetkârları aynı imtiyazları elde ederek müste'menler gibi malî ve hukukî avantajlara kavuştular ve çok düşük gümrük vergisi ödediler. 1208'de (1793) sadece Halep'te 1500 kadar zimmî tüccar, tercümanlık beratı almıştı. Yapılan teftişte bunlardan sadece altısının gerçek tercüman olduğu ortaya çıktı (Cevdet, III, 130, 270; VIII, 107). Kötüye kullanma sadece bundan ibaret değildi. Avrupa devletleri kapitülasyon imtiyazlarını kendi tebaası olmayan

kimselere de sağlayabiliyordu. Böylece, Osmanlı vatandaşı bir kimse, bir el-çi veya konsolostan bir "patente" temin ettiği takdirde yabancılara sağlanan imtiyazlardan faydalanabiliyordu.

1223'lerde (1808) Ruslar, 120.000 Rum'u "mahmi" zümresine dahil ettiler. III. Selim'in saltanatında Osmanlı devlet adamları kapitülasyonlara karşı reaksiyon gösterdiler ve kendi Osmanlı tebaasını imtiyazsız sınıf olmaktan kurtarmak için çeşitli tedbirler aldılar. Böylece 1207'de (1792) verilen bir karar ile Avrupa'yla ticaret yapan bir zimmî tâcir ve onun iki yardımcısına imtiyaz ve muafiyet beratı veriliyordu (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 675-678). Bu nevi tüccara "Avrupa tüccarı" denilirdi. Bundan kısa bir süre sonra İran ve Hindistan ile ticaret yapan müslüman tüccara da aynı haklar verilip bunlara "hayriyye tüccarı" adı verildi (a.g.e, I, 681-685). Bunların işlerine özel bir daire, ihtilâflarına da özel bir mahkeme bakıyordu.

Âyan ve bu dönemde devletin çeşitli yörelerinde Filistin'de Şeyh Zâhir ve daha sonra Cezzâr Ahmed Paşa, Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Rumeli'de Tepedelenli Ali Paşa gibi bazı âyan valiler kendi servet ve geleceklerini göz önüne alarak bazı malların ihracını yasaklayarak, tekel uygulayarak tekel mallarının satışını iltizama vererek, ihraç mallarının fiyatlarını sabitleştirerek, müste'menlerin yararlandığı deniz ulaştırma haklarını iptal ederek kapitülasyon sahibi Avrupalılar'a karşı etkili bir şekilde mücadeleye giriştiler.

Merkezî hükümet de giderek yed-i vâhid ve iltizam usulleriyle tekel

uygulamasına başvurdu. İç ticarette gelirin arttırılmasını amaçlayan tedbirler eskiden beri hükümetlerin yetkisi dahilinde olan uygulamalardı. Dâhilî gümrük resmi ve dâhilî ticarete konulan diğer vergiler, kapitülasyonların alan ve anlamı dışında kalan konulardı. Bununla beraber 1830'larda Batılı güçler, özellikle de İngiltere, sanayi inkılâbının getirdiği yeni genişleme ihtiyacıyla Levant pazarının daha çok yararlanılan, daha güvenli ve istikrarlı bir pazar olması için çalışıyordu. İngiltere, Osmanlı Devleti'nin iç siyasî buhranlarından yararlanarak 1838 Baltalimanı Muahedesi ile bu konuda başarılı oldu. Bu ticarî antlaşma, mevcut kapitülasyon imtiyazlarını süresiz teyit etmekle kalmayıp dâhilî resimlerin kaldırılması ile ithalâtta eşyanın değeri üzerinden yalnız % 3, ihracatta ise % 9 gümrük vergisi getirdi. Bu % 9'luk vergi Osmanlı Devleti'nin gümrük siyasetinde bağımsızlığına bir darbe idi. Ayrıca İngiltere, bu antlaşma ile Osmanlı Devleti'nde kendi hareket serbestîsine engel olan eski kısıtlamaların iptalini sağlamıştı.

Kırım Savaşı'nın temel sebepleri arasında, eski bir kapitülasyon imtiyazının bozulmasına dair Rusya'nın iddiası ve Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoks hıristiyan tebaa üzerinde Rusya himayesinin kabulü meselesi de vardı. Buna karşı Kırım Savaşı sonunda Âlî Paşa Paris'te barış konferansında bu iddianın reddini ve devletin bağımsızlık ve bütünlüğü için Avrupa garantisini sağladı (1856). Böylece Osmanlı Devleti Avrupa milletler câmiasına girecek, ayrıca kapitülasyonların lağvedilmesi sağlanacaktı. Bu son meselenin İstanbul'da toplanacak ayrı bir konferansta ele alınması konusunda mutabakata varıldı. Bu haber İstanbul'da ciddiye alındıysa da toplantı hiçbir zaman gerçekleşmedi. 1861-1862'de ticarî antlaşmalar yenilendiğinde kapitülasyonlar kendi bütünlüğü içinde yeniden teyit edildi. Sadece gümrük oranlarında bazı değişiklikler yapıldı.

Tanzimat dönemi devlet adamları artık kuvvetle inanıyorlardı ki Osmanlı Devleti'nin toparlanması ve bağımsızlığı konusundaki ilk ve temel adım kapitülasyonlardan kurtulmakla atılacaktı. Bu maksatla Batılılaşma ve idare ile yargı sisteminin laikleşmesinde esaslı tedbirler alırken bir taraftan da kapitülasyonların kötüye kullanılmasını önleyecek tedbirlerin yollarını araştırdılar.

1284 (1867) tarihli bir fermanda (Düstûr, I, 230) bir taraftan yabancılara

gayri menkul alma müsaadesi verilirken kendilerinin Osmanlı vatandaşlarının tâbi olduğu şartlara ve Osmanlı mahkemelerine tâbi olmaları ifade edildi. Fransız elçisinin yorumuna göre bu yeni imtiyaz Avrupalılar'a Osmanlı'da sınırsız maden, ziraat ve orman zenginliklerini işletme hakkını sağlamaktaydı. Avrupa devletleri eski kapitülasyonların sağladığı imtiyazların yenisinde sağlanmadığından şikâyetçiydiler; nihayet onlar da verildi. Belgenin sonunda kapitülasyonu değiştirme hakkının saklı kaldığı belirtiliyordu. Âlî Paşa, 1867'de Avrupalılar'ın itiraz ve muhalefetlerini bertaraf etmek için Fransız Medenî Kanunu'nu benimsemeyi düşündü. Cumhuriyet dönemine kadar kapitülasyonların kaldırılması, her radikal reform hareketinde ve özellikle laikleşme gayretlerinde temel hedef olmuştur.

Âlî Paşa, 1869 Osmanlı tâbiiyet kanununu çıkarmakla Osmanlı hükümetinin tasvip etmediği maksatlı milliyet değişikliğinin hükümsüz olacağını kanunlaştırarak çok istismar edilen bu kapitülasyon imtiyazını sona erdirmeyi ümit ediyordu (Testa, VII, 526-527; Düstûr, I, 16, 18). Bu maddenin de Avrupalı kuvvetler tarafından kabulü gerekiyordu. Bir süre sonra bütün Avrupalı devletlere gönderilen bir memorandumda (Testa, VII, 548-554) Âlî Paşa, bir taraftan kapitülasyonların bir antlaşma niteliği taşıdığını kabul ederken diğer taraftan istismar edilen başlıca noktalara dikkatlerini çekiyordu. Bu kötü uygulamaların sadece milletler hukukuna değil, bizzat kapitülasyon şartlarına da aykırı olduğunu belirterek Osmanlı Devleti'nin bunların düzeltildiğini görmek istediğini önemle belirtiyordu. Başlıca istismar konuları "mahmi" statüsü, Osmanlı tebaasının ödediği vergilerden muafiyet, konsolosların bulunduğu ülke kanunları dışında bir statüye sahip olması, yabancı suçluları yargılamanın zorluğu, yabancıların kendi ülkelerinin tanımadığı Osmanlı hukukuna göre mahkemelerde sorgulanamaması hususu, Osmanlı mahkemelerindeki davalara konsolos mahkemelerinin müdahalesi, Osmanlı kadısının kararında tercümanın müdahalesi idi. Bu memorandumu, 1863 yılına ait konsoloslarla ilgili bir nizamnâme ve yabancıların yargılanmasıyla ilgili 1867 tarihli bir mazbata takip etti, fakat Avrupalı güçler, dâhilî vergilerle mahkemede tercüman hazır bulundurma ve padişahın izni olmadan misyoner mektebi açma gibi maddelerde değişikliği kesinlikle kabul etmediler.

1890'da ticarî antlaşmaların yenilenmesi için yapılan müzakereler sırasında

Almanya’nın kapitülasyonların kaldırılmasına razı olması öbür devletleri fena halde kızdırdı, fakat Almanya bunu diğer devletlerin de razı olması şartına bağlamıştı. Böylece Osmanlı Devleti’nin durumu giderek yarı sömürge statüsünden farksız hale gelmişti. Bankalar, denizyolları, madenler, gaz, elektrik, liman tesisleri, posta ve telefon gibi önemli bütün kamu hizmetleri artık imtiyazlı Avrupa şirketlerinin elinde bulunuyordu.

Tabii, kapitülasyon imtiyazlarının bu şekilde istismarının ve misyoner faaliyetleri arkasında emperyalist devletlerin siyasî ve askerî baskısı vardı. Tehlikenin farkında olan Türkiye’deki kamuoyu kapitülasyonlara

şiddetle karşı çıkmaya başladı. 1908’den itibaren her hükümet kapitülasyonların kaldırılmasını programının başına aldı.

1913’te İngiliz hükümetine verilen iki muhtırada Sadrazam Hakkı Paşa gümrük vergisinin % 15’e yükseltilmesi, yabancı postahanelerin kaldırılması, yabancılara gelir vergisi getirilmesi ve nihayet kapitülasyonların zamanla tamamen kaldırılması için hukukçulardan oluşan bir komisyon teşkili hususlarını içeren âcil bazı değişiklikler teklif etti. İngiltere bu değişiklikler için bütün kapitüler devletlerin birlikte rızâsının gerekli olduğunu, ticarî ve malî mevzuatın kapitülasyonları ilgilendirmeyip daha önce akdedilen antlaşmalarla ilgili bulunduğunu iddia etti. I. Dünya Savaşı’nın çıkmasıyla Osmanlı Devleti İngiltere, Fransa ve Rusya hükümetleriyle tarafsızlık tavrını belirlemede başlıca ilke olarak kapitülasyonların lağvını ileri sürdü, müttefikler açık bir vaadde bulunmadılar (Bayur, III/1, s. 156-162). Bunun üzerine 8 Eylül 1914 tarihli bir fermanla devlet malî, iktisadî, hukukî ve idarî kapitülasyonların yabancılara sağladığı imtiyazları lağvettiğini bildirdi. Böylece Osmanlı Devleti’nde ikamet eden bütün yabancı devlet temsilcileri bundan böyle milletler hukuku prensipleri çerçevesinde muamele göreceklerdi (a.g.e., III/1, s. 162). Bunun hemen ardından “şer‘î ve nizamî mahkemelerin ayrılmasıyla ilgili nizamnâme” ilân edildi. Kapitüler devletler, tek taraflı ve keyfî olarak antlaşma haklarının kaldırılmasını protesto etmekte gecikmediler. Sevr Antlaşması’yla herhangi bir değişiklik yapılmadan, hatta diğer galip devletlere de tanınmak üzere kapitülasyonlar yeniden konuldu. Lozan Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) müttefik devletler

kapitülasyonların lağvını kabule mecbur oldular.

BİBLİYOGRAFYA

Bu maddenin ilâveli aslı için bk. “Imtiyāzāt”, EI² (İng.), III, 1179-1189; BA, Ecnebî Defterleri, Francalu Defteri, nr. 26/1; Public Record Office, SP 105/216, 334; British Museum, Ms. Or. nr. 9053, vr. 282; Feridun Bey, Münşeât, II, 324, 381-385, 550; Mevkūfâtî Mehmed, Şerh ve Tercüme-i Mülteka’l-ebhur, İstanbul 1320, I, 347-349; II, 284; Sir Th. Roe, The Negotiations of Sir Thomas Roe, 1621-1628, London 1740, tür.yer.; Sir J. Porter, Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks, London 1771, s. 337-464; C. Peyssonel, Traité sur la commerce de la mer noire, Paris 1787, I-II, tür.yer.; E. Charrière, Négociations de la France dans le Levant, Paris 1848-60, I-IV, tür.yer.; Treaties Between Turkey and Foreign Powers, 1535-1585, London 1855; G. M. Thomas, Diplomatarium Veneto-Levantinum, Venice 1880-89, I-II; I. de Testa, Recueil des traités de la porte ottomane avec les puissances étrangères, Paris 1864-96; I, 93-102, 141-151; VII, 526-527, 548-554; Belin, Des capitulations et des tratiés de la France en orient, Paris 1870, s. 59, 89; Cevdet, Târih, II, 135, 144, 184-203, 338-343; III, 125-127, 130, 270; VI, 130; VIII, 107; Sir A. Paget, Diplomatic and Other Correspondence, London 1896, I-II, tür.yer.; G. Noradounghian, Recueil d’actes internationaux de l’Empire ottoman, Paris 1897, I, 113-118, 165, 167-168, 270, 315, 338, 408-409; P. Masson, Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle, Paris 1897, I, 417, 473; a.mlf., Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIIe siècle, Paris 1911, II, 279; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 675-678, 681-685; Düstûr, Birinci tertib, I, 16, 18, 230; G. F. Abbott, Under the Turk in Constantinople, London 1920, s. 149; Ch. Roux, Les èchelles de Syrie et de Palestine au XVIIIe siècle, Paris 1928, s. 153, 171-193; Mahmoud Esad, Du régime des capitulations ottomanes, leur charactère juridique d’après l’histoire et les texte, İstanbul 1928; N. Sousa, The Capitulary Regime of Turkey, Baltimore 1933, tür.yer.; W. Foster, England’s Quest of Eastern Trade, London 1933, s. 21-71; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1940, III/1, s. 156-162; G. Tongas, Les relations de la France avec

l’Empire ottoman, Toulouse 1942; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişimi (1553-1610), Ankara 1953, s. 181, 197; a.mlf., “İngiliz Devlet Arşivinde ve Kütüphanelerinde Türkiye Tarihine Ait Bazı Malzemeye Dair”, DTCFD, VII/1 (1949), s. 1-27; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 108-119, 121-137; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa’da İpekcilik, İstanbul 1960, s. 191; A. C. Wood, A History of the Levant Company, London 1964, s. IX-XII, 7, 27, 180-181; İsmail Soysal, Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Münasebetleri (1789-1802), Ankara 1964, s. 315-337; N. H. Biegman, The Turco-Ragusan Relationship, The Hague-Paris 1967; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, tür.yer.; Halil İnalcık, “Ottoman Galata”, Première Rencontre International sur l’empire ottoman et la Turquie moderne (haz. E. Eldem), İstanbul 1991, s. 17-116; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devresinde Türkiye’nin İktisadi Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle”, TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 656-661; Muâhedât Mecmuası, I, İstanbul 1294, s. 14-35, 36, 52, 83, 90, 146; III (1297), s. 135-147, 275-284, 285-319; M. Tayyib Gökbilgin, “Venedik Devlet Arşivi’ndeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Belgeleri”, TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 119-220; N. Steensgaard, “Consuls and Nations in the Levant”, Scandinavian Economic History Review, XV/1-2, Stockholm 1967, s. 13-55; Şerafettin Turan, “Venedik’te Türk Ticaret Merkezi”, TTK Belleten, XXXII/126 (1968), s. 257-289.

Halil İnalcık

İMZA

(الإمضاء)

Mektup, yazı, belge ve beyannâme gibi hususi ve resmî evrak altında onun görüldüğünü, onaylandığını veya aidiyetini ifade etmek üzere yer alan imza eski çağlardan beri çeşitli devletlerde, farklı meslek ve sanat teşekküllerinde değişik şekillerde görülmüştür. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta dinî ve kutsal sayılan işaretlerin imza olarak kullanıldığı, bunların içine şahsın isminin yazıldığı rivayet edilmektedir. İslâm dünyasında imzanın çok erken devirlerden beri bilindiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bazı belgeleri ve mektupları sağ eliyle bizzat imzaladığı veya mühürlediği bilinmektedir (Buhârî, "Ṣulḥ", 6, "Meġāzî", 43, Abdülhay el-Kettânî, I, 249).

İslâm devletlerinde imza yerine "tevkī'" terimi kullanılmıştır. Emevî halifeleri kendilerine sunulan arzuhallere kısa, veciz tevkī'ler yazarlardı. Mütercim Âsım Efendi tevkīin "bir şeyi gerçekleştirmek" anlamına geldiğini, buna uygun olarak menşurlara, mektuplara, beratlara konulan işarete tevkī' adının verildiğini belirtmektedir (Kāmus Tercümesi, III, 457-458). Kalkaşendî'nin Ṣubḥu'l-aʿşâ'sında imzâ kelimesi geçmemekte, ancak "tevkī',

tevkīü'd-dest" ve "et-tevkī' bi'l-kalemi'l-celî, dakīk" tabirlerine rastlanmaktadır. Burada tevkī', Memlükler'den önceki dönemde dilekçelerin altına (hâşiye) yazılan halife veya vezirin, Memlükler devrinde ise sır kâtibinin yazısına verilen addır. Ayrıca vilâyet ve diğer idarî merkezlerde işlem görmüş dilekçelere de tevkī' denilmekteydi (XI, 316-370).

İslâm sanatında bilhassa madenî eserlerde usta, eserin sahibine iyi dileklerde bulunduktan sonra imzasını atardı. Makas, bıçak, kılıç gibi madenî eşyada imza "amel-i Hasan, amel-i Ahmed, amel-i Mehmed" şeklinde konulmaktaydı. Selçuklular'dan ve onlara yakın dönemlerden kalma Siirt Ulucamii, Aslanhâne Camii, Divriği Ulucamii, Beyşehir Eşrefoğlu Camii gibi mâbedlerin özellikle ahşap minberlerinde ustaların

imza örnekleri görülmektedir. Osmanlılar'dan kalan eserlerde de sanatçının imzası isim, dua ve iyi dilekler içerirdi. İstanbul Büyükçekmece Köprüsü ayaklarının birinin altında Mimar Sinan'ın küçük bir imzasının bulunduğu bilinmektedir.

Osmanlı padişahlarının başka ülkelerin hükümdarlarına yolladıkları nâme-i hümâyunların kenarına konulan altın yaldızlı imzaya "imzâ-i pâdişâhî" denilirdi. Bunlardan birinde I. Ahmed'in imzası, "el-mütevekkilü alellāhi'l-müsteân es-Sultân Ahmed Han b. Mehmed Han" şeklindedir. Osmanlılılar'da çok yaygın olarak her zümre tarafından kullanılan imza genellikle şahsın ismiyle birlikte Arapça yazılır, hayır ve mağfiret dileyen sözleri içerirdi. Çok defa şahsın mesleği ve makamı ifade edilirdi. Meselâ Celâlzâde Mustafa Çelebi imzasını "Harrerehû az'afü'l-ibâd el-müteâl Mustafa b. Celâl et-Tuğrâî, ufiye anhümâ" diye atıyordu. Evkaf müfettişininki, "Harrerehû el-fakīr ileyhi sübhânehû ve teâlâ Mehmed Emîn el-Müfettiş bi-evkāfi'l-Haremeyn el-muhteremeyn, gufire leh" şeklindeydi. Levhalarda, minyatürlerde, hatta resmî belgelerde imza bir süs unsuru haline getirilmiştir.

XV ve XVI. yüzyıllarda vakfiye, mülknâme, vasiyetnâmelerde uzun bir tasdik ibaresi ve imzanın yer aldığı ve ilmiye mensuplarında bu uzun imza geleneğinin değişmeden sürdürüldüğü bilinmektedir. II. Murad'ın vasiyetnâmesindeki Kazasker Molla Hüsrev'in imzası ve Arapça uzun tasdik ibaresi vasiyetin huzurunda olduğunu kendi ismini, lakabını ve görevini belirten bir şekilde formül halinde vermektedir. Ancak yetkililerin bazan yalın isimlerini Ahmed, Mehmed, Ali gibi yazıp meşhur ve mâruf oldukları lakaplarını, görevlerini belirtmedikleri örneklere de rastlanmaktadır. Meselâ Şeyhülislâm İmam Mehmed Efendi'nin imzası "mine'd-dâî el-fakīr Mehmed, ufiye anh" şeklindedir (BA, İbnülemin-Tevcîhat, nr. 1275).

Osmanlı diplomatiğinde tuğra, pençe, alâmet vb.nin aslında birer imza olduğu, ancak konulduğu yere, hususiyet ve ehemmiyetine binaen özel terimlerle ifade edildiği söylenebilir. Osmanlı padişahlarının belgenin altına Batı'da olduğu gibi imza atmaları XIX. yüzyılda muhtemelen II. Abdülhamid ile başlamıştır. Batı'da ise meselâ İngiliz kral ve kraliçelerinin, XIV. yüzyıldan beri belgelerin altına adlarını bugünküne benzer şekilde

imza halinde yazdıkları görülmektedir.

Tasdik ibareleri tasdik edilen belgenin türüne göre değişen formüllerden oluşurdu. Bu konuda kadı ve nâiblere kolaylık sağlamak amacıyla pratik listeler düzenlenmiştir. Resmî hüviyeti bulunmayan yazma eserlerin sayfaları arasında bir veya birkaç sayfadan ibaret olan bu listeler genel bir uygulama birliğini sağlamıştır. Yetkilinin bir defteri tasdik imzasında, “Hurrire hâzihi’d-defter bi-ma‘rifeti’l-a‘yân ve’l-ahâlî ...” gibi ibareler yer alabilirdi. Hazırlanan tahrir defterlerinin sonunda tasdik imzası bulunmazdı; ancak bu defterlere değişik zamanlarda kayıtlar eklenir ve bilgi tashihi durumunda kayıt sahibi nişancı tarafından bu kayıtlar imzalanırdı. Buna dair birçok örneğe rastlanmaktadır. Nitekim Tâcîzâde Câfer Çelebi’nin, Kastamonu mufassal defterinde yaptığı Şevval 919 (Aralık 1513) tarihli bir tashih kaydının altında, “Harrerehû el-fakīr Ca‘fer et-tuğrâî, ufiye anh” imzası bulunmaktadır. Defter türleri içinde imzasına en çok rastlanan yetkili defterdarlardır. Maliye ile ilgili olup genellikle başmuhasebede bulunan defterlerin sonunda veya bölüm bitiminde üç defterdarın, hatta bazan dördünün birden kuyruklu imzaları yer almaktadır (Emecen, II, 173). Özellikle XVII. yüzyıl ortalarından itibaren seri halinde birçok örneğine rastlanan avârız defterlerinin sonunda ise mahallî kadının imzası bulunurdu. Aynı şekilde narh defteri sonunda kadının imza ve tasdiki yer almaktaydı. Meselâ 1640 tarihli narh defteri sonunda İstanbul kadısı, “Harrerehû el-abdü’l-fakīr Abdürrahîm b. Mehmed el-müvellâ hilâfühû bi-medîneti Kostantîniyye el-mahmiye, ufiye anhümâ” şeklinde imza atmıştır (Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, son sayfa).

İmzanın bizzat sahibinin el yazısı olması çok önemli bir delildir. Nitekim

Şeyhülislâm Sun‘ullah Efendi bir fetvasında, imzası ve mührü bilinen bir âlimin 100.000 akçelik borcu için bizzat kendi el yazısıyla imzalı olarak verdiği belgenin ölümünden sonra geçerli olup olmadığı sorusuna kendi yazısıysa geçerli olacağı cevabını vermiştir (İpşirli, TED, sy.13 [1987], s. 241).

İmzanın nasıl atılması gerektiği konusu resmî yazışma mevzuatıyla ilgili risâlelerde ele alınmıştır. Özellikle noktasız olarak atılan imzanın anlamsız

bulunduğu, esas amacın imza sahibinin tanınması olduğu üzerinde durulmuşsa da noktasız imza atma geleneğinin yaygınlaşması önlenememiştir. Söz konusu risâlelerde üzerinde durulan hususlar, imzanın ne okunamayacak kadar sembolize ve stilize ne de kolayca taklit edilecek kadar basit olmasıdır. Hususi yazışmalarda imza, resmî yazışmalarda mühür konulması uygundur. İmzanın genellikle yazışmaların altına kaydedilmesi esas olmakla birlikte uzun yazılarda okuyucuyu meraktan kurtarmak için makalelerde olduğu gibi yazının başına konulması tavsiye edilmektedir (Ebü'l-Muammer Fuâd, s. 46-48).

Hat sanatında bir hattat adayı icâzetnâme almadan yazılarının altına imza koyamazdı. Aday bir sayfa örnek hat yazar, beğenilirse kendisine imza yetkisi verilirdi. Hattat adayları, hangi yaşta ve mertebede olursa olsun bu geleneği bozmamak için usulen de olsa bir başka hattattan icâzetnâme alırlardı. Hatta zaruret halinde bir hattatın yazdığı hattın altına bir başka hattat onun adına imza koyabilirdi. Hattın altındaki imzanın Arapça olması bir gelenek haline gelmişti. Normal hat örneklerinde imza "ketebehû, nemakahû, harrerehû, sevvedehû", meşk yazılarında "meşşekahû", taklit yazılarda "kalledehû" ile başlar, hattatın, babasının, bazan da hocasının ismi zikredilirdi. Ancak hattatın sadece kendi adının yazılı olduğu örneklere de rastlanır. Bazı istisnaları olmakla birlikte imza hattın türünde atılırdı. Hattat Râkım Efendi değişik imza türleri geliştirmiş, talebesi II. Mahmud için de girift bir imza tertip etmişti (DİA, XVI, 498).

Antlaşmalarda imza ve teâti prosedürü çok önemliydi. Karlofça Antlaşması, iki tarafın delegeleri tarafından imzalandıktan sonra o sırada Litvanya ile bir birleşik krallık oluşturan Polonya'nın kralı tarafından kraliyet kançılaryasından geçmeden doğrudan imza ve tasdik edilip Polonya elçisi vasıtasıyla padişahın imzası için İstanbul'a getirildiğinde, Polonya-Litvanya heyetinden geçmeden imzalandığı gerekçesiyle II. Mustafa tarafından imzalanmayarak iade edilmiş, bu eksiklik giderilince antlaşma imzalanmıştı (Kolodziejczyk, s. 155-156). Antlaşma imzalanmasında benzer bir kriz de Osmanlı Devleti ile İngiltere arasındaki 1913 antlaşmasında yaşanmıştı. Osmanlı Devleti adına Hakkı Paşa, İngiltere adına Edvard Grey antlaşmayı imzalamışlar; devletlerarası hukuka göre parlamenter sistemle yönetilen devletlerde antlaşmaların parlamentodan geçtikten sonra hükümdarın imzalaması esas olduğundan İngiltere parlamentosundan geçirildikten sonra

kralın imzası alınmış, Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı toplanamadığından aynı prosedür uygulanamamıştı. Onaylanmamış bir antlaşma olmasına rağmen İngiltere kendi menfaatine uygun olduğundan bunu geçerli sayıp bazı haklar talep etmeye kalkışmıştı.

Osmanlı padişahları arasında imza atma ve yerli olsun yabancı olsun yetkililerden imza alma konusunda en dikkatli ve titiz olanı II. Abdülhamid'dir. Londra elçisine gönderdiği iradede bundan böyle esas metnin Fransızca olarak hazırlanmasını, yanında Türkçe tercümesinin bulunmasını ve her iki metnin de İngiliz yetkililerce imzalanmasını şart koşmuştur. Yine kendisine sunulan resmî mâruzatı ve hulâsalarını dikte ettirdiği metin kâğıtlarını imza karşılığı alır, bazılarına saat ve dakikasını yazar, bunları itina ile saklardı (Mümtaz, s. 254-256).

Meşrutiyet'e veya biraz sonrasına kadar mühür taşraya yazılan muharrerâta basılır, imza ise tezkirelere, şehir içinde yazılan mektuplara atılırdı. Padişaha yazılan kâğıtlara mühür konmaz, bunlar imzalanırdı.

Sivil halk tarafından resmî makamlara verilen arzuhal ve mahzar gibi belgelerde mutlaka imza mahalli bulunurdu. Arzuhalin altında verenin ismi, görevi ve sıfatı yer alır, bunun üzerine "bende, dâî"; kadınsa "câriye" kelimeleri konurdu. Böylece imza "Bende Ahmed, Câriye Ümmügülsüm" şeklinde olurdu. Bazan imza yerine "bendegân-ı esnâf-ı sofcuyân hâlâ" şeklinde bir grubun veya aynı tarzda bir kasaba halkının topluca adı bulunabilirdi. Padişaha sunulan arzuhallerin mutlak surette imza taşıması gerekirdi. İmza taşımayanlar dikkate alınmadığı gibi yazan bulunduğu takdirde cezalandırılırdı. Sadrazam ve diğer yetkililere gönderilen bir talep ve şikâyeti içeren arzuhaller muamele ve sâbık kaydı için ilgili kalemlere havale edilir, derkenar halinde çıkarılan kayıtların altına ilgili kişiler tarih atıp imza koyarlar ve tekrar sadârete gönderirlerdi (DİA, III, 447, 448).

İmza formülleri Osmanlı inşa sanatının önemli bir konusu olmuş, bürokraside görevli kimselerin sistemli ve usulüne uygun imzalar kullanması için mevki ve makamına münasip imza listeleri hazırlanmış, bu listeler kâtiplerin kendileri için düzenlediği el kitaplarına dercedilmiştir. Ayrıca hattatlar, hakkâklar gibi çeşitli sanat erbabına ait imza listeleri levhalar halinde düzenlenmiştir.

Osmanlı anayasalarında da imza ile alâkalı çeşitli ifadeler bulunmaktadır. 1908 anayasasının 30. maddesinde vekil, vekiller heyeti ve padişahın imzasıyla ilgili hükümlere yer verilmiş ve kararların ancak ilgililerin imzaları ile geçerli hale geleceği hükme bağlanmıştır. Aynı şekilde Cumhuriyet dönemi anayasalarında da imzaya dair çeşitli hükümler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 457-458; BA, İbnülemin-Tevcîhat, nr. 1275; BA, İbnülemin-Askerî, nr. 2186; Buhârî, "Ṣulḥ", 6, "Meġāzî", 43; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XI, 114-127, 316-370; Makrîzî, Ḫıṭaṭ, I, 402; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 517; Feridun Bey, Münşeât, II, 388-391; Selânikî, Tarih (İpşirli), I, 26; II, 799, 839, 845, 850; Naîmâ, Târih, I, 298-299; III, 97; Cevdet, Târih, V, 108; Ahmed Râsim - Mustafa Reşid, Hazîne-i Mekâtib yahut Mükemmel Münşeât, İstanbul 1309, s. 334-336; Mehmed Fuad, Usûl-i Kitâbet-i Resmiyye, İstanbul 1328, s. 94; Ebü'l-Muammer Fuâd, Usûl-i Kitâbet-i Resmiyye ve Gayri Resmiyye, İstanbul 1328, s. 19, 46-48; İlmiyye Salnâmesi, s. 203-204; Ahmet Semih Mümtaz, Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler, İstanbul 1948, s. 221, 254-256; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 85, 169; M. Uğur Derman, "Yazı Tarihimizde Hattat İmza ve Şecereleri", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 728-732; a.mlf., "Hattat", DİA, XVI, 498; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, son sayfa; a.mlf., Belgelerin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, tür.yer.; Mehmet İpşirli, "İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: Bildiriler, İstanbul 1988, I, 177-200; a.mlf., "Şeyhülislam Sunullah Efendi", TED, sy. 13 (1987), s. 241; a.mlf., "Arzuhal", DİA, III, 447, 448; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 221, 249-257; Feridun M. Emecen, "Başbakikulu Defterlerine Dair", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: Bildiriler, İstanbul 1995, II, 173; D. Kolodziejczyk,

Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century), Leiden 2000, s. 155-156; Nejat Göyünç, “Tevkî”, İA, XII/1, s. 217.

Mehmet İpşirli

İNÂBE

(bk. BİAT).

İNÂDİYYE

(العنادیّة)

Nesnelerin ontolojik gerçekliğini inkâr eden ve bütün varlıkların hayalden ibaret olduğunu ileri süren bir grup sofiste verilen ad

(bk. SÛFESTÂİYYE).

İNAK

Türk ve Moğol devletlerinde İslâm öncesi dönemden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanılan bir unvan.

Arap harfleriyleاناق، اینق، ایناق ve عناق şeklinde yazılan inaḳ / inag kelimesi Türkçe "güvenmek, itimat etmek" anlamına gelen ina(n)mak kökünden türemiştir (Clauson, s. 182); aynı zamanda "sığınak, sığınılacak yer" demektir (Gabain, s. 273). Eski Uygurca'da inak / inagın "güven, sığınak, ümit; dost, arkadaş", aynı kökten türeyen inalın (yinal, yenal) memuriyet-rütbe unvanı ve şahıs adı, inançın ise (yinanç) yine şahıs adı olarak ve "vezir, mutemet, nâzır" anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir (Caferoğlu, s. 86). Hazar Hakanlığı'na bağlı olarak yaşayan Macarlar'ın yedi boyundan birinin adı Yinö (inak) idi. Oğuz destanında inak hükümdarın çok yakın adamları arasında zikredilmektedir. Kelime Moğollar döneminde de inag şekliyle "hükümdarın mahrem dostu, mutemet adamı" mânasına geliyordu (Şemîs Şerîk-i Emîn, s. 50). Devletinin teşkilâtını daha çok eski Türk geleneğine uydurmaya çalışan Cengiz Han da bu unvanı kurduğu sisteme dahil etmişti; sürekli biçimde maiyetinde bulunan, onun en yakın dostu ve müşaviri olan nökerlere (nedim) inag deniliyordu. Bu unvan XV. yüzyıl Çağatayca'sında imparatorluk temsilcisi karşılığındadır; Timur'un kumandanları arasında da İnag Humârî adında bir kişi bulunuyordu. Farsça kaynaklarda inakān ve inakıyân şekillerinde çoğul olarak da kaydedilen inakın bazan "hükümdarın mühürdarı" anlamında kullanıldığı görülür (geniş bilgi için bk. Doerfer, II, 217-219). Bugünkü Farsça'da ise اناق (emin, güvenilir) ve ایناق'tan (hükümdarın en yakın danışmanı) başka bir de عنق imlâsıyla yazılan "arkadaşlar grubu; asiller, şehzadeler" anlamında bir kelime bulunmaktadır.

İnal kelimesi ilk defa VIII. yüzyıl Uygur Budist metinlerinde "Tegride bolmuş inal" şeklinde görülmektedir. Yine eski Türk belgelerinde İnal Öge ve İnal Çor isimlerine rastlanmaktadır; 716 yılında babası Kapgan'ın yerine geçen ve kısa bir süre kağanlık yapan İnel'in adı da muhtemelen bu unvanla ilgilidir. Dîvânü lugāti't-Türk'te "annesi hatun kökten, babası halktan gelen gençler için bir hitap şekli" olarak tarif edilirken (I, 122) Kutadgu Bilig'de

“beyzade, inanılır insan” anlamında kullanılmıştır (beyit nr. 4497, 4805). Tuğrul Bey’in anne bir kardeşi İbrâhim de Yinal unvanını taşıyordu. Oğuz destanında, Çin seferinden dönen Oğuz Han’ın Almalık yakınlarındaki kanlı bir savaşta öldürdüğü söylenen İnal Han’ın Kırgız hükümdarı olduğu anlaşılmaktadır. Moğol belgelerinde Cengiz’in oğlu Cuci’ye bağlandığı belirtilen Kırgız reislerinden birinin adı da İnal’dır. Bu durumdan ve yine Cengiz Han’ın, Oyrat reisi Kuduka-beki’yi mükâfatlandırmak maksadıyla oğlu İnalçi’ye kendi kızını vermesiyle ilgili kayıtlardan (Moğolların Gizli Tarihi, s. 239) İnal ve ondan türetilen isimlerin Moğollar arasında yaygın olduğu belli olmaktadır. Diğer taraftan Kıpçak hanlarından birinin adı da İnal Öz idi. Daha sonra Çağatayca’da ve Kırgızlar arasında Moğol ve Tacikler’in hükümdarı karşılığında inal tabiri kullanılmıştır. İdil (Volga) Bulgarları’na ait bir mezar taşında İbrâhim İnal isminin yazılı olmasına dayanarak bu ad ve unvanın onlar tarafından da benimsendiği söylenebilir.

VIII. yüzyıl Orhun yazıtlarında Tarduş İnançu Çor ve İnançu Apa Yargan Tarkan, bir Yenisey kitâbesinde El ögesi İnançu Bilge ve Uybat kitâbesinde “Urung başı ertim, inançı ertim” ibarelerinde “bakan” anlamında kullanılan inanç kelimesi Uygurca Budist metinlerinde, “El inanç tirek; ol ödün inançları, buyrukları” şeklinde geçmektedir. 627 yılında Doğu Göktürk Devleti’ne karşı bağımsızlığını kazanan ve Çin ile siyasî ilişki kuran Sir Tarduşlar’ın kağanının Çince yazılışı “İnan” olan adı da muhtemelen Türkçe İnan’ın karşılığı idi. Bu isme, Fergana dolaylarında Mughon yakınlarındaki bir mezarda bulunan bir yüzüğün üzerinde de Göktürk alfabesiyle yazılmış olarak rastlanmıştır. 820 yılında bir Çin prensesini almak üzere T’ang hânedanı sarayına İnançu Külüg Çigşi unvanlı bir elçi gönderilmiştir. Turfan metinlerinde “vezir-nâzır”, Dîvânü lugāti’t-Türk (I, 122) ve Kutadgu Bilig’de (beyit nr. 4068) “inanılır, güvenilir kişi” anlamlarına gelen inanç, X. yüzyılda İnanç Tirek (Çince’si Yinnan Tilio) gibi Uygur elçilerinin adları arasında görülmektedir. Selçuklu emir, ferman ve mezar taşlarında Uluğ İnanç, İnanç Atabek, İnanç Bilge Tercüman Bek, İnanç Uluğ Müşrif Bek ve Artukoğulları’nınkilerde de İnanç Bilge Beygu Kutlug Buka gibi unvanlar yer almıştır. 1100 yılında Sultan Muhammed Tapar ile Berkyaruk arasındaki Büyük Selçuklu Sultanlığı için yapılan mücadelelerde İnanç Yabgu adlı bir kumandanın da adı geçmektedir. Hârizmşahlar Devleti zamanında Rey şehri emirinin adı İnanç Bey idi. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, Şemseddin Ahmed Lâkûşî’yi Anadolu

Selçuklu vezirliğine tayin ettiği menşurda Selçuklu divan geleneğine uygun olarak inanç lakabını kullanmıştır ki bu bütün Selçuklu emirlerine gönderilen ferman ve menşurlarda da vardı. Meselâ IV. Kılıcarslan tarafından Dîvân-ı İstîfâ'nın başına getirilen Mecdüddin Mehmed için Uluğ İnanç Bilge unvanı kullanılmıştır (Turan, s. 4). Hatta diğer İslâm devletlerinden gelen

mektuplarda da bunların ihmal edilmediği dikkat çeker (a.g.e., s. 1). İnanç unvanına Artuklu, Mengücüklü ve Saltuklu kitâbelerinde de rastlanır. XIV. yüzyıl Çağatay ve Kıpçak lehçelerinde aynı mânalara gelen kelime Naymanlar arasında da İnanç Bilge Han şahıs adında görülmektedir.

İnak unvanı Timurlular'dan sonra Orta Asya'da sadece Buhara, Hîve ve Hokand hanlıklarında kullanılmıştır. Buhara Hanlığı'nda başveziri takip eden ve hükümdarın emirlerini halka ulaştıran görevliye "büyük inak", hanın sekreter ve mühürdarlığını yapan görevliye de "küçük inak" deniliyordu; zamanla bu unvan devlet adamları protokol sırasında beşinci dereceye düşmüştür. Hîve Hanlığı'nda atalıklardan sonra gelen makam sahiplerine ve hanların yakın çevresine mensup kişilere boy beyi karşılığında bu ad veriliyordu; hanlar karar alırken onlarla istişare ederlerdi. İnak, Ebülgazi Bahadır Han devrinde "devlet işlerinde yardımcı" ve "küçük kardeş" anlamında kullanılıyordu. 1763'te boy beylerinden Muhammed Emin İnak'ın Hîve'de yönetimi ele geçirdikten sonra kurduğu hânedan İnaklılar diye anılmıştır. Muhammed Emin İnak, bizzat kendisinin yönettiği bir İnak şûrası teşkil etti; bu meclise inaklar, kuşbegi (başvezir), muhtar (maliye bakanı) ve atalıklar (kumandan) katılıyordu. İnak unvanını zamanla devlet protokolünde handan sonra gelen ikinci kişiler taşımaya başladı. Meselâ kaynaklarda Muhammed Rahim Han'ın ağabeyi Kutlug Murad İnak Bek "İnakaka" veya "Biy-İnak" diye zikredilmektedir. XIX. yüzyılın ortalarında Hezâresb valilerine de inak unvanı verildiği görülür. Hîve'de bulunan Kongrat, Nayman, Kıyât, Mangıt, Kanglı ve Kıpçak boy beylerinin yanında Türkmen kabile reisleri de inak unvanını kullanmışlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren inaklar önem ve yetkilerini kaybettiler. Hokand Hanlığı'nda ise saraydaki muhafızlara, ihtiyaçları karşılayan memurlara, çeşitli görevlilere ve eyalet valilerine inak unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 122; Doerfer, TMEN, II, 217-220; IV, 196-199; Clauson, Dictionary, s. 182, 184, 187, 188; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1985, II, beyit nr. 4068, 4497, 4805, ayrıca bk. İndeks; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 151, 177, 189, 194, 239; H. Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1940, III, 145, 164; J. R. Hamilton, Les ouighours à l’époque des cinq dynasties, Paris 1955, s. 89, 148, 152, 157, 161, 187; Gy. Mooravcsik, Byzantino-Turcica, Beyrut 1958, s. 139; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 86; Zeki Velidi Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 183, 185, 194, 219, 465; Şemîs Şerîk-i Emîn, Ferhengi Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devrân-ı Moġol, Tahran 1357, s. 50; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 504, 530, 532, 548; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1987, s. 117, 146, 165, 252, 261, 344, 383; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1992, s. 61, 76, 77; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 199; B. Y. Vladimirstov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, s. 142, 234; A. v. Gabain, Eski Türkçe’nin Grameri (trc. Mehmet Akalın), Ankara 1988, s. 53, 54, 122, 273; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdârî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 16-18; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 1, 4, 6, 7, 16, 19, 22, 60, 73-75, 81, 173; Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 1995, s. 80, 81, 115; Yu. Bregel, “Inaḳ”, EI² Suppl. (İng.), s. 419-420.

Ahmet Taşağıl

İNAK et-TÜRKÎ

((ايناق التركي

(ö. 235/849)

Türk asıllı Abbâsî kumandanı.

İslâm kaynaklarında adı Îtâp (Eytâh, ايتاخ) şeklinde geçmekteyse de bunun nun (ن) harfinin tâ (ت) biçiminde okunmasından kaynaklandığı ve kelimenin aslının inak olduğu anlaşılmaktadır (bk. İNAK). İnak et-Türkî Hazar Türkleri'ndendir ve Halife Mehdî-Billâh'ın hâcibi Sellâm el-Ebreş'in kölesi iken Mu'tasım-Billâh tarafından henüz hilâfete gelmeden önce satın alınarak 199 (814-15) yılında âzat edilmiştir. Muhtemelen Halife Ebû Ca'fer el-Mansur zamanında (754-775) Hazarlar'la yapılan savaşta esir düşmüş ve İslâm ülkesine getirilmesinden sonra müslüman olmuştur. İslâm devletine hizmet veren ilk Türk kumandanlardan biridir. Mu'tasım-Billâh'ın halifeliği sırasında (833-842) Abbâsî ordusundaki Türkler'in sayısı daha da artmış ve Sâmerrâ şehri kurularak hilâfet merkezi Türk birlikleriyle beraber oraya nakledilmiştir. Bu yeni şehirde Türk birliklerine geldikleri bölgelere göre ayrı mahalleler tahsis ediliyordu. İnak da muhtemelen emrindeki Hazarlar'la birlikte böyle bir mahalleye yerleştirilmiştir.

Halife Mu'tasım devrinde İnak'ın kumandan olarak yavaş yavaş ön saflara geçtiği görülmektedir. Onun bilinen ilk görevi, 222 (837) yılında Bâbek ile uğraşan Afşin'e (Haydar b. Kâvûs) Ca'fer b. Dînâr ile birlikte yardımcı kuvvet götürmesidir. Bu isyanın bastırılmasından sonra Bizans'a karşı yapılan Ammûriye (Amorion) seferine ordunun sağ kanat kumandanı olarak katıldı ve şehrin fethinde önemli rol oynadı. Sefer dönüşünde ortaya çıkarılan, Mu'tasım'ı öldürüp Abbas b. Me'mûn'u hilâfete geçirmeye yönelik suikast hazırlığının elebaşılarından Uceyf b. Anbese, İnak'a teslim edildi ve bir süre sonra onun tarafından öldürüldü. İnak 225 (840) yılında Yemen valiliğine tayin edildiyse de gitmeyip yerine vekilini gönderdi ve Musul'da çıkan bir isyanı bastırarak liderini esir alıp öldürdü. İnak'ın Mu'tasım devrindeki son görevi Sâmerrâ'nın asayişinden sorumlu merkez

kumandanlığıdır. Afşin, mahkemesinden sonra onun nezâretinde hapse atılmış ve orada ölmüştür (226/841).

Halife Vâsik-Billâh döneminde de (842-847) itibarını sürdüren İnak, Eşnâs et-Türkî'nin ölümü üzerine hilâfet ordularının başkumandanlığına getirildi; aynı zamanda Eşnâs'ın uhdesinde bulunan Mısır valiliği de ona verildi (230/844). Ölümüne kadar bu görevde kalan İnak, yine yerine gitmeyerek vilâyetini vekilleri vasıtasıyla idare etmiş, bu arada merkezde bir süre Halife Vâsik'ın hâcibliğini de yürütmüştür.

İnak, MütevekkilAlellah'ın halife olmasında (847) ve Mu'tezile ileri gelenlerini bertaraf etmesinde diğer Türk kumandanlarıyla birlikte önemli rol oynadı. Bu dönem onun Mısır valiliği, başkumandanlık, berîd teşkilâtının başkanlığı, hâciblik ve hilâfet sarayının bir nevi vekilharçlığı görevlerini uhdesinde topladığı en kudretli ve en nüfuzlu günleridir. Fakat Mütevekkil ile arasındaki iyi münasebetler fazla uzun sürmedi. Halife Türk birliklerinin baskısını kırmak istiyordu ve hedef olarak da başkumandan sıfatıyla onu seçmişti; 234 (849) yılında araları iyice açıldı. İnak'ın kuvveti hilâfet merkezinde bulunan Türk birliklerinden kaynaklanıyordu. Bu sebeple Mütevekkil onu merkezden uzaklaştırmak için kendisine Kûfe, Mekke ve Medine valiliklerini de verdi. İnak'ın aynı yıl hacca gitmek için izin istemesi halifeye beklediği fırsatı verdi ve onu Irak hac emîri olarak görevlendirdi; Sâmerrâ'dan ayrılmasından hemen sonra da hâcibliği Türk kumandanlarından Vasîf et-Türkî'ye verdi. Böylece kendisine bir destek bulan halife, Bağdat şahnesi İshak b. İbrâhim b. Mus'ab'a da bir mektup göndererek İnak'ın hac dönüşünde Sâmerrâ'ya gelmesine engel olmasını emretti.

Bunun üzerine kafileyi yolda karşılayan İshak, onu Bağdat'a götürerek Huzeyme b. Hâzim'in kasrına hapsetti. Burada susuz bırakılan İnak 5 Cemâziyelâhir 235 (25 Aralık 849) tarihinde öldü; 233 veya 234 yılında öldüğü de rivayet edilir. Daha sonra bütün mallarına el konuldu ve ona vekâleten çeşitli şehirlerde valilik yapan adamları görevlerinden alındı; çocukları Mansur ve Muzaffer de Müntasır-Billâh'ın hilâfetine kadar (861) hapiste tutuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 587, 591, 593; a.mlf., Kitâbü’l-Büldân, s. 262; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 1181, 1195, 1236, 1256, 1303, 1317, 1322, 1335, 1383, 1384; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VII, 118, 119, 135, 136, 137; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 196-197; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 208-209; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 46-47; ayrıca bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 255, 256, 275, 276; Mahmut Kırkpınar, Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi: 232-247/847-861 (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 152-157; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler Devrinde Türk Kumandanları II: Inak et-Türkî”, TED, sy. 2 (1971), s. 51-58; “Aytāk͟h al-Turkī”, EI² Suppl. (İng.), s. 106.

Hakkı Dursun Yıldız

İNAL

(bk. İNAK).

İNAL, Mahmud Kemal

(bk. İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL).

İNAL el-EŞREF

(bk. el-MELİKÜ’l-EŞREF, İnal).

İNALOĞULLARI

1098-1183 yılları arasında Diyarbekir'de hüküm süren bir Türk beyliği.

Suriye Selçuklu Sultanı Tâcüddevle Tutuş, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ölümü üzerine (485/1092) saltanatı ele geçirmek maksadıyla mücadeleye başlamış ve son Mervânî emîri Nâsırüddevle Mansûr'un geri gelip idareyi ele aldığı Âmid (Diyarbekir) ve çevresine de hâkim olmuştu (486/1093). Tutuş, oğlu Dukak'ın atabegi Zahîrüddin Tuğtegin'i bölge genel valiliğine tayin etti. Fakat Tutuş'un saltanat iddiacılarından Berkyaruk'la Rey yakınında yaptığı savaşı ve hayatını kaybetmesi (488/1095), Tuğtegin'in de esir düşmesinden sonra Güneydoğu Anadolu bölgesinde birçok küçük Türk beyliği kuruldu; bu arada Türkmen beylerinden Sadr da Âmid'de hüküm sürmeye başladı. Sadr'ın ölümünden sonra yerine, beyliğe adını veren ve asıl kurucusu sayılan kardeşi (veya oğlu) İnal geçtiyse de (491/1098) çok yaşamadı ve oğlu İbrâhim tahta çıktı. Beylik bu dönemde, Tutuş'un ölümünden sonra ikiye ayrılan Suriye Selçukluları'ndan Dımaşk kolunun meliki Dukak'a tâbi oldu. İbrâhim aynı yıl, Musul Emîri Kürboğa tarafından Haçlılar'a karşı yapılan ve başarısızlıkla sonuçlanan Antakya'yı kurtarma harekâtına katıldı. Ardından Kürboğa Âmid'i ele geçirmek istedi ve İmâdüddin Zengî ile birlikte kuşatma başlattı (494/1101). Ancak şehir Sökmen b. Artuk'un yardımı ve özellikle surlarının sağlamlığı sayesinde kuşatmadan kurtuldu. Bu hadiseden sonra İbrâhim, Büyük Selçuklu tahtını ele geçirme mücadelesine girişen Muhammed Tapar'a, daha sonra da bölgede Anadolu Selçuklu Devleti'nin idaresini hâkim kılmak için Silvan'a (Meyyâfârikīn) gelen Sultan I. Kılıcarslan'a tâbi olmak zorunda kaldı. Fakat Kılıcarslan'ı, Büyük Selçuklu Emîri Çavlı ve müttefiklerine karşı Musul hâkimiyeti için tutuştuğu savaşta diğer Doğu ve Güneydoğu Anadolu beyleri gibi terketti ve yenilen Kılıcarslan Habur ırmağını geçmeye çalışırken boğuldu (500/1107). İbrâhim, sultanın ölümünden sonra bir müddet bağımsız kaldıysa da Ahlatşahlar (Sökmenliler, Ermenşahlar) beyliğinin kurucusu Sökmen el-Kutbî'nin Silvan'ı alması üzerine (502/1108-1109) diğer bölge emîrleri gibi onun tâbiiyetine girdi; bir yıl sonra da vefat etti.

Emîr İbrâhim’in ölümüyle beyliğin başına oğlu Sâdüddevle İl Aldı geçti (503/1110). İl Aldı, saltanatının ilk yıllarında Ahlatşahlar’ın aleyhine topraklarını genişletti ve Haçlılar’a karşı düzenlenen Selçuklu seferlerine katıldı. Güneydoğu Anadolu bölgesine hâkim olmaya çalışan Musul Emîri İmâdüddin Zengî’ye karşı Mardin Artuklu Emîri Timurtaş ve yeğeni Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) Artuklu Emîri Dâvud ile ittifak yapan İl Aldı mücadeleye giriştiyse de başarı kazanamadığı gibi bir müddet sonra Zengî’nin bu defa Timurtaş ile birleşip Âmid’i kuşatmasını da engelleyemedi; ancak son derece sağlam surlara sahip bulunan şehir yine düşmekten kurtuldu (528/1134). 536 (1142) yılında ölen İl Aldı’nın yerine oğlu Şemsülmülûk Mahmud geçti; ancak beyliğin idaresini Vezir Nîsanoğlu Müeyyedüddin eline aldı. Öte yandan Güneydoğu Anadolu bölgesine yeniden hücum eden Zengî de Ergani, Hâlâr, Tulhum, Çermük gibi kale ve kasabaları ele geçirdi (538/1144); onun ölümünden (541/1146) sonra da bu kale ve kasabalar Hasankeyf Artuklu Emîri Fahreddin Karaarslan tarafından işgal edildi. Emîr Mahmud, beyliğinin bekasını sağlamak amacıyla 50.000 altın başlık parasına anlaşarak Artuklu Timurtaş’ın kızı Safiye Hatun’la evlendi (543/1148); fakat gelinin bir yıl sonra ölmesi üzerine söz konusu parayı vermekten vazgeçti. Bu sebeple Timurtaş, Âmid’i kuşatıp çevresini yağma ve tahrip etti. Fiilen idareyi elinde tutan Vezir Nîsanoğlu Müeyyedüddin’in, Timurtaş’ı kışkırtan veziri Zeynüddin’i bir suikast sonunda Mardin’de öldürtmesi üzerine Artuklu ordusu Âmid’i ikinci defa kuşattıysa da Ahlatşah II. Sökmen’in veziri Bahâeddin bizzat Âmid’e gelerek iki taraf arasında barış yapılmasını sağladı. Emîr Mahmud ile Vezir Müeyyedüddin, aile fertleriyle birlikte şehirden çıkarak Timurtaş’a itaat ettiklerini ve hizmetine girdiklerini bildirdiler; böylece İnaloğulları Beyliği, Mardin Artukluları’na bağlanmış oldu. Vezir Nîsanoğlu Müeyyedüddin’in ölümünün (551/1156) ardından oğullarından Ebü’l-Kāsım Ali vezir olarak beyliği idare ederken diğer oğlu Ebû Nasr da Eğil Kalesi hâkimiydi. Bir süre sonra, Nîsanoğulları’nın Emîr Mahmud üzerindeki baskısını bahane eden Hasankeyf Artuklu Emîri Fahreddin Karaarslan diğer Türkmen beyleriyle birleşerek Âmid’i kuşattı. Bunun üzerine Emîr Mahmud, Ebü’l-Kāsım Ali ve Ebû Nasr, Dânişmendli Yağıbasan’dan yardım istediler. Harekete geçen Yağıbasan’ın Hasankeyf Artukluları’na ait Harput ve Çemişkezek civarını yağma ve tahrip etmesi üzerine damadı Fahreddin Karaarslan kuşatmayı kaldırıp memleketine dönmeye mecbur oldu (Şâban 558 / Temmuz 1163). Karaarslan ertesi yıl şehri yeniden kuşattıysa da yine

alamadı; Emîr Mahmud ve Vezir Ebü'l-Kāsım Ali ile bir barış antlaşması yaparak geri çekildi. Fahreddin Karaarslan'ın ölümünden (562/1167) sonra yerine geçen Nûreddin Muhammed, kayınpederi Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan ile arası açılınca Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye tâbi oldu ve ondan Âmid'i alarak kendisine vermesini istedi. Esasen Güneydoğu Anadolu bölgesinde hâkimiyet kurmayı planlayan Selâhaddin, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın da izniyle Nûreddin Muhammed'le birlikte Âmid'i

kuşattı ve bir müddet sonra ele geçirip ona verdi; böylece İnaloğulları Beyliği tarihe karışmış oldu (4 Muharrem 579 / 29 Nisan 1183).

Bir asra yakın süren İnaloğulları döneminde Âmid kültür, ticaret ve imar faaliyetleri açısından çok ileri bir durumdaydı. Dokumacılık çok gelişmişti; şehrin halı, kumaş ve bezleri meşhurdu. Ayrıca buraya bağlı Ergani ve Zülkarneyn kaleleri civarında zengin bakır madenleri işletiliyordu. İl Aldı'nın ve Emîr Mahmud'un ulucami ve sur üzerinde tamir kitâbeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, s. 272; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, bk. İndeks; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 6, 99, 144, 160, 162, 171-173, 211, 217, 221; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 269-274; Faruk Sümer, "Diyarbakır Şehri Yönetimi ve Yöresinde İnaloğulları Beyliği", I-II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1993, s. 111-117; Ramazan Şeşen, "İmâd Al-Din Al-Kâtib Al-İsfahânî'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 275-303; Mükrimin Halil Yınanç, "Diyarbekir", İA, III, 613-616; Ali Sevim, "Timurtaş", a.e., XII/1, s. 370-372; a.mlf., "Tuğtekin", a.e., XII/2, s. 44-47; Cl. Cahen, "Ināl", EI² (İng.), III, 1197-1198.

Ali Sevim

İN‘ÂM

(الإنعام)

Allah’ın insana nimet vermesi, ihsanda bulunması anlamında bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “güzel ve parlak olmak, müreffeh ve rahat olmak” anlamındaki naam kökünden masdar olup “birine iyilik etmek, bir nimetten yararlandırmak, rahata kavuşturmak” gibi mânalara gelir; dinî literatürde ise Allah’ın insanlara maddî ve mânevî nimetler vermesini ifade eder. Râgıb el-İsfahânî, in‘âmı “başka birine ihsanda bulunmak” şeklinde tanımladıktan sonra bu kavramın sadece insanlara yapılan iyilik için kullanılabileceğini söyler (el-Müfredât, “nʿam” md.); Fahreddin er-Râzî de in‘âmın karşılıksız vermeyi ifade ettiğini belirtir. Bu sebeple Allah’ın kullarına bağışladığı bütün iyi şeyler birer nimettir, çünkü Allah’ın asla karşılığa ihtiyacı yoktur (Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 258).

Kur’ân-ı Kerîm’de değişik fiil kalıplarıyla on sekiz yerde geçen in‘âm kavramı bunların çoğunda nesnesi belirtilmeden mutlak olarak, bir kısmında ise “nimet in‘âm etmek” şeklinde yer almakta, on beş âyette Allah’a (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nʿam” md.), bir âyette hem Allah’a hem Peygamber’e (el-Ahzâb 33/37) nisbet edilmektedir. İn‘âm ile aynı kökten gelen ni‘met kelimesi elli âyette, aynı anlamdaki na‘me iki âyette (ed-Duhân 44/27; el-Müzzemmil 73/11), “bol nimet” mânâsındaki naîm ise daha çok cennetle ilgili olarak on yedi yerde geçmektedir. İn‘âm ve aynı kökten türeyen kelimeler hadislerde de yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “nʿam” md.). Bu hadislerin çoğunda in‘âm kavramı Allah’ın kuluna lutuf ve ihsanını ifade etmektedir. “Allah kuluna nimet ihsan edince mutlaka onun eserini üzerinde görmek ister” (Müsned, II, 403; İbn Mâce, “Edeb”, 55) meâlindeki hadiste in‘âmın özellikle “mal varlığı” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kur’an’da in‘âm konusu, Allah’ın insanoğluna diğer varlıklardan daha ileri derecede lutufta bulunduğu kanaatini veren bir üslûpla anlatılmakta,

insanlardan bunun bilincine varmaları, muhtaç oldukları maddî ve mânevî her şeyi Allah'tan beklemeleri, nâil oldukları her türlü ihsanın Allah'tan geldiğini bilerek O'nun varlığını ve birliğini tanımaları, lutfundan dolayı O'na karşı hissettikleri minnet duygusunu söz ve davranışlarıyla dışa vurmaları istenmektedir. Fâtiha sûresi bu imanın ve şükran bilincinin veciz bir ifadesidir. Gazzâlî, ancak şartını tam olarak taşıması halinde şükrün anlam kazanacağını belirttikten sonra bu şartı, "Senin mutluluğunun sebebi ne doğrudan doğruya nimet ne de onun sana verilmesidir (in'âm); mutluluğunun asıl sebebi nimeti sana veren (mün'im) Allah olmalıdır" şeklinde ifade eder (İḥyâʾ, IV, 83).

Hayat, sağlık, geçim imkânları, zihnî yetenekler gibi değişik ölçülerde de olsa bütün insanlara verilen nimetler yanında (meselâ bk. el-Enfâl 8/53; el-İsrâ 17/83; el-Beled 90/8-10) bazı insanlar Allah'tan daha özel in'âm ve ihsanlara da mazhar olmuşlardır. Meselâ İsrâiloğulları'nın sorumluluklarına dikkat çekilirken, "Size in'âm ettiğim nimetimi hatırlayın" buyurulur (el-Bakara 2/40, 47, 122). Taberî, buradaki özel in'âmı Allah'ın geçmişte İsrâiloğulları arasından birçok peygamber göndermesi, onlara kitaplar indirmesi, kendilerini Firavun'dan kurtararak mukaddes topraklara yerleştirmesi şeklinde açıklar (Câmiʿu'l-beyân, I, 249). Diğer bir âyette (en-Nisâ 4/69) Allah'ın özel in'âmda bulunduğu kimseler peygamberler, sıddıklar, şehidler, sâlihler şeklinde sıralanarak Allah ve Resulü'ne itaat eden her insanın bunların mertebesine ulaştırılacağı belirtilir. Şevkânî'ye göre Fâtiha sûresinde Allah'ın kendilerine in'âmda bulunduğu bildirilenler bu âyette sıralanan dört seçkin zümredir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 21).

İslâmî terminolojide kulun kendisine in'âmda bulunan Allah karşısındaki minnettarlığı genellikle şükür kavramıyla ifade edilir. Buna göre Allah kuluna in'âmda bulunur, kul da Allah'a şükreder (en-Neml 27/19). İnsanın bu dengeyi sağlamada üzerine düşeni yapmasının hem önemine hem de bu ödevin zorluğuna bir işaret olmak üzere in'âm-şükür ilişkisine temas eden iki âyette (en-Neml 27/19; el-Ahkāf 46/15) konu aynı ifadelerle, "Ey Rabbim! Bana ve ebeveynime lutfettiğin nimetlerin için şükretmemi ve senin kabulüne mazhar olacak güzel işler yapmamı nasip et!" şeklinde dile getirilmiştir. İn'âma şükürle cevap verilmemesi "küfür" (nankörlük, nimetin sahibini tanımazlık) terimiyle ifade edilir. Kulun sahip olduğu maddî ve mânevî varlık, imkân ve kabiliyetlerin hepsi, bu arada hayatının şaşmaz

çizgisi olması gereken “doğru yol” (sırât-ı müstakîm) Allah tarafından bir in‘âm (Fâtiha 1/6-7), kulun Allah’a imanı, ibadet ve güzel işleri şükür, inkâr ve isyanıyla günahları da nankörlüktür.

Kul nimetler açısından bir imtihanla karşı karşıyadır. İnsanların malları ve evlâtları kendileri için birer imtihan vesilesidir (el-Enfâl 8/28; et-Tegābün 64/15). Allah insanların bir kısmına onları sınamak için çeşitli dünya nimetleri verir (Tâhâ 20/131). Bu şekilde O’nun dünyadaki her in‘âmının bir imtihan olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanın tabiatında, Allah’ın in‘âm ve ihsanı karşısında gerektiği kadar duyarlı olmama gibi bir kusur da bulunmaktadır (İbrâhîm 14/34). Bu zaafını aşamamış insana Allah in‘âmda bulunduğunda o kişi yüz çevirip yan çizer (el-İsrâ 17/83; Fussılet 41/51). Esasen in‘âmın bir imtihan vesilesi olması bir bakıma insanın bu beşerî zaafını aşma iradesiyle ilgilidir. Sahip olunan nimetin nimet olma mahiyetini sürdürmesi de insanın bu iradeyi göstererek nimet sahibine şükran hissini sürekli hale getirmesine ve davranışları ile ifade etmesine bağlıdır. “Bir topluluk, içinde bulunduğu iyi durumu bozup değiştirmedikçe Allah da onlara ihsan ettiği nimeti değiştirecek

değildir” (el-Enfâl 8/53). Her in‘âm bir imtihan sebebi olduğuna göre verilen nimetlerden uhrevî sorumluluk da doğmaktadır (et-Tekâsür 102/8). Gazzâlî’nin belirttiğine göre insanın bu sorumluluğu aşması ve âhiret saadetini hak etmesi, Allah’ın dünyada yarattığı nimetleri O’nun sevgisi yönünde kullanmasına bağlıdır. Çünkü Allah’ın dünyada yaratmış olduğu imkânların hepsi âhiret mutluluğunu ve Allah’a yakınlık makamını kazanmaya birer vasıtadır; insanların nimetleri bu yönde değerlendirmeleri gerekir (İḥyâʾ, IV, 88-89).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nʿam” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “nʿam” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nʿam” md.; Müsned, II, 403; İbn Mâce, “Edeb”, 55; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I, 249; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), IV, 83,

88-89; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 258; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 21.

Mustafa Çağrıcı

İN‘ÂM

(الإنعام)

Osmanlılar’da genel olarak devlet hazinesinden padişah adına yapılan nakdî ve aynî ihsan.

Sözlükte “ihsanda ve lutufta bulunma, iyilik etme” mânasına gelen in‘âm, Selçuklular’da askerî birliklerin teftişini yapan ârızü’l-ceyşin ücreti, Hindistan’da kurulan devletlerde bir çeşit câgîr* için kullanılmıştır. Osmanlılar’da ise ilim ve sanat erbabına, dinî zümre mensuplarına, fakirlere, Haremeyn ileri gelenlerine ve halkına, hânedana mensup şehzade ve sultanlara, devlet görevlilerine, yabancı hükümdarlara ve bunların yakınlarına, el-çi ve misafirlere takdir, taltif ve teşvik etmek veya ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla verilen bahşiş, hediye ve maddî desteği kapsayan genel bir anlam kazanmıştır.

İlim ve sanatla uğraşanlar, ortaya koydukları eserleri için ve umumiyetle eserlerinin tamamını veya bir kısmını padişaha takdim edince in‘âm alırlardı. Özellikle şairlere, dinî bayramlarda kaside yazmaları ve bazı önemli olaylara tarih düşürmeleri üzerine başarı derecelerine göre in‘âmlar verilirdi. Devlet adamı, memur ve diğer görevlilere merasimler ve resmî günler dolayısıyla merasimle ilgisine göre; merkez ve taşradaki ulemâ, meşâyih ve sulehâya, taltif gayesi veya fakirlikleri dolayısıyla özel olarak veya davet edildikleri şenlikler ve düğünler esnasında; ordu mensuplarına ise bilhassa seferler ve cülûslar münasebetiyle ihsanlarda bulunulurdu. İkametleri boyunca ihtiyaçları devlet tarafından karşılanan yabancı hükümdar, hânedan mensubu, devlet adamı, elçi ve misafirlere ayrıca in‘âm adı altında nakit para tahsis edilirdi.

İn‘âmlar daha çok ihtiyaç sahibi kimselere verilirdi. Divan esnasında, İslâmiyet’i kabul edenlerle (nev-müslim) muhtaç kimselere tasadduk ve in‘âm olarak verilmek üzere, görüşmeler başlamadan hemen önce devâtdâr tarafından kumaş kese içerisinde bir miktar akçe getirilerek sadrazamın önüne konulur ve hemen orada dağıtılırdı. Ayrıca padişahlar cuma namazı

için çıkışlarında tasadduk ve ihsanda bulunurlardı. Sûr-ı hümâyunlar sırasında da gerek davet edilen gerekse arzuhal sunan bazı kimselere para dağıtılırdı. Lalası, hocası, defterdarı vb. adamları ile şehzade ve sultanlara da in‘âm verilirdi.

Cülûs bahşişinin ilk defa I. Bayezid döneminde başladığı, II. Mehmed veya II. Bayezid zamanından itibaren de kanun haline geldiği belirtilir. Bahşiş dahilinde yeniçeri maaşlarına zam yapılması da II. Bayezid zamanından itibaren usul olmuştur. Cülûs bahşişi, başlangıçta in‘âm ifadesine uygun olarak ihsan niteliğinde ve miktarı belirli değilken askerlerin ısrarlı tavırları ile mecburi ve muayyen bir ödeme haline dönüşmüştür (Özcan, II [1995], s. 178). I. Selim zamanında verilen miktarlar (yeniçerilere 3000, acemi oğlanlara 2000, cebeci ve topçulara 1000’er akçe in‘âm ve yeniçerilere ayrıca 2’şer akçe terakki) XVII. yüzyıl ortalarına kadar aynen devam etmiştir. Önceleri sadece kapıkulu ocakları mensuplarına dağıtılırken II. Bayezid devrinden itibaren vezir ve devlet adamlarına, II. Selim döneminden itibaren Sahn-ı Semân müderrislerine kadar ulemâya da teşmil edilmiştir.

Savaş dönemlerinde sefere katılan bazı özel gruplara, sefer sırasında gayreti görülenlere, sürekli olmayan bazı iş veya hizmetleri ifa edenlere ve karşı taraftan olup Osmanlı Devleti’ne bağlılık gösterenlere de in‘âm adı altında para verilmekteydi. XVII. yüzyıl başlarındaki seferlere ait in‘âm giderleri, ordu hazinesi toplam giderlerinin % 0,5 ile 4,5’ini oluşturmuştur (İşbilir, s. 117-119, 120, 123-124, 126-127, 131). Ayrıca sefere davet edilen Kırım hanına, seferdeki başarıları sebebiyle ordu kumandanı, vezir ve diğer serdarlara hatt-ı hümâyun, kılıç ve hil‘atlerle birlikte bir miktar nakit gönderilir, hil‘atler ve nakit “in‘âm” olarak resmî kayıtlara geçilirdi. Kırım hanına sefere davet münasebetiyle gönderilen in‘âm sonradan “çizme-bahâ” adını almıştır.

Tarihî seyri içerisinde in‘âm kelimesinin kullanım alanı bazı değişikliklere uğramıştır. İlk verilişi sırasında muayyen ve sürekli olarak tahsis edilmiş veya sonradan mutlak ödeme haline dönüşmüş in‘âmların çoğu zamanla farklı adlar almıştır. Bunlardan senelik olan, fakat bazı seneler iki defa verilenler, daha XVI. yüzyıl ortalarından itibaren “yıllık” adı altında ve dolayısıyla artık istisnasız yılda bir defa verilmeye başlanmıştır. Bir şarta

veya zamana bağlı olanlardan çoğu ise ödemeye uygun özel isimler almış ve “âdet” olarak nitelendirilmişlerdir (âdet-i nevmüslim gibi). Böylece kullanım alanı gittikçe daralan in‘âm ifadesi, XVII. yüzyıl sonlarından itibaren daha ziyade bir defaya mahsus yahut verilişi ve miktarı keyfî olan, değişebilen ihsanları ifade eden bir anlam kazanmıştır. Bazı resmî günlerde veya merasimler sırasında imamlık yahut müezzinlik yapan, mevlid okuyan ve dua eden görevlilere muayyen olarak verilen ihsanlar için ise in‘âm kelimesinin kullanımı sürmüştür.

İn‘âm âdet haricinde “tasadduk” ve “teşrif” terimleriyle de irtibatlı olmuştur. Zira ihtiyaç sahiplerine de verilmesi sebebiyle her ne kadar temelde farklı iseler de tasaddukla yakınlaşmış ve bu iki terim zaman zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Esasen “hil‘at” mânasında kullanılmış olan teşrif, Osmanlı Devleti’nde yabancı devlet adamı ve elçilerle bazı ricâle bir arada verilen hil‘at, nakit ve diğer ihsanların tamamını ifade etmektedir ve bu şekilde bütün teşrifler in‘âm kapsamı içine girmektedir. XVI. yüzyılın ilk yarısında devlet hazinesinden verilen in‘âmın kayıtları tasaddukat, teşrifat ve âdât kayıtları ile birlikte rûznâmçeci tarafından tutulan özel defterlerde toplanmıştır. Aynı yüzyıl bütçelerinde de bu yakınlık görülmektedir. Sonradan bu başlıklar altındaki sarfiyatın defterini tutma görevi, ismini bunların birinden almış olan teşrifatîye verilmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında ise teşrifat defterlerindeki masraf kalemleri diğer çeşitli maliye bürolarına devredilmiş ve bundan sonraki teşrifat defterlerinde sarfiyatın sadece mûtat olanlarına yer verilmiştir. Meselâ elçilerle alâkalı sarfiyat başmuhasebe, hil‘atler rûznâmçe bürolarına aktarılmıştır. Devlet hazinesi dışında padişaha mahsus iç hazine ile bazı vakıf gelirlerinden ve ayrıca çeşitli ricâl hazinelerinden de in‘âm / atıyye adı altında ihsanların verildiği bilinmektedir.

Tanzimat’tan sonra in‘âm ifadesine pek rastlanmamaktadır. Hem yapılan değişikliklerle önemli bir kısmının kaldırılmış olması, hem de “atıyye-i seniyye” tabirinin yaygınlık kazanması in‘âm terimini hemen tamamen ortadan kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 664 m., s. 90-91; nr. 666, s. 61; nr. 667, s. 35; nr. 1764, s. 27; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 34, 160-162; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 73, 187, 309, 361; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 108-112; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 508; Sultan Abdülmecid Zamanına Ait İhsan ve Atıyye-i Seniyye Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8901, vr. 17b-18a, 24b-25a, 27b, 28b, 29a, 33b-34a, 42b-43a; Filiz Karaca, Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-37, 41-50, 60-62, 66-67, 109-116, 130-144, 195, 204; Ömer İşbilir, XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İâşe, İkmâl ve Lojistik Meseleleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 117-119, 120, 123-124, 126-127, 131, 142-143; Ömer Lutfi Barkan, "954-55 (1547-48) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", İFM, XIX/1-4 (1957-58), s. 264; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I-II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", TED, sy. 10-11 (1981), s. 303-342; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II-Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Osm.Ar., IV (1984), s. 1-17; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem", TED, sy. 10-11 (1981), s. 258; a.mlf., "Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Bir Eser: Kavânîn-i Osmânî ve Râbıta-i Âsitâne", a.e., sy. 14 (1994), s. 33; Abdülkadir Özcan, "Cülûs ve Cülûsla İlgili Meseleler", Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, II, İstanbul 1995, s. 163-184; Feridun Emecen, "Atıyye-i Seniyye", DİA, IV, 64.

Filiz Karaca

İNAN

(العنان)

Ortaklarının sermaye, kâr payı ve zarara katılımında eşitlik, tasarruf ehliyetinde denklik şartının aranmadığı şirket tiplerini ifade eden terim.

Sözlükte "gem, dizgin, yular" gibi anlamlara gelen inân, İslâm hukuku terimi olarak ortakların diledikleri miktarda sermaye ile katılabildikleri, kâr payına ve zarara katılımda eşit, tasarruf ehliyetinde denk olmadıkları ve birbirleriyle sadece vekâlet münasebeti içinde bulundukları şirket nevini ifade eder. Kelime anlamının serbest bir yorumuyla düşünülerek ortakların müşterek hedefe doğru koşuda sermayelerinin dizginlerini aralarındaki akde göre uyum içinde yönettikleri şirket tipini belirttiği ileri sürülmüştür.

İslâm hukukunda akid şirketleri, şirketin dayandığı ana unsur bakımından emvâl (sermaye ağırlıklı ticarî ortaklık), ebdân (emeğe dayalı iş ortaklığı), vücûh (ticarî itibara dayalı ticaret ortaklığı) şeklinde üçe, ihtiva ettikleri şartlar ve hükümler bakımından ise mufâvada ve inan olmak üzere ikiye ayrılır. İlk üç şirketten her biri inan veya mufâvada tipinde kurulabilir. İslâm hukuk tarihinde uygulamada en fazla rastlanan ortaklık türü inan şirketidir. İnan şirketi ortaklar arasındaki akde dayandığından kuruluşu akdin kuruluşunda aranan şartlara tâbidir. Bunun yanında ortaklık mevzuunun vekâlet kabul eden konulardan olması, kazancın paylaşım esaslarının tayini ve kâr payının maktû bir miktar olarak değil oran olarak belirlenmesi gibi şartlar da aranır.

Hanefî ve Zeydî fakihlerine göre mufâvada şirketi için geçerli olan, ortaklardan her birinin sermayesinin veya mesai yahut ticarî itibarının, kâr ve zarara katılım oranlarının eşitliği, tasarruf ehliyetleri ve dinlerinin denkliği, birbirlerine karşı vekâlete ilâveten kefalet ehliyetini de taşımaları, sermaye özelliğindeki bütün varlıklarını sermaye yapma zorunluluğu gibi şartlardan birinin eksikliği durumunda şirket inana dönüşür. Vücûh şirketinin mufâvada nevi için geçerli iki şartı daha vardır ki bunlardan birinin eksikliği halinde ortaklık inan tipinde kurulur: Sözleşme metninde

akdin mufâvada tipinde kurulduğunun belirtilmesi ve ortakların satın alınan malla ücretine iştiraklerinin eşit olması. Söz konusu şartlardan birinin eksikliği halinde diğerleri de zorunluluk olmaktan çıkar. Mâlikîler'e göre ise mufâvada, ortaklardan her birinin diğerinin görüşünü almaksızın tasarrufa tam yetkili olduğu ve bu faaliyetinden diğer ortakların da sorumlu bulunduğu şirket türüdür. Her ortağın ayrı bir tasarruf yetkisi yoksa o zaman inan şirketi söz konusu olur. İnan şirketinde ortaklar belli bir alanda ve belli sermaye ile ticarî faaliyet gösterdiklerinden bunun dışındaki mal ve alanlar bakımından birbirlerinden bağımsızdırlar. Ortaklardan herhangi biri diğerlerinden izinsiz mufâvada şirketi tesis edemez. İnan şirketi, sözleşmeye konulan bazı özel şartlarla mufâvada özelliklerinden çoğunu haiz olarak kurulabilir. Meselâ ortakların hisseleri, kâr ve zarara katılım oranları eşit olabileceği gibi birbirlerinin hem vekili hem de kefili olabilirler. Normal şartlarda aralarında sadece şirketin konusu ile sınırlı vekâlet ilişkisi bulunan ortakların eksik edâ ehliyetine sahip olmaları akdin oluşması için yeterli görülmüştür. Vekâlet ilişkisinin mahiyeti gereği her ortak üçüncü şahıslara karşı kendi yaptığı işlerden sorumludur. Şirketin kuruluşunda iştirakçiler arasında ayrıca kefalet ilişkisi bulunması şart koşulmuşsa her birinin kefaletin icabı olan tam edâ ehliyetini taşıması gerekir. Hem vekâlet hem de kefalet esası üzerine kurulan inan şirketinde bir ortağın şirket adına yaptığı her türlü işlemden doğan hak ve sorumluluklara diğerleri de doğrudan ve müteselsilen katılır.

İnan şirketinin kurulabilmesi için ortaklar arasında din birliği bulunması zorunluluğu yoktur. Müslüman bir kimsenin gayri müslimlerle şirket kurmasının kerâhetine dair ictihadlar nassa dayanmaz. Hz. Peygamber'in bazı gayri müslimlerle mudârebe vb. ortaklıklar yapmış olması bu konuda bir sakınca bulunmadığının açık delilidir.

İslâm hukuk doktrininde emvâl şirketinin inan nevinin meşruiyeti tartışmasızdır. Bununla birlikte Şâfiîler, Zâhirîler ve Ca‘ferîler'e göre ebdân ve vücûh şirketlerinin gerek inan gerekse mufâvada tipi meşrû değildir. Hanefîler, Hanbelîler ve Zeydîler, akid şirketlerinden her üçünün de belli şartları taşımaları halinde inan tipinde kurulmasını câiz görürler. Hanefîler, söz konusu üç şirket çeşidinin her iki nevinin cevazını kâra istihkak için gerekli sermaye, emek ve damân unsurlarından birini taşıması şartına dayandırmaktadırlar. Zira kârın dayanağı emvâl şirketinde sermaye ve

damân, ebdân ortaklığında emek ve damân, vücûh şirketinde ise damândır. Bunlardan herhangi birine dayanmayan kâr payı karşılıksız olup şirketi fâsid kılan sebeplerdendir. Şirket kurulurken ortakların kâr paylarının şâyi hisse olarak belirlenmesi akdin sıhhat şartıdır. Ortaklardan birinin bile kâr payını maktû miktar olarak belirlemesi halinde Hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre şirket akdi bâtıl, bir kısmına göre de fâsid olur. Kârın dağıtım esaslarının meçhul bırakılması halinde akid yine fâsiddir.

İnan şirketi muayyen tür ve miktarlarda malın ticaretini yapmak, belirli hizmetleri üretmek veya belli bir iş kolunda faaliyet göstermek üzere kurulabileceği gibi meşrû her alanda çalışmak üzere de tesis edilebilir. Ortaklık vekâlet akdinde olduğu gibi zamanla da sınırlandırılabilir. Belirlenen hedefe ulaşılması veya sürenin

sona ermesi halinde şirket kendiliğinden infisah eder. Fesihten sonra satın alınan mallar satın alma işlemini yapan ortağa aittir.

Emval şirketinin inan tipinde, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre sermaye yapılan malların karıştırılması akdin sıhhati için şart değildir; ancak İmam Şâfiî ve Züfer bunun aksini savunmaktadır. Bu şirketin tabiatı gereği ortaklar, müşterek mal üzerinde umumi vekâlet alan vekilin müvekkili adına yapabileceği işlemleri yapma hakkına sahiptir. Buna göre akid esnasında aksi kararlaştırılmamışsa ortaklardan her biri şirket malında, diğerlerinden izin almadan normal iş hayatının gerektirdiği bazı tasarruflarda bulunabilirse de zarar riski yüksek işlemler yapamaz. Çünkü şirket bir açıdan emanet akdi gibidir; şirket malı üzerinde emanetçinin tazminini gerektiren davranışlarda bulunan ortak sebebiyet verdiği zararı tazmin etmek zorundadır. Sözleşmede aksine bir hüküm yoksa -meselâ ortakların birbirine kefil olması gibi-her bir ortağın şirket aleyhine ikrarı, başka delillerle desteklenmedikçe veya diğer hissedarlarca onaylanmadıkça sadece kendisini bağlar. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Züfer'e göre satılan maldaki kusur ikrarı bütün ortakları bağlar.

Ortaklar bizzat çalışmayacaklarsa kâra ve zarara sermaye hisseleri nisbetinde ortak olurlar; akid esnasında iştirak oranından daha fazla veya az kâr almayı şart koşamazlar. Şirkette bilfiil çalışan ortaklar, zarara yine sermayeleri oranında katılmak zorunda oldukları halde kârdan alacakları

ilâve hisse akidle belirlenen esaslara göredir. Bu durumda, çalışan ortakların emekleri karşılığında alacakları ilâve kâr payında mudârebe hükümleri geçerli olur. İmam Mâlik, Şâfiî ve Züfer ile Ca‘ferîler ve Zâhirîler’e göre kâr da zarar da sermayeye iştirak oranına göredir. İnan şirketinin fâsid olması durumunda hâkim kanaate göre kâr ve zarar sermaye oranında paylaştırılır.

Ebdân ortaklığına cevaz vermeyen Şâfiî, Zâhirî ve Ca‘ferî mezheplerine, Leys b. Sa‘d’e ve bir rivayette Züfer b. Hüzeyl’e göre bu şirketin inan tipi de câiz değildir. Bu tür bir şirketin ortakları kârı akid es-nasında belirlenen oranda, zararı ise yine akidde şart koşulan, şirkete iş kabulü ve taahhüdü nisbetinde paylaşırlar. Ortaklardan birinin taahhüt ettiği işin yapılmasından diğerlerinin sorumlu tutulmaması gerektiği halde istihsanen mufâvada şirketi hükümleri uygulanır ve bütün ortaklar yükümlü olur. Aynı şekilde, aralarında kefalet bağı olmadığı halde ortaklardan her biri sipariş ücretini şirket adına talep etme yetkisine de sahiptir. Dolayısıyla ücreti tahsil ettiğine dair ikrarı da diğer ortaklarca reddedilemez. Vücûh şirketinin inan tipinde, diğer iki ortaklık türünden farklı olarak ortakların kâr ve zarara iştirakleri -damân yükümlülüğünün mahiyeti icabı- satın alacakları maldaki hisseleri nisbetindedir; ortaklardan birinin kâr payı ile zarara katılım oranı hiçbir şekilde farklılık arzedemez.

İnan şirketi hukukî vasıf itibariyle gayri lâzım (câiz) bir akiddir; şirket iki ortaklı ise kural gereği ortaklardan birinin akdi feshi, ölmesi veya edâ ehliyetini kaybetmesi gibi hallerde ortaklık infisah ederken üç ve daha çok ortaklı olması durumunda ilgili ortak açısından münfesih olur. Bu ortaklığın feshi ve tasfiyesiyle ilgili diğer konularda da genellikle âdi şirket hükümleri geçerlidir. Bazı çağdaş hukukçular inan şirketini sınırlı sorumlu ortaklık şeklinde nitelemektedirler (Ansay, s. 178; Poroy v.dğr., s. 11).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿ Arab, “ʿ ann” md.; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393/1973, III, 231-232; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 151-219; Kâsânî, Bedâ ʾiʿ , VI, 56-79; İbn Rüşd,

Bidâyetü'l-müctehid, II, 223-227; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 124-126; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Muhsin Ebû Dakīka), İstanbul 1987, III, 11-18; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 312-324; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 167-199; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 179-202; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 2-14; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 332-357; Mecelle, md. 1329-1403; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 616-694; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, s. 176-179; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 31-58; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, III, 63-93; Reha Poroy v.dğr., Ortaklıklar Hukuku, İstanbul 1972, s. 11; Muhammed b. İbrâhim el-Mûsâ, Şerikâtü'l-eşḫâṣ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Riyad 1401, s. 139-188; Osman Şekerci, İslam Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi, İstanbul 1981, s. 197-219; İsmail Büyükçelebi, İslâm Hukukunda İnân Şirketi ve Nevîleri (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 1-174; İbrâhim Fâdıl ed-Debû, Şeriketü'l-ʿinân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Amman 1403/1983, s. 1-210; Bilmen, Kamus2, VII, 79-98, 118-119; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 792-835; Abdülazîz el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987-88, I, 41-56, 73-170, 325; II, 21-49; Murtaza Köse, İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 103-109; "Şerike", Mv.F, XXVI, 38 vd.

Beşir Gözübenli

İNAN, Abdülkadir

(1889-1976)

Türk dil, folklor, etnografya ve tarih âlimi.

29 Kasım 1889'da Başkırdistan'ın Pirme vilâyetine bağlı Ekaterinburg'un (Sverdlov) Şigay köyünde dünyaya geldi. Asıl adı Fethulkadîr'dir. İlk öğrenimini Âlimcan Barudî'nin Şigay'da açtığı Usûl-i Cedîd Mektebi'nde yaptı. Bir süre Çilebinsk'teki Ahund Hekim Hazret Medresesi'ne devam etti. Ayrıca Rus-Başkırt Mektebi'nde görevli bir öğretmenden Rusça ve matematik dersleri aldı. Rus okullarına gitmesine babasının razı olmaması üzerine Troiski şehrindeki yeni usul eğitim veren Resûliye Medresesi'ne kaydoldu. Bu yıllarda Rus üniversitelerinde okuyabilmek için bir yandan da Rusça'sını ilerletmeye çalıştı. 1914'te yüksek öğretmen okulundan mezun oldu. 1915'te müderris unvan ve diplomasını aldıktan sonra çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. 1917'de Başkırdistan Sovyeti başkanlığına ve Zeki Velidi'nin (Togan) önderliğinde kurulan Başkırdistan hükümetine bağlı Çilebinsk Halk Komitesi üyeliğine getirildi. 18 Haziran 1917'de Başkırt gazetesini çıkarmaya başladı. Aynı yılın 5-9 Aralık günlerinde Moskova'da toplanan Sovyetler Kongresi'ne Başkırdistan delegesi olarak katıldı. Başkırt Maarif Vekâleti İlmî Heyeti'ne başüye tayin edildi. 1919'da Ufa'da Başkırdistan Tarih ve Etnografyasını Öğrenme Derneği'ni kurdu ve başkanlığını yaptı.

Bolşevikler 1920 yılından itibaren Başkırtlar'a baskı uygulamaya başlayınca diğer Başkırt ileri gelenleriyle birlikte Türkistan'a giderek Türkistan Basmacı Hareketi'ne katıldı. Buradan Taşkent'e geçip Kazak-Kırgız ortaokullarında Abdülkadir Cılkıbay (Yılkıbay) adıyla müdürlük ve öğretmenlik yaptı. Zeki Velidi ile birlikte Türkistan Millî Birlik Komitesi adına Rusya'da Türkler'in yaşadığı çeşitli bölgelerde dolaştı. İran, Afganistan, Hindistan, Paris ve Berlin'de çalışmalarını sürdürüp 20 Mayıs 1925'te İstanbul'a gitti. Çalışmaları M. Fuad Köprülü tarafından beğenilince Türkiyat Enstitüsü'ne Türkoloji asistanı olarak tayin edildi. 1933'te Türk Dili Tetkik Cemiyeti ihtisas kâtibi, ertesi yıl cemiyetin kılavuz

kolu üyesi oldu.

1936'da Mustafa Kemal tarafından Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Türk lehçeleri profesörlüğüne getirildi. 3 Mayıs 1944'te Türkçülük ve Türk milliyetçiliği

davası sebebiyle Hasan Âli Yücel tarafından vazifeden alındı. Bir süre sonra okutman olarak görevlendirildi. 1948 yılında fakültedeki işine son verildi. Durum Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne aksedince öğretim görevlisi olarak çalışmaya devam etti. 1955'te emeklilik haklarından mahrum edilerek görevden alındı. Aynı yıllarda Türk Tarih Kurumu'nun aslî üyesi olan ve Türk Dil Kurumu'nda da başuzman olarak çalışan İnan'ın buradaki vazifesine de dilde tasfiyecilik hareketine taraftar olmadığı için son verildi. 1961 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti'nde İlmî Eserleri İnceleme Komisyonu'nda, 1964'te Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nde görev aldı. Enstitünün Türk Kültürü ve Türk Kültürü Araştırmaları dergilerinde makaleleri neşredildi. 1 Ekim 1976'da Ankara'da öldü. Kabri Ankara Karşıyaka Mezarlığı'ndadır.

Yazı hayatına, Orenburg'da çıkan Vakit gazetesinde 1908'de yayımladığı, Ruslar'a para karşılığı toprak satmanın getireceği felâketi hatırlatan makalesiyle başlayan İnan, bu yıllarda Başkırt ve Akyol gazetelerinde halkın sosyal meseleleri ve folkloruyla ilgili yazılar, Şûrâ dergisinde Başkırt hayatına dair hikâye ve şiirler neşretti. Önceleri yalnız Başkırtlar üzerine çalışırken Zeki Velidi'nin tavsiyesiyle başta Altay, Kazak, Kırgız ve Özbekler olmak üzere hemen bütün Türk kavimlerinin folklor, etnografya, destan, millî gelenek ve dinleri üzerinde malzeme derledi.

Abdülkadir İnan, daha Paris ve Berlin'de iken (1923-1924) İstanbul'da çıkmakta olan Yeni Kafkasya dergisine yazılar gönderiyordu. Türkiyat Enstitüsü'nde M. Fuad Köprülü'nün yanında ilmî çalışmalara yöneldi. 1927'de Zeki Velidi ile birlikte Yeni Türkistan dergisini yayımladı. Kasım 1929'da Mehmed Halid (Bayrı), Caferoğlu Ahmet, İsmail Hikmet (Ertaylan), Ahmet Kutsi (Tecer) ve Sadettin Nüzhet (Ergun) gibi arkadaşlarıyla Halk Bilgisi Derneği'nin yayın organı olarak Halk Bilgisi Haberleri'ni çıkarmaya başladı. Türkiyat Mecmuası, Türk Yurdu, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi, Azerbaycan Yurt Bilgisi, Dârülfünun İlâhiyat

Fakültesi Mecmuası gibi çeşitli dergilerde Türkistanlı, Türkmen, İdiloğlu, Fethulkadîr, Abdülkadir Ulu Katayoğlu, A. Başkurt, F. Süleyman, Abdülkadir Cılkıbay, Abdülkadir Süleyman gibi takma adlarla çok sayıda makale yayımladı.

Eserleri. 1. Tarihte ve Bugün Şamanizm (Ankara 1954). Bu eserinde İnan, Şamanizm'i titiz bir çalışma sonucu ayrıntılı biçimde ele almış ve bu dinle ilgili pek çok tabir ve terimin açıklamasını yapmıştır. Ayrıca Şamanizm'in müslüman Türkler'deki uzantılarına temas ederek İslâm'la alâkası olmayan bâtıl inanç, örf, âdet ve geleneklere de açıklık kazandırmıştır. 2. Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme (Ankara 1961). Eserin giriş bölümünde Türkler'in din anlayışı, İslâmiyet'e kadar tanıdıkları dinler, İslâm'ı tanımaları ve kabul etmeleri hakkında bilgi verildikten sonra "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe'ye En Eski Tercemeleri" (s. 9-16) başlığı altında dört Kur'an tercümesi tanıtılmış, "Osmanlı-Oğuz Türkçesi'ne Kur'ân-ı Kerîm'in Tercemeleri" bölümünde (s. 17-21) bu dönemde yapılan pek çok tercümenin Orta Asya'dan gelen tek bir nüshaya dayandığını ileri sürmüştür. Eserin sonuna satırarası Kur'an tercümesine örnek olmak üzere otuz bir sayfalık bir metin eklenmiştir. 3. Hurafeler ve Menşeleri (Ankara 1962). Eserde eski Türkler'de din, Türkler'in İslâm dünyası ile temasları, Câhiliye döneminden kalma bâtıl inanç, örf ve âdetler üzerinde durulmuştur. 4. Makaleler ve İncelemeler. Eserin I. cildi (Ankara 1968, 1987) "Türk Kavimleri", "Destanlar", "Folklor", "İnançlar ve Akideler", "Arkeoloji ve Tarih", "Kelime İzahları"; II. cildi (Ankara 1991) "Dil ve Edebiyat", "Destanlar", "Folklor", "İnanç ve Akideler", "Arkeoloji ve Tarih", "Kelime İzahları" ve "Bibliyografya" adını taşıyan bölümlerden meydana gelmektedir. 5. Manas Destanı (İstanbul 1972, 1992). Kırgızlar'ın geniş hacimli destanının özet çevirisidir. 6. Eski Türk Dini Tarihi (İstanbul 1976). İnan'ın daha önce yayımlanmamış uzun bir makalesiyle bazı dinî makaleleri ve çevirilerini ihtiva eder.

İnan'ın diğer eserleri de şunlardır: Birinci İlmî Seyahata Dair Rapor (İstanbul 1930); Türk Edebiyatı (İstanbul 1934); Türkoloji Ders Hülâsaları (İstanbul 1936); Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları (İstanbul 1936); Türkoloji Ansiklopedisi Üzerine Bir Kalem Deneyi (M. Şakir Ülkütaşır ile birlikte, İstanbul 1938). Müellifin bunlardan başka Moğolların İçtimaî Teşkilâtı -Moğol Göçebe Feodalizmi ile (B. Y. Vladimirtsov'dan, Ankara

1944) Türkistan Sanatkârları Risalesi (A. Nikolaeviç Samoyloviç'ten, İstanbul 1929) adlı çevirileri vardır. Türkmen Tarihi (Vasilij V. Barthold'dan) isimli tercümesiyle Çağatay Edebiyatı, Millî Şuurun Kudreti ve Hâtıralar adlı eserleri ise henüz yayımlanmamıştır.

Abdülkadir İnan'ın çeşitli konularda 350'ye yakın makalesi neşredilmiştir. Kitap ve makalelerinin bir listesi Hikmet Tanyu tarafından Makaleler ve İncelemeler'in baş tarafına eklenmiştir (s. I, XIX-XXXVII). Hikmet Tanyu, bu listeyi biraz daha genişletip eksiklerini tamamlayarak tekrar yayımlamıştır (VD, sy. 11 [1976], s. 353-362; TKA, XVI/1-2 [1977-1978], s. 45-88). İnan'ın Eski Türk Dini Tarihi'ni neşre hazırlayan Tanyu, onun dinler tarihi ve dinî folklorla ilgili eser ve makalelerinin bir listesini de burada vermiştir. Bu listelerde yer almayan daha başka makaleleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1942, s. 377, 448, 472, 485; a.mlf., Hâtıralar, İstanbul 1969, tür.yer.; Ruşen Eşref Ünaydın, Hâtıralar, Ankara 1943, s. 51; Ahmet Hikmet Müftüoğlu, "Yaşayan Türkçüler 6: Abdülkadir İnan", Kızıl Elma, sy. 8 (1947), s. 11; Saadet Çağatay, "Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm", DTCFD, XV/1-3 (1957), s. 325-326; a.mlf., "Abdülkadir İnan", CAJ, V/2 (1959), s. 151-162; a.mlf., "Abdülkadir İnan (29.XI.1889-1.X.1976)", TK, sy. 171 (1977), s. 19-24; "Abdülkadir İnan", TFA, sy. 103 (1958), s. 1639-1640; Hikmet Tanyu, "Abdülkadir İnan", TY, VI/12 (1967), s. 8-10; a.mlf., "87. Doğum Yıldönümünde Prof. Abdülkadir İnan", Töre, sy. 43, Ankara 1974, s. 26-32; a.mlf., "Türk Bilgini Profesör Abdülkadir İnan'ın Hayatı", VD, sy. 11 (1976), s. 343-352; a.mlf., "Prof. Abdülkadir İnan'ın Bütün Eserleri", a.e., sy. 11 (1976), s. 353-362; a.mlf., "Prof. Abdülkadir İnan (1889-1976)", TK, sy. 169 (1976), s. 10-13; Bahaeddin Ögel, "Profesör Abdülkadir İnan, Türk Kültürü Tetkiklerinin Büyük Öncüsü", a.e., sy. 71 (1968), s. 37-41; Fevziye Abdullah Tansel, "Abdülkadir İnan", KAM, VI/1 (1977), s. 24-41; Saide Binark, "Prof. Abdülkadir İnan'ın Hayatı, Hatıraları ve Eserleri I",

TKA, XVI/1-2 (1978), s. 7-44; "İnan, Abdülkadir", TA, XX, 120-121; Naile Binark, "İnan, Abdülkadir", TDEA, IV, 384-386.

Mustafa Erkan

İNAN, Mehmet Akif

(1940-2000)

Şair, yazar, eğitimci.

Urfa'da doğdu. Babası, Mirzaali aşiretinden gümrük memuru Hacı Müslim İnan'dır. Öğrenimine doğduğu şehirde başladı. Liseyi, son sınıfta iken nakledildiği Maraş'ta tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi. Hilâl dergisi ve yayınlarında müessese müdürlüğü (1961-1964), Türk Ocakları'nda önce müze ve kütüphane, ardından merkez müdürlüğü (1964-1969) görevlerinde bulunduğu için üniversite öğrenimi uzun sürdü. 1969-1972 yılları arasında Türk Taşıt İşverenleri Sendikası'nda eğitim uzmanlığı yaptı. Fakülteyi bitirdikten sonra (1972) Uşak İmam-Hatip Lisesi, Gazi Eğitim Enstitüsü ve Ankara Fen Lisesi'nde edebiyat öğretmeni olarak çalıştı. 1992'de kurulan Eğitimciler Birliği Sendikası'nın genel başkanlığını yürüttü. 6 Ocak 2000'de Urfa'da vefat etti.

Şiir yazmaya Urfa'da bulunduğu yıllarda başlayan İnan, doğup büyüdüğü çevrenin kültürel dokusundan gelen etkilerle önce klasik tarzda aruz vezniyle ya da halk şiiri tarzında hece vezniyle eserler ortaya koymuş, ilk yazı ve şiirlerini 1957'den sonra mahallî gazetelerde yayımlamıştır. Maraş Lisesi'nde Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt ve Alaeddin Özdenören gibi isimlerden oluşan, Türk edebiyatının en yeni akımlarına açık bir arkadaş grubu içine girmesi onun sanatındaki dönüşümün başlangıcı olmuş, Nuri Pakdil, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç gibi edebiyatçıların etkisiyle yaşadığı gelişim süreci 1969'a kadar devam etmiştir. Bu dönemdeki yazılarının bir kısmı Türk Ruhu, Toprak, Orkun, Oku, Türk Yurdu, Defne, Yaprak, Çağdaş, Filiz, Yeni İstiklâl, Fedai ve Hilâl gibi dergi ve gazetelerde yayımlanmıştır.

İnan'ın asıl kimliği, 1969'da kurucuları arasında yer aldığı Edebiyat dergisindeki çalışmalarıyla ortaya çıkar. Bu dönemde, divan şiirinin modern şiire kaynak olabileceği fikri etrafında geliştirdiği görüşlerini yazılarıyla

dile getirir. Attila İlhan, Turgut Uyar ve Behçet Necatigil gibi isimlerin de ilgi gösterdiği bu gelişme divan şiirinden yararlanma hareketi olarak bilinmektedir. Modern Türk şiirine yeni açılımlar kazandırılabilmesi için öncelikle eski edebiyatımızın dayandığı medeniyet dünyasıyla yeniden bağlar kurulması gerektiğini savunan İnan, bu yönü eksik olanların eserlerinde o dünyadan yararlanmanın yüzeysel ve yapay kaldığını ileri sürmüş, kendisi de savunduğu doğrultuda ürün vermeye çalışmıştır. Hece vezniyle yazılmış, şekil olarak beyit görünümü taşıyan şiirlerinde divan ve halk şiirinin hayal ve düşünce dünyası ile âhenginden bazı ses öğelerine rastlanırsa da bu unsurlar aynen alınmamış, o şiir dünyası yeni özlerde ve yeni bir âhenkle sürdürülmek istenmiştir. Toplumcu şiir akımlarının moda olduğu bir dönemde İnan ferdî duygu atılımlarından yola çıkan, aşk ile ülkünün, iç içe geçtiği bir iç âlem şiiri yazmıştır. Zaman zaman günlük sıkıntıların da yansıdığı bu şiirde aşk temasının, klasik şairlerde olduğu gibi maddî ve ilâhî anlam boyutlarını beraberce taşıyarak tasavvufî yoruma açık bir ifade kazandığı görülür.

1969'dan sonra Edebiyat'tan başka yine kurucularından olduğu Mavera (1976) dergisiyle 1977'den itibaren Yeni Devir, Millî Gazete ve hayatının son döneminde Yeni Mesaj gibi gazetelerde günlük fikir ve sanat yazıları yazan İnan, Mehmet Reha, Akif Reha, Müslimoğlu ve Mithat Mirzali gibi takma isimler de kullanmıştır. Şair 1969 öncesi şiirlerini kitaplarına almamıştır.

Başlıca eserleri şunlardır: Şiir. Hicret (Ankara 1974); Tenha Sözler (İstanbul 1991). Deneme. Edebiyat ve Medeniyet Üzerine (Ankara 1972); Din ve Uygarlık (İstanbul 1985). Yazarın eğitim enstitüleri için Yeni Türk Edebiyatı (Ankara 1977) adlı ders kitabıyla basılmamış İslâm'ın Edebiyatı ve Yusuf ile Züleyha mesnevisi bulunmaktadır. Yedi İklim dergisi ölümünden sonra bir özel sayı yayımlamıştır (sy. 120, Mart 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, IV, 638-639; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 168; Selami Çalışkan, “Akif İnan’la Şiir Üzerine Bir Söyleşi”, Yeni Devir, İstanbul 25 Kasım 1981, s. 6; İsmail Tezer - Adil Ünver, “Akif İnan’la Şiir ve Edebiyat Üzerine”, İslâm, sy. 107, Ankara 1992, s. 57-59; Âlim Kahraman, “Akif İnan: İçinde Fevvâreler Yükselen Adam”, Yedi İklim, XI/98, İstanbul 1998, s. 38-39; Abdurrahman Karakaş, “Urfa Yüzyıllar Boyu Sanatın Üssü Olmuştur”, Şanlıurfa Memleket Dergisi, sy. 24, Şanlıurfa 1999, s. 3-6; Yedi İklim, sy. 120, İstanbul 2000; TDEA, IV, 386.

Âlim Kahraman

İNANÇ

(bk. İNAK).

İNANÇ BEY

(ö. 737/1336)

Denizli yöresine hâkim olan İnançoğulları Beyliği’nin kurucusu

(bk. İNANÇOĞULLARI).

İNANÇALP, Muallim Cevdet

(bk. MUALLİM CEVDET).

İNANÇOĞULLARI

Yaklaşık 1261-1368 yılları arasında önce Isparta-Alâiye, Elmalı, daha sonra sadece Denizli çevresinde hüküm süren bir Türkmen beyliği.

Lâdik veya Denizli beyliği olarak da anılan İnançoğulları Beyliği'nin bilinen ilk şahsiyeti, XII. yüzyıl sonları ile XIII. yüzyıl başlarında Güneybatı Anadolu ucu meliki I. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından fethedilen ve Esedüddin Ayaz ve Mübârizüddin Ertokuş adlı kumandanlar idaresinde bulunan Denizli-Antalya yöresindeki Türkmen gruplarının başı Mehmed Bey'dir. İnançoğulları adıyla anılacak beyliğin temelleri 1261'e doğru onun tarafından atılmıştır. Mehmed Bey ile kardeşi İlyas, damadı Ali Bey, emîrleri Sevinç ve Salur, Selçuklu Sultanı IV. Kılıcarslan'ın İlhanlılar'a dayanan saltanatını tanımadılar. Ancak Selçuklu-İlhanlı askerlerinin hareketi üzerine Hülâgû'ya başvurarak bağlılık bildirdiler. Bu istekleri önce kabul edilmişse de 1262'de Anadolu Selçuklu ve İlhanlı ordusu Mehmed Bey'in üzerine yürümüş, damadı Ali Bey'in ihanetiyle Mehmed Bey yenilmiş ve Uluborlu'da öldürülmüş,

onun yerine Türkmenler'in başına Ali Bey geçmiştir. Eflâkî bu meşhur Türkmen beyini gazi ve bahadır olarak tavsif eder ve ak börk giyilmesini onun âdet haline getirdiğini söyler (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 485). Gerçekten Türkmenler o zamana kadar kızıl börk giymekteydi (Sümer, I [1969], s. 49). Ali Bey'in de kayınpederi gibi Avşar boyundan bir Türkmen olduğu tahmin edilebilir. 1262'den 1277'ye kadar Selçuklular'a bağlı kalan Ali Bey, İlhanlı ve Selçuklu gücüne karşı dikkatli bir siyaset güttü. Fakat 1276'da Hatîroğlu, 1277'de Karamanlı isyanları ve Cimri olayından, ayrıca I. Baybars'ın Anadolu'ya gelişinden doğan iktidar boşluğundan istifadeyle bağımsızlık sevdasına kapıldı. Ancak 1277'de yakalanarak Karahisarısâhib'e (Afyonkarahisar) sürüldü ve orada üzüntüden öldü.

Ali Bey'in yerine tayin edilen Türkmen beyinin adı belli değildir. Fakat bu sırada Yukarı Menderes havzasında Germiyanlılar'ın etkili olmaya başladığı, Menteşe Bey'in de bu yöreden batıya gittiği bilinmektedir. Bunun yanında yörede Tuğrul Bey adlı bir beyden de söz edilmektedir. Tuğrul Bey,

1290 yıllarında diğer Türkmenler'le birlikte İlhanlı idaresine karşı yeniden büyük bir harekete girişmişti.

Bu arada, Ali Bey'in oğlu olup hânedana adını veren Şücâüddin İnanç Mehmed Bey'in bu harekete karşı olduğu tahmin edilebilir. Nitekim isyanın Geyhatu Han tarafından bastırılmasından sonra isyana katılmayan İnanç Bey, İç Batı Anadolu'nun en önemli merkezi Denizli'ye tayin edildi (1292). İnanç Bey 1336'ya kadar idarede kalarak İnançoğulları Beyliği'nin gerçek anlamda kurucusu oldu. Ancak bu sırada İnançoğulları'nın arazisi bir hayli küçülmüş bulunuyordu ve 1310'da Germiyanoğulları hâkimiyetlerini antik Lykus (Çürüksu) vadisine kadar yaymışlardı. İnanç Bey kuzeyindeki Germiyanoğulları dışında Hamîdoğulları, Menteşeoğulları ve Aydınoğulları ile de çok yakın ilişkiler kurdu.

XIV. yüzyıl başlarında İnançoğulları Beyliği, küçük arazisiyle Batı Anadolu Türkmen beylikleri arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Hatta bir bakıma onların, özellikle de Menteşeoğulları ve Aydınoğulları'nın en önemli insan gücü ve malzeme üssü durumundaydı. Bundan dolayı zaman zaman Aydınoğulları ve Menteşeoğulları'nın Denizli'ye de hâkim olduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Ancak muhtemelen bu bir hâkimiyet meselesinden değil çok yakın iktisadî ve siyasî iş birliğinden kaynaklanmıştır. İnanç Bey siyasî varlığını İlhanlı idaresiyle yakın münasebete bağlamıştı. Bu sebeple Timurtaş'ın 1326'daki hareketinde vergiyi kabul etmiş, İlhanlı Devleti'nin sona ermesine kadar "Toğuzlu" (Tonuzlu / Denizli) vergisi İlhanlı kayıtlarında yer almıştır. Timurtaş ve İlhanlı etkisinin kaybolmasından sonra beylik Germiyanlılar'ın baskısına mâruz kaldı.

733 yılı Ramazanında (16 Mayıs - 14 Haziran 1333) Denizli'ye gelen ve İnanç Bey ile görüşerek ondan yakın ilgi gören İbn Battûta şehri ve İnançoğulları ailesini ayrıntılı biçimde anlatır (Seyahatnâme, I, 317-320). Denizli'nin canlı ve etkili sosyal ve ekonomik hayatını aktaran İbn Battûta ahîler hakkında da bilgi vermektedir. 1336 yılında Mehmed Bey ölünce yerine oğlu Murad Arslan Bey geçti. Murad Arslan Bey ilmî çalışmaları teşvik ederek Türkçe kitap yazılmasını destekledi. 1362'den önce vefat eden Murad Arslan Bey'den sonra yerine geçen oğlu İshak Bey de ilmî çalışmalara önem verdi, bu arada bir medrese yaptırdı. Onun adını taşıyan

medrese XVI. yüzyılda da varlığını sürdürüyordu. İnançoğulları muhtemelen 1368'de Germiyanoğulları'nın hâkimiyetini tanımıştır. Ancak İshak Bey, 1391'de Yıldırım Bayezid Denizli'ye geldiği sırada sağ olup bazı emlâkini ona satmıştı. Yıldırım Bayezid daha sonra bu emlâki Germiyanoğulları'na verdi.

İnançoğulları Beyliği, Güneybatı Anadolu'nun XIII. yüzyıl ortalarındaki en önemli gücüydü. Fakat erken tarihlerde baş kaldırması ezilmesine yol açmıştır. Kayı boyunun hâkim unsur olduğu sanılan ve insan varlığı Menteşeoğulları ile Aydın Beyliği'nin esasını oluşturan bu beyliğin büyük Türkmen kitlesi üzerindeki hâkimiyeti tam olarak bilinemeyen bazı sebeplerle Hamîdoğulları'na geçmiş, Ali Bey'den itibaren nüfuzları daralarak yalnız Denizli çevresindeki nisbeten küçük bir sahada hâkim olmuştur. Ancak bu saha yine de önemli bir yerdir. Nitekim İnançoğulları Hamîd, Germiyan, Aydın ve Menteşe beylikleriyle ilişkilerini uzun süre başarı ile sürdürmüşlerdir. İnançoğulları zamanında Denizli şehri önemli bir iktisadî merkez olarak ortaya çıkmıştır. Lâdik şehrinin yerli Rumlar'ının kısmen tesirine rağmen burası tam bir Türk şehri olmuş, 20.000 kadar nüfusu ile yörenin en kalabalık merkezi haline gelmiştir.

Beyliğin dikkate değer bir faaliyeti de Türkçe'yi bir ilim dili yapmaktaki katkısıdır. Zira İnançoğulları beyleri Türkçe eser yazılmasını teşvik etmiştir. Adlarına yazılan Türkçe tefsirler dönemin en önemli örneklerini oluşturur. Bunun bir sonucu da eğitim hayatında görülür. Ancak Denizli'de oldukça sık olan zelzeleler onlardan kalan yapıları yok etmiştir. XIII. yüzyıl ortalarında bazı siyasî hadiselere karışan İnançoğulları'nın bu dönemde sessiz kalan kuzeybatı ucu, XIV. yüzyılın ikinci yarısında yöredeki Türkmenler'in liderliğini üstlenerek Osmanlı Devleti'nin teşkilinde rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmîrü'l-ʿAlâʾiyye, s. 729; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 71; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 485-486; İbn Battûta, Seyahatnâme, I,

317-320; Düvel-i İslâmiyye, s. 295; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitabeler II, İstanbul 1347/1929, tür.yer.; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 38-39; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 64-65; Tuncer Baykara, Denizli Tarihi (İkinci Kısım: 1070-1429), İstanbul 1969; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 514-518; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, tür.yer.; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 311-312; Ahmed Tevhid, "Denizli (Lâdik) Emâreti", TOEM, sy. 13 (1328), s. 809-813; Ali, "İnançoğulları", TTEM, sy. 10/87 (1341), s. 255-264; Köprülüzâde M. Fuad, "Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar", TM, II (1926), s. 1-32; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 48-49.

Tuncer Baykara

İNAT

(العناد)

Sözlükte “uzaklaşmak, topluluktan ayrı durmak, yoldan çıkmak, haktan sapmak” gibi anlamlara gelen inâd ve aynı kökten muânede, birer ahlâk kavramı olarak

genellikle “kişinin bir görüş, inanç ve davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmesi, aykırı davranmakta direnmesi” şeklinde açıklanmaktadır. Kaynaklarda kavramın bu anlamına, Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in İslâm’ın hak din olduğunu vicdanen kabul ettiği halde “Yeğeninin peşine takıldı” şeklinde kınanacağı korkusuyla ölünceye kadar inkârcılıkta direnmesi örnek gösterilir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿand” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿand” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette anîd (inatçı) geçmekte olup tefsirlerde bu kelime, “gerçeği kabul edip ona teslim olmamakta direnen isyankâr kişi” diye açıklanmaktadır (Kurtubî, IX, 57; Şevkânî, II, 574). Bu âyetlerin birinde, ısrarla iyiliği engelleyen ve Allah’tan başka tanrı edinen inkârcı kişi bu sıfatla anılmakta (Kāf 50/24-26), iki âyette de kelime, “cebbâr” nitelemesiyle birlikte önder ve yönetici konumundaki kimseler için kullanılmaktadır (Hûd 11/59; İbrâhîm 14/15). Hz. Peygamber’in, “Yâ rabbi, beni zorba ve inatçı olmaktan koru!” (İbn Mâce, “Etʿime”, 6; Ebû Dâvûd, “Etʿime”, 17) şeklindeki duasında da zorbalıkla inatçılık arasındaki ilişkiye ve bu huyların ahlâkî tehlikesine dikkat çekilmiştir. Müddessir sûresinde (74/16), Allah’ın kendisine birçok nimet vermesine rağmen yine de O’nun âyetlerini tanımamakta direnen inkârcı kişi de anîd sıfatıyla nitelenmekte ve kınanmaktadır. Âyetlerden anlaşıldığına göre Kur’ân-ı Kerîm’de inat kavramı inkâr ve şirk kavramlarına, özellikle “İslâmî değerlere karşı küstahça direnmek, akıl ve vicdandan ziyade bencil ve ilkel duyguların etkisiyle hareket etmek” anlamını ifade eden “cehl” (bk. CÂHİLİYE) terimine yakın bir mâna taşımaktadır. Nitekim Buhârî de el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te müşrikler ve mürtedler, müslümanlara kin besleyen yahudiler, İslâm’ın kesin hükümlerini tanımamakta ısrar edenler, meşrû otoriteye baş

kaldıran Hâricîler gibi zümrelere dair hadisleri topladığı seksen sekizinci kitaba “Mürtedler ve inatçıların tövbeye davet edilmesi ve bunlarla savaşılması ...” şeklinde başlık koymuştur. Bu âyet ve hadisler gerçeğe saygılı olmanın, doğru fikirleri kabul etmenin, haklı önerilere değer verip yanlış fikir ve davranışları terketmenin İslâmî terbiye ve ahlâkın gereklerinden olduğunu göstermektedir.

Felsefe ve kelâm literatüründe, her şeyin vehim ve hayalden ibaret olduğunu savunarak eşyanın gerçekliğini inkâr eden sofistlere “indiyye” (rölativist), bunlardan kendi görüşünde direnip başkalarına hiçbir hak tanımayan gruba da “inâdiyye” (dogmatik) denilmiştir (Tehânevî, II, 956).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿand” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 956; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿand” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿand” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿand” md.; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 6; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 17; Kurtubî, el-Câmiʿ, IX, 57; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 574.

Mustafa Çağrıcı

el-İNÂYE

(العناية)

Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) tarafından Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye adlı eserine yazılan şerh

(bk. el-HİDÂYE).

İNÂYET

(العناية)

Allah’ın kâinat hakkındaki küllî bilgisi ve takdiri anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “isteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme” gibi mânalara gelen inâyet kelimesi Kur’an’da geçmemekle birlikte sözlük anlamıyla hadislerde yer almıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿany” md.). İslâmî kaynaklarda inâyetin genellikle Allah’a izâfe edilerek inâyetullah şeklinde yaygın bir kullanımı bulunmakta olup bununla Allah’ın yardımı, lutfu, koruyup gözetmesi kastedilir; bu mânasıyla inâyet esasen müheymin, rezzâk, hâfız ve mukīt gibi ilâhî isimlerde mündemiçtir.

İslâm felsefesinde bir terim olan inâyet, muhtemelen Eflâtun ve Aristo’nun gayeci âlem anlayışlarının ve Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle bu felsefeye intikal etmiştir. Genellikle sudûr doktrinini savunan İslâm filozoflarına göre inâyet, Allah’ın küllî bilgisi ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Allah mutlak iyi olduğu için bilgi ve takdiri de en iyi ve mükemmel bir nizam olarak dışa vurmakta ve bu suretle varlık gerçekleşmektedir. Nitekim İbn Sînâ inâyeti, “Tanrı bilgisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel bir nizama göre meydana gelmesine rızâ göstermesidir” diye tarif eder (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 415). Aynı filozof, bir başka eserinde de Tanrı’nın yaratıcı bilgisinin dışında ayrıca bir talep ve kastı olmaksızın varlığın en güzel bir nizama göre bilinene uygun olarak meydana geldiğini söyler (el-İşârât, III, 298-299). Bu ifade, kâinatın bir taşma ve sudûr tarzında meydana gelmesi için Allah’ın ezelî bilgisinin yeter sebep olduğunu belirtmektedir. Filozof sudûrun bir inâyet olduğu görüşünü şöyle temellendirir: “Küllî nizam, planlanmış gerekli zamanla birlikte ezelî bilgide bulunur ve bu nizam O’nun mâkul feyezânı olarak tertip ve tafsilâtıyla O’ndan feyezân eder. İşte bu inâyettir” (a.g.e., III, 131, 132). Şu halde İbn Sînâ inâyeti şu şekilde anlamaktadır: Zorunlu varlık olan Tanrı’nın kendisini bilmesinin bir neticesi olan bu âlem zorunlu olarak O’ndan meydana gelir. Bu süreçte Tanrı’nın hususi bir kastı ve talebi bulunmamakla birlikte varlığın bu şekilde olması O’nun ilminin bir

sonucudur ve O’nun rızâsına uygundur. Bizâtihî hayır olan Tanrı âlemdeki iyilik nizamının kaynağıdır; O, son derece yetkin ve güzel olduğu ve hiçbir şeye muhtaç bulunmadığı için âlem olabilecek en iyi, en ideal bir nizam olarak yine en mükemmel bir şekilde O’ndan feyezân eder. Her ne kadar âlemin yaratılmasında Tanrı’nın bir kastı yoksa da âlemde asla bir abes (saçmalık) yahut bir tesadüf yoktur. O’nun bu bilgisinin gereği olarak âlemin belirlenmiş plana göre O’ndan feyezân etmesi ve bir hayır düzenine göre işleyişi Tanrı’nın inâyetidir. Filozofun bu inâyet anlayışının onun kazâ ve kader görüşünün bir ifadesi olduğu söylenebilir; kazâ ve kaderle ilgili cümlelerini inâyetle ilgili cümlelerin takip etmesi de bu hususu doğrulamaktadır (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, s. 414).

Fârâbî’nin görüşleri de halefi İbn Sînâ felsefesinden pek farklı değildir. Nitekim onun, “Şanı yüce Tanrı bütün âlemin yöneticisidir, bir hardal tanesi bile O’ndan uzak kalamaz. O’nun inâyeti en küçükten en büyüğe kadar bütün âleme yayılmıştır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun biçimde yerleştirilmiştir” (el-Cem˓, s. 103) şeklindeki ifadesi, inâyetle Allah’ın bilgisi arasındaki sebepsonuç ilişkisini ortaya koymaktadır.

İnâyet kavramına sisteminde en fazla ağırlık veren düşünür İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri inâyet, diğeri ihtirâ‘dır. Filozofun, Kur’an’ın üzerine dikkat çektiği ve şeriata en uygun yol olarak tavsif ettiği bu iki delilden inâyet iki esasa dayanır. Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygun bulunması,

ikincisi de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fâil tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer misal teşkil ederler. İbn Rüşd’e göre bir varlığın var oluşundaki hikmeti, yani onun yaratılmasını gerektiren sebeple yaratılışından kastedilen gayeyi araştıran kimse inâyet deliline daha iyi bir şekilde vâkıf olur (el-Keşf, s. 150-151).

Kelâmcılara göre inâyet, Allah'ın âlem üzerinde müessir olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamının yanı sıra kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Kelâmcılar, filozoflar tarafından ortaya konan inâyet anlayışına ilâhî iradeyi devre dışı bıraktığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır (bk. TEVFİK). Sûfîler de inâyeti Allah'ın âleme ve kullarına lutuf ve rahmeti olarak anlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿany" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿany" md.; el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1968, s. 103; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Resâʾil (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, s. 333; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 414-415; a.mlf., el-İşârât, III, 131, 132, 298-299; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1985, s. 320; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 339; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1964, s. 150-151.

Kasım Turhan

İNÂYET, Hamîd

(حميد عنايت)

(1932-1982)

İranlı siyaset bilimci.

30 Ağustos 1932'de Tahran'da doğdu. Lise ve üniversite öğrenimi sırasında İngilizce, Fransızca ve Arapça öğrendi. 1954'te Tahran Üniversitesi'nin Hukuk ve Siyasal Bilimler fakültelerinden mezun oldu. Tahran'daki Japon elçiliğinde tercüman olarak çalışmaya başladı. Bu görevde kaldığı birkaç yıl boyunca çeşitli konularda çeviriler yapma ve Tahran'ın fikrî çevreleriyle temas kurma imkânı buldu. 1956'da İngiltere'ye gitti. O sırada Başbakan Muhammed Musaddık'ın İran petrollerinin millîleştirilmesi hareketinden çok etkilenen İnâyet çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırdı ve iki yıl sonra London School of Economics'te İngiliz kamuoyu ve İran petrol krizi konusunda bir yüksek lisans tezi hazırladı. 1962'de aynı yerde The Impact of the West on Arab Nationalism (1952-1958) adlı doktora tezini tamamladı. Ardından iki yıl boyunca BBC World Service'te Farsça yayınlar bölümünde çalıştı. 1965-1966 yıllarında Sudan Hartum Üniversitesi'nde İslâm siyaset düşüncesi dersini okuttu. Daha sonra ülkesine dönüp Tahran Üniversitesi'nde siyaset bilimi doçenti oldu, ardından profesörlüğe yükseltildi. Verdiği derslerle kısa sürede üne kavuştu. 1973'te Oxford Üniversitesi St. Antony's College'a misafir profesör olarak gitti ve Oriental Institute'de modern Fars edebiyatının içtimaî ve siyasî muhtevası konusunda dersler verdi.

Tahran'daki üniversite hocalığından itibaren oldukça verimli bir döneme giren İnâyet, klasik ve çağdaş Avrupa düşünürlerinin fikirleri üzerine çeşitli konferanslar verdi. Bu arada kardeşi Mahmûd İnâyet'in çıkardığı Negîn dergisine yazılar yazdı. 1974'te, Tahran Üniversitesi İslâm felsefesi profesörü Âyetullah Murtazâ Mutahharî'nin evinde düzenli olarak toplanan bir tartışma grubunun çalışmalarına katıldı. Batı'nın entelektüel geleneğinin ülkesinde tanınmasını sağlamak amacıyla tercümeler yaptı. 1976'da modern

Farsça'ya katkılarından ötürü Forough Edebiyat Ödülü'ne lâyık görüldü. Hocalığı esnasında, o zamana kadar akademik çevrelerin pek alışık olmadığı, modern Ortadoğu'nun tarihi ve modern İslâmî akımların içtimaî ve fikrî etkileri konularında ihdas ettiği dersler büyük ilgi gördü. 1980'de Oxford Üniversitesi St. Antony's College'da Albert Habib Hourani'den boşalan modern Ortadoğu tarihi hocalığına getirildi ve aynı okulun dâimî öğretim üyeliğine seçildi. 25 Temmuz 1982'de Londra'da öldü.

İnâyet'in bir siyaset bilimci olarak üzerinde önemle durduğu konu çağdaş İslâm siyaset düşüncesindeki akımlar ve ekoller olmuştur. Bu hususta yazdığı Seyrî der Endîşe-i Siyâsî-yi ʿArab adlı eserinde Arap millî şuurunun oluşum sürecini ele almış ve bu gelişmeleri üç temel âmile bağlamıştır. Bunlardan ilki Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve sistemin bunalıma girmesi, ardından Arap aydınlarının hilâfet kurumu hakkında kuşkular ortaya koymaları ve giderek bu kurumun Türkler'in elinde bulunuşuna yer yer karşı çıkmalarıdır. Arap aydınlarının bu tavrına, Araplar'ın geri kalmasının esas sorumlusu olarak Osmanlı idaresini göstermeleri ve hatta Osmanlılar'ın Araplar'ı sömürdüğü şeklindeki kanaatleri de eşlik etmiştir. Batı'nın Ortadoğu'daki işgal ve sömürüsü ile İsrail Devleti'nin kuruluşu ve siyonizmin gerçek bir tehdit olarak algılanması, Arap aydınlarında millî şuurun gelişmesine yol açan diğer iki âmil olup bunlar zaman içinde Arap birliği fikrinin temellerini hazırlamıştır.

En son ve en önemli eseri olan Modern Islamic Political Thought'ta esas itibariyle Sünnî ve Şiî siyaset düşüncesi geleneğinin tahlili, mukayesesi ve modern arayışlar bakımından rolü üzerinde duran İnâyet'e göre Sünnî siyaset düşüncesi geleneği realist, Şiî siyaset düşüncesi geleneği idealisttir. Sünnî düşünürler -meselâ Gazzâlî ve Mâverdî- çağın siyasî gelişmelerini gerçekçi bir tarzda değerlendirip hükümdar-halife ikiliğini kabul etmişlerdir. Şiî geleneği ise Hz. Peygamber'den sonra müslümanları yöneten siyasî otoriteyi başından beri gayri meşrû sayıp sürekli muhalefette kalmış, mevcut siyasî otoriteyle -meselâ Safevî iktidarı- uzlaşır gibi göründüğü zamanlarda bile ideal Şiî görüşün gelecekte gerçekleşeceği ümidini daima muhafaza etmiştir. Geleneksel Şiî idealizminin idealle realite arasında doğurduğu boşluk modern yönelişleri bu noktada yeni arayışlara itmiştir. Anayasal düzen fikri bu arayışların en önemli sonucudur. Geleneksel "takıyye" ilkesinin, pasif tutumların mazereti olmaktan çıkarılıp

samimiyet ilkesiyle çelişmeyecek tarzda sınırlandırılmaya çalışılması da modern zamanlardaki bir yöneliştir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesine karşı geleneksel matemci ve mitolojik yaklaşımın aşılması ve onun ayaklanmasının bir İslâm devleti kurma çabasının siyasî bir sembolü olarak tanımlanması da modern eğilimlerin tipik bir sonucudur. Yine bu eserinde, İslâm

modernizminin Şiî-Sünnî yakınlaşmasına vesile olduğunu tesbit ederek bu iki kesim arasında barış imkânını araştıran İnâyet'e göre Sünnîler idealizme, Şiîler de realizme yöneldikçe yakınlaşma imkânları artacaktır. Sünnî ve Şiî çevrelerindeki çağdaş eğilimler, farklı geçmişler fikrini yavaş yavaş ortak gelecekler ümidine dönüştüren entelektüel bir uyuma yol açmaktadır.

Çağdaş müslüman ülkelerde milliyetçilik ve sosyalizm taraftarı fikirlerin yeşerdiği ortamı da değerlendiren İnâyet, milliyetçiliğin esas itibariyle İslâmiyet'le çeliştiğini belirterek bu ideolojinin müslüman toplumlarda Osmanlı Devleti'nin çöküşüyle başladığını vurgular. Sosyalizmin eşitlikçi ve antiemperyalist iddialarının bazı müslüman lider, düşünür ve gençlere uzun bir süre ilginç gelmesinin anlaşılabilir olduğunu ima eden İnâyet, bu ideolojinin içinde doğduğu Batı dünyasına has şartların İslâm dünyasına uymadığını ve sosyalizmin müslüman kitleleri harekete geçirecek bir terminolojiye sahip bulunmadığını belirtmektedir.

İnâyet, İslâm ve demokrasi hakkındaki değerlendirmesinde her din gibi İslâmiyet'in de değişmez ve sorgulanamaz bir inanç sistemine dayandığını, demokrasinin dinin temel ilke ve başlıca kutsallarını da tartışma konusu yapabilme hürriyeti olarak tanımlanması durumunda İslâm'a bir meydan okuma olarak algılanacağını ileri sürmektedir. Ancak demokrasi kavramıyla diktatörlük karşıtı bir yönetim biçimi kastediliyorsa İslâm demokrasiyle uyuşmaktadır. Zira İslâm'da bir kişinin yahut bir grup insanın keyfî ve indî yönetimine yer yoktur. Bu çerçevede İnâyet, İslâmî yönetim şeklinin bir teokrasi değil bir nomokrasi (hukuk rejimi) olduğunu ileri süren fikirlere dikkat çekmekte, fakat İslâm'da hukukun kutsal vahiyle olan ilişkisinin bu ayırımın değerini tartışılır kıldığını vurgulamaktadır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Bünyâd-ı Felsefeyi Siyâsî der Ġarb ([ez Herâklit

tâ Hâbs], Tahran 1349 hş./1970, 1351 hş./1972); İslâm ü Sosyalizm der Mıṣr ve Sehl Güftâr-ı Dîger (Tahran 1350 hş./1971); Cihân ez Hûd Bîgâne Mecmûʿa-yı Maḳālât (Tahran 1351 hş./1972); Şeş Güftâr der Bâre-yi Dîn ü Câmiʿa (Tahran 1352 hş./1973); Seyrî der Endîşe-yi Siyâsî-yi ʿArab: ez Ḥamle-i Napoleʾûn be Mıṣr tâ Ceng-i Cihânî-yi Devvum (Tahran 1356 hş./1977, 1358 hş./1979; T trc. Hicabi Kırlangıç, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri [İstanbul 1991]); Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shiʿi and Sunni Muslims to the Twentieth Century (London 1982; eserin Far. tercümeleri: Tefekkür-i Novîn-i Siyâsî-yi İslâm [trc. Ebû Tâlib Sâremî], Tahran 1362 hş./1983; Endîşe-i Siyâsî der İslâm-ı Muʿâṣır [trc. Bahâüddin Hürremşâhî], Tahran 1362 hş./1984; Ar. trc. Şetâ - İbrâhim ed-Desûkī, el-Fikrü's-siyâsî el-İslâmî el-muʿâṣır [Kahire 1982]; T trc. Yusuf Ziya [Cömert], Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce, İstanbul 1988).

B) Tercümeleri. Se Dâstân-ı İntiḳām-ı Muʿcize-i Âsyâ (Tahran 1333 hş.; G. Bernard Shaw, J. London ve Guy de Maupassant'dan seçtiği üç hikâye); Se Âhengsâz (Tahran 1334 hş., Romain Roland'ın Les musiciens d'aujourd'hui ve Les musiciens d'autrefois adlı kitaplarından yaptığı seçmelerin tercümesine bir terminoloji eklemiştir); Ḳayser u Mesîḥ (Tahran 1341 hş., Will Durant'ın The Story of Civilization adlı eserinin Caeser and Christ başlıklı III. cildinin çevirisi); Felsefe-i Hegel (Tahran 1348 hş. [W. T. Stace, The Philosophy of Hegel]); ʿAḳl der Târîḫ (Tahran, ts. [Hegel, Phénoménologie des geistes]); Târîḫ-i Ṭabîʿî-yi Dîn (Tahran 1348 hş. [David Hume, The Natural History of Religion]); Siyâset (Tahran 1349 hş. [Aristo, Politica]); Levi Estraus (Tahran 1350 hş. [Edmund Leach, Levi-Straus]); Mârkûzeh (Tahran 1352 hş. [Alasdair MacIntyre, Marcuse]). Hamîd İnâyet ayrıca çeşitli dergilerde çok sayıda Farsça ve İngilizce ilmî makale yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamîd İnâyet, Modern Islamic Political Thought, London 1982, s. 11-12, 24, 51, 112, 117, 125-126, 128-129, 134-135, 159, 163, 194; a.mlf., Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1991, s. 10-13,

25, 33-34, 170-171, 179-180, 243-244, 266, 273-276, 280-281; Mehrzad Boroujerdi, Iranian Intellectuals and the West The Tormented Triumph of Nativism, New York 1996, s. 140-147; “Dergüzeşt-i Doktor Ḥamîd ʿİnâyet”, Neşr-i Dâniş, II/5, Tahran 1361 hş./1982, s. 74; “Hamid Enayat”, The Times, London 3.VIII.1982, s. 10; Îrec Efşâr, “Yâdî ez Ḥamîd ʿİnâyet”, Âyende, VIII/6, Tahran 1361 hş./1982, s. 305-307; Cevâd Şeyhülislâmî, “Be Yâd-ı Ḥamîd ʿİnâyet”, a.e., VIII/7 (1361 hş./1982), s. 375-386; Kerîm İmâmî, “Süḥânî-yi Dîger der Sûg-i Ḥamîd ʿİnâyet”, a.e., VIII/10 (1361 hş./1983), s. 657-661; Mahmûd İnâyet, “Birâderem Ḥamîd”, a.e., VIII/11 (1361 hş./1983), s. 744-751; M. Kerîm İşrâk, “Ḥamîd ʿİnâyet”, a.e., IX/3-4 (1362 hş./1983), s. 272-275; Ahmed Ashraf, “Hamīd Enāyat (1932-1982)”, Ir.S, XVI/1-2, (1983), s. 91-94; a.mlf., “ʿEnāyat”, EIr., VIII, 429; Bahman Roshan, “Scholar, Theorist, Pioneer”, Arabia, sy. 28, London 1983, s. 62-64.

Ali Kaysarî

İNÂYETULLAH HAN

(1888-1963)

Hindistan’da faaliyet gösteren hâksâr hareketinin kurucusu.

25 Ağustos 1888’de Lahor yakınlarındaki İçra (Ichhra) köyünde doğdu. Ataları Bâbürlüler sarayında yüksek mevkilerde görev yapmış olan bir aileye mensuptur. İnâyetullah Han lise öğrenimini Amritsar’da tamamladı. Pencap Üniversitesi’n-de matematik eğitimi gördü. Daha sonra İngiltere’ye giderek öğrenimini Cambridge Üniversitesi’nde sürdürdü. Bu üniversitenin matematik, fizik ve Doğu dilleri bölümlerinden mezun oldu. 1913-1915 yılları arasında Peşâver’deki Islamia College’da müdürlük ve müdür yardımcılığı yaptı. 1917-1920 yıllarında hükümette eğitim ve emlâk dairelerinde çalıştı. Ardından Peşâver’de bir okulun müdürlüğüne tayin edildiyse de kısa bir süre sonra bu görevden ayrıldı. 1926’da Kahire’de toplanan Hilâfet Konferansı’na Hint müslümanlarının temsilcisi olarak katılan İnâyetullah Han konferansın ardından Avrupa seyahatine çıktı. 1931’de Hindistan’a döndü; hedefleri arasında müslümanlara sömürgecilikle bozulan statülerini tekrar kazandırma gayesi de bulunan “hâksâr” hareketini başlattı ve “meşrikī” unvanıyla bu hareketin liderliğini üstlendi.

Hâksâr dinî değerleri ön planda tutan bir hareketti. Bu sebeple Allah’a inanan bütün din mensupları harekete katılabiliyordu. Hindistan dışındaki hâksâr mensupları arasında yahudi ve hıristiyanlar da bulunuyordu. Hâkî renkli elbise giyen ve yanlarında cihada hazır olduklarını sembolize eden “bîlçe” denilen küçük bir balta taşıyan hâksârlar kısa zamanda çoğaldı ve 1940’lara gelindiğinde sayıları 1,5 milyona ulaştı. Hâksâr hareketi başlangıçta şiddete ve silâhlı mücadeleye karşıydı. Ancak zamanla polisle aralarında çatışma çıktı. 1940’ta Lahor’da Pencap hükümet kuvvetleriyle bir çatışma esnasında camilere sığınan hâksârlara polis ateş açtı; birçoğu öldü, yüzlercesi de yaralandı. İnâyetullah Han bu olaydan dolayı hükümeti sert bir şekilde eleştirince hapse atıldı. Hâksâr hareketi bazı eyaletlerde yasa dışı ilân edildi. 1941’de hapiste açlık grevine başlayan İnâyetullah Han

şartlı olarak serbest bırakıldı (Ocak 1942). Aralık 1942'de hâksâr hareketine konulan yasaklar kaldırıldı. 1943'te hâksârların özel kıyafetlerini belli tören ve bayramlar dışında giymeleri yasaklandı.

İnâyetullah Han, 1934'te Lahor'da çıkardığı el-Iṣlâḥ adlı derginin 1940'ta kapatılması üzerine 1943'te el-Ekṡeriyyet adıyla haftalık yeni bir dergi yayımlamaya başladı. Bu tarihten itibaren örgütün propagandasını içeren çok sayıda risâle neşretti. 1944'te Bâbü'n-nizâm adıyla hâksâr mücahidleri teşkilâtını kurdu. Ertesi yıl siyasî büro olarak faaliyet gösteren Bâbü's-siyâse adlı bir birim daha oluşturdu. 1947'de Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından gittikçe zayıflayan hâksâr hareketinin dağıldığını resmen ilân eden İnâyetullah Han Pakistan'da ikamet etmeye başladı. 1948'de kurduğu Muslim League adlı örgütten 1957'de düşüncelerinden dolayı ihraç edildi. 27 Ağustos 1963'te vefat etti.

İslâmiyet'in fıtrat dini olduğu ilkesi üzerinde özellikle duran İnâyetullah, bu dinin "aşere-i mübeşşere" diye adlandırdığı on esası olduğunu söylemiş ve görüşlerini bu esaslar üzerinde temellendirmeye çalışmıştır. Bunlar ortak eylem, tek ümmet, emîre itaat, mal ile cihad, kılıç ve bedenle cihad, hicret, davranışlarda istikamet, ilim, güzel ahlâk ve âhirete imandır. İnâyetullah'ın Avrupa bilim ve felsefesinden geniş ölçüde etkilendiği, İslâmî birçok konuyu sübjektif yorumlarla temellendirmeye çalıştığı, hadis rivayetini boş ve zararlı bir meşgale olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu yüzden bir kısım Hint ulemâsı tarafından şiddetle eleştirilmiş ve küfürle itham edilmiştir.

Eserleri. 1. Teẕkire. İnâyetullah'ın Kur'an'a dair on cilt olarak yazmayı tasarladığı eserin ilk cildidir (Amritsar 1924; Lahor, ts.). Kendisi bu eserin hâksârların kutsal kitabı olduğunu söyler. Kitap, İnâyetullah'ın düşüncelerine Kur'an'dan destek arama çalışması olarak değerlendirilebilir. 2. Tekmile. Kur'an'la ilgili bazı konulara dair yorumları ihtiva eder (Lahor 1380). 3. Ḥadîṡü'l-Ḳur᾽ân. Eserde insanın tekâmülü, Kur'an'ın bilime verdiği yüksek değer vb. konular işlenmektedir. İşârât ve Armaġān-ı Ḥakîm adlı iki çalışması daha bulunan İnâyetullah'ın eserleri, düşüncelerine karşı çok sert muhalefet yapıldığından basılamamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. M. S. Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), Leiden 1968, s. 10-13; a.mlf., “Khāksār”, EI² (İng.), IV, 916; Shan Muhammad, Khaksar Movement in India, Delhi 1973; W. C. Smith, Modern Islam in India, New Delhi 1979, s. 283-299; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 239-240; H. L. Seth, The Khaksar Movement, Delhi 1985; Abdülhamit Birışık, Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehli Kur’an Ekolü (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 340-350; Y. B. Mathur, “Khāksār Movement”, Studies in Islam, VI/1, New Delhi 1969, s. 27-62; Haşmet Ali, “ʿİnâyetullah Ḫân el-Meşriḳī”, UDMİ, XIV/2, s. 302-304.

Rıza Kurtuluş

İNBÂ

(الإنباء)

Hadisin icâzet yoluyla rivayet edildiğini göstermek için kullanılan terim.

Sözlükte “haber vermek” anlamındaki nebe’ kökünden türeyen kelime, terim olarak genellikle râvinin hadisi hocasından icâzet yoluyla aldığını ifade eder. Hocadan hadisi tek başına alan kimse onu rivayet ederken (edâ) müfred sîgasıyla “enbeenî”, başkalarıyla birlikte alan kimse de çoğul şekliyle “enbeenâ” diye edâ eder. “Nebbeenâ” da “enbeenâ” gibidir.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın verdiği bilgiye göre İbn Cüreyc, sözü edilen sîgayı kıraat yoluyla aldığı hadislerin rivayetinde kullanmış olup edâ sîgalarının seçiminde titiz davranmayan bazı muhaddislere göre bu sîga ile semâ ve kıraat metotlarını ifade etmek mümkündür. Hatta Kādî İyâz, bu hususta âlimler arasında ittifak bulunduğu yolundaki rivayetlerin doğru olmadığını söyler. Nitekim İbnü’s-Salâh, râvinin edâ esnasında dilediği sîgayı kullanamayacağı ve hadisi hocasından aldığı metodu gösteren sîga ile rivayet etmesinin uygun olacağı görüşündedir. İlk dönemlerde de yaygın olmamakla birlikte Şu‘be b. Haccâc ve Şuayb b. Ebû Hamza gibi âlimlere göre söz konusu sîga icâzet yoluyla alınan hadislerin edâsını ifade etmiş, bu görüş zamanla yaygınlaşarak genellikle icâzet yoluyla alınan hadisler için kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1190; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 415, 416, 432; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69, 71, 128; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 171-173; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 330; VII, 190; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s.

239, 275; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 76; 311-312.

Mücteba Uğur

İNBÂHÜ’r-RUVÂT

(إنباه الرواة)

İbnü’l-Kıftî’nin (ö. 646/1248) Arap dili ve edebiyatı müelliflerine dair ansiklopedik eseri.

Tam adı İnbâhü’r-ruvât ʿalâ enbâhi’n-nüḥât olan eserin adını müellif bir başka kitabında (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 113) Kitâbü’n-Nüḥât olarak zikretmiştir. Eserin adı Aḫbârü’n-nüḥât (Yâkūt, XII, 46), Târîḫu’n-nüḥât (Süyûtî, II, 212) olarak da kaydedilmektedir. Kitabın telif tarihi kesin biçimde bilinmemekteyse de Yâkūt el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) zikrettiğine göre onun vefatından önce yazılmış olmalıdır. Alfabetik düzenlenen eserde, esas itibariyle Hz. Ali’den başlayıp nahiv ilminin kurucusu kabul edilen Ebü’l-Esved ed-Düelî ve ondan sonra VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına kadar nahiv ve lugat konularında kitap yazan, ders veren ve bu alanlarda rivayetleri bulunan kişilerin biyografileri yer almakla birlikte kıraat, fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, aruz, tarih ve astronomi-astroloji âlimleriyle edip,

kâtip ve şairlerin hayatına dair bilgilerle biyografi sayısı bine yaklaşmıştır.

İnbâhü’r-ruvât’ta tabakat, siyer, tarih gibi konulara dair yirmiden fazla kaynaktan faydalanılmıştır. Müellifin Kahire, İskenderiye ve Kıft’taki hocalarından aldığı bilgilerle Mısır-Suriye arasında yaptığı yolculuklardaki müşahedeleri ve Halep’te Eyyûbîler’in veziri olarak görev yaparken çeşitli ülkelerden kendisine gelen mektuplardan edindiği bilgilerin kitapta önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Eser, başka kaynaklarda bulunmayan bazı bilgileri ve günümüze ulaşmamış kitaplardan nakilleri de içermektedir. Müellif söz konusu ettiği şahıslara dair bilgi ve rivayetleri değerlendirip eleştirmiş, özellikle çağdaşları ve bunların eserleri hakkında görüşlerini belirtmiştir. İnbâhü’r-ruvât Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim tarafından neşredilmiştir (I-III, Kahire 1369-1374/1950-1955; IV, 1393/1973; I-IV, Kahire 1406/1986). Nâşir, I. cilde, müellifin hayatı ve eserleriyle İnbâhü’r-

ruvât'ın nüshaları hakkında bilgi veren uzunca bir giriş eklemiştir (s. 5-34).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-30; a.mlf., İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 113; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 46; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 212; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 170; Brockelmann, GAL, I, 325; Suppl., I, 559; a.mlf., "Kıftî", İA, VI, 677-678; C. Zeydân, Âdâb, III, 74; Mustafa Cevâd, "İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nüḥât", MMİIr., IV/2 (1375/1956), s. 676-694.

Mehmet Türkmen

İNBİSAT

(الانبساط)

Sâlikin ruhen rahatlaması ve mânevî neşe içinde bulunması, bir çeşit vecd ve cezbe hali

(bk. KABZ).

İNCE MİNARELİ MEDRESE

Konya'da şehir merkezinde Selçuklu devrine ait dârülhadis.

Konya'da avlusunun üzeri kubbeyle örtülü üç medreseden biri olan yapı bânisinden dolayı Sâhib Ata Dârülhadisi adıyla da anılmaktadır. Medreseye bitişik olarak yapılan mescidin cephe üzerinde yer alan sırlı tuğlalarla süslenmiş minaresi yapıya İnce Minareli adının verilmesine sebep olmuştur. Aslında iki şerefeli olan minare binaya nisbetle oldukça yüksek ele alınmıştı. 1901 yılında yıldırım düşmesiyle önce birinci şerefeden yukarısı, daha sonra da şerefe yıkılmıştır. Bugün mescid de yıktırılmış olup sadece medreseyle ortak olan kıble duvarında mihrabı kalmıştır. Bina, mescidle birlikte Selçuklu Veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılmış, vakfiyesi 663-679 (1265-1280) yılları arasında yazılmıştır. Vakfiyenin 663 (1265) tarihli kısmında yapıdan açıkça bahsedildiğine göre medrese, mescid ve minare bu tarihten önce yapılmış olmalıdır (Bayram - Karabacak, sy. 13 [1981], s. 39). Mimarı ise taçkapıda üstteki iki madalyon içinde adı yazılı olan Kölük b. Abdullah'tır.

Gayet güzel ve süslü taçkapı, cephenin ortasında 5,45 m. kadar dışa taşan bir kütle önünde yer almaktadır. Klasik formların dışında oluşuyla dikkat çeken kapı, Anadolu'da Selçuklu döneminde yapılmış en ihtişamlı taçkapılardan biridir. Dışta köşelerde iri bir düğümle bağlanan üçlü kaval silmelerle, cephede ise kıvrık dallı rûmîli, geometrik, Feth sûresinin yazılı olduğu kitâbe kuşağından oluşan üç bordürle iki yandan sınırlanmıştır. Bordürlerin üstten kesilerek devam etmemesi kapının yukarıdan eksik olduğunu açıkça göstermektedir. Özellikle bugün başlangıcı ve sonu eksik olan bu kitâbe şeridinde üstte sûrenin 6. âyeti bitmeden yazı kesilmekte, diğer tarafta ise 10. âyetin son kısmı ile yazı aşağıya dönerek devam etmekte ve 13. âyetin bitimiyle sona ermektedir. Altta sivri kemerli açıklığa sahip olan kapının iki yanında, kapı pervazı biçiminde başlayıp kemer üstünde bir düğüm yaptıktan sonra saçağa ulaşan ve saçak önünde de bir çıkıntı yaparak düğümlenen diğer kitâbe şeridinde ise sülüs hatla kabartma halinde Yâsîn sûresi yazılıdır. Bu kitâbede de sûrenin 3. âyetinden ilk kelime eksik olarak başlayan yazı üstte kesilmekte ve birkaç âyet sonra

tekrar devam edip 31. âyetle bitmektedir. Simetriğine göre biraz yukarıda kalan son bölümde aslında bir iki âyet daha mevcut olmalıdır. Özellikle üstte sûrelerin eksik oluşu, saçağın daha yüksek olduğunu ve yazı şeritlerinin de saçak altında dönerek devam ettiğini göstermektedir.

Kemer köşe dolgularında boş bırakılan kabarık yüzeylerde birer iri kabara vardır. Üstte iki yanda bitkisel dolgulu bordürle sınırlanan köşelerde yivli çıkıntılı kaideler üzerinde birer iri enginar kabartması kavsaranın köşelerini dolgulamaktadır. İç köşeler altta üçlü sütunçelerle yumuşatılmıştır. Bunların içte yer alanları bitkisel süslemeli olup çift sıralı yapraklarla süslenmiş başlıklara sahiptir. Diğer iki sütunçe ise palmetlerle süslenmiştir ve gövdeleri aşağıdan yukarıya doğru genişlemektedir. Kapının iki yanında yer alan ince uzun nişler sivri kemerli olup geometrik geçmeli bir bordürle çevrelenmiştir. Üstte iki yanda kıvrık dallı rûmîli alan içinde yer alan iri geçmeli kaval silme yukarıda kabarık bir yaprakla nihayetlenir. Daha yukarıda düğümlü geçmeli bir bordür üstten içe dönerek ikişer kemerli

birer alan oluşturur ve ortadaki çıkıntılı yazı alanına ulaşır. İkiz kemerlerin altı sade olup ortalarına içinde mimarın adının yazılı olduğu madalyonlar yerleştirilmiştir. Daha aşağıda ise iri düğümlü geçmelerden oluşan birer kompozisyon yer almaktadır. Bunların etrafını çevreleyen bitkisel bordür aşağıda birleşerek alttaki bitkisel süslemeli sütunçeye doğru uzanmaktadır.

Yapının taçkapısından 3,90 × 3,70 m. ölçülerindeki çapraz tonozlu giriş holüne, buradan da sivri kemerli bir kapıdan geçilerek üzeri kubbeyle örtülü avluya ulaşılır. Cepheden bakıldığında farkedilmeyen bu çapraz tonozlu giriş holü binanın esas eyvanına karşılık teşkil etmek üzere inşa edilmiştir. Avlu kenarları 10,80 m. ölçüsünde kare bir alana sahip olup ortasında şadırvan bulunur. Avlunun üzerini örten kubbeye, her biri dört üçgenden oluşan yelpaze biçiminde düzenlenmiş üçgenlerle geçiş sağlanmıştır. Üçgenlerin etrafı, mavi zemin üzerine lâcivert çinilerden kesilmiş palmetlerin üst üste sıralanmasından oluşan bir şeritle çevrelenmiştir. Bugün camekânla örtülmüş olan kubbenin tepesinde vaktiyle çok büyük bir aydınlık fenerinin yer aldığı eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır.

Dış yapısı taş olan binanın içi tuğladır. Kubbe fîrûze, kahverengi ve lâcivert renklerdeki sırlı tuğlaların sonsuz geometrik motifler oluşturacak şekilde

dizilmesiyle süslenmiştir. Sırlı tuğlaların dikine sıralanması ile oluşturulan iç içe geçmiş zikzaklar ve baklavalar kilim motiflerini andırmaktadır. Kubbe kasnağını çeviren geniş şerit üzerinde de fîrûze renkli çinilerden örgülü kûfî yazı ile “el-mülkü lillâh” ibaresi tekrarlanmıştır. Karatay Medresesi’ne göre çok sadeleştirilmiş olan bu iç mekân taçkapının zenginliğiyle âdeta tezat teşkil eder.

Girişin tam karşısında yer alan 7,40 × 6,00 m. ölçülerindeki ana eyvana avludan üç basamaklı merdivenle çıkılır. Sivri kemerli bir tonozla örtülü olan eyvanın iki yan duvarında karşılıklı birer niş bulunmaktadır. Eyvanın iki yanında yer alması gereken kare planlı odalar bugün yıkıktır. Ayakta kalan kısımlarından her iki mekânın da üçgenler üzerine oturan kubbelerle örtülü olduğu ve eyvanın her iki yanından avluya açılan birer kapının bulunduğu belli olmaktadır. Avlunun sağında mescidle avlu arasında bugün dikdörtgen planlı iki oda yer almaktadır. Tamamı mevcut olmayan bu talebe odalarının avlunun her iki yanında dörderden toplam sekiz adet olduğu kalan izlerden anlaşılmaktadır. Odaları avluya bağlayan sivri kemerli alınlıklara sahip kapı açıklıkları örülerek kapatılmıştır. Kemerlerin köşe dolguları, fîrûze ve açık kahverengi çinilerle mozaik tekniğinde yapılmış çeşitli geometrik ve yıldız motifleriyle süslenmiştir. Ayrıca üstteki dikdörtgen alanlarda, koyu mor sırlı çinilerden kesilerek fîrûze sırlı çiniler arasına yerleştirilen zarif örgülü kûfî yazılarda Âyetü’l-kürsî yer almaktadır.

Minare kesme taştan yapılmış kare kaide üzerinde yükselmektedir. Kaidenin ön yüzü, düğümlü geçmeli kaval silmelerin çevrelediği kıvrık dallı rûmîler ve yapraklarla süslüdür. Üstte dilimli bir kemercik şeklinde düzenlenmiş olan mazgal çerçeve içine alınmıştır. Minare küpü mavi sırlı tuğlalarla süslenmiş olup üstünde sıvalı bir bölüm vardır. Burada vaktiyle çini bir kitâbenin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Onikigen bir geçiş bölümünden sonra çokgen gövde yükselmektedir. Dilimli olan gövdede dilimlerden köşelere gelen dördü yuvarlak, cephelere gelen diğer dördü ise köşeli olup aralarında yarım daire şeklinde fîrûze sırlı tuğlalar mevcuttur. Bu tuğlaların iki yanı da ince lâcivert çinilerle belirginleştirilmiştir. Gövdedeki dilimler, mavi ve mor renkte sırlı tuğlalarla yapılmış kabaralarla süslü olup zikzaklı bir düzende yerleştirilmiştir. Şerefe altındaki dolgular dökülmüştür. Eski fotoğraflardan anlaşıldığına göre ikinci şerefeye kadar aynı dilimler daha keskin yuvarlak profiller verecek şekilde devam

etmekteydi. İkinci şerefe altının mukarnaslı olduğu ve daha yukarıya doğru da gövdenin tamamen yuvarlak yivlerle devam ettiği yine bu eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır.

Bugün yıkılmış olan bitişikteki mescidin kare planlı olup üzerinin kubbe ile örtüldüğü ve önünde de zamanla değişikliğe uğramış bir hazırlık mekânının bulunduğu bilinmektedir. İçeride duvarların ve mihrabının da vaktiyle çinilerle süslü olduğu tahmin edilebilir. 1901 yılında yıldırım düşmesi yüzünden yıkılan minare mescidin kubbesine zarar vermiş ve yapı tamire muhtaç bir durumda on sekiz yıl ayakta durmuş, 1929 yılında tamamen yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır.

Medresenin öne çıkıntı yapan taçkapısıyla aynı hizada olan minare kaidesi arasında vaktiyle bir de sıbyan mektebi bulunuyordu. Cephesinde dikdörtgen açıklıklı iki pencereye sahip olduğu eski fotoğraflardan anlaşılan mektebe medresenin avlusundan geçiş sağlanmaktaydı. Mescidin yıktırılmasından sonra bu mektep de ortadan kaldırılmıştır. 1876 ve 1899 yıllarında tamir gördüğü bilinen medrese son yıllarda yeniden elden geçirilmiş olup bugün Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Denkmäler Persischer Baukunst, I. Die Seldschukischen Denkmäler von Konia, Berlin 1910, s. 133-134, pl. 189-190; Faik Soyman - İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 44-45; Konyalı, Konya Tarihi, s. 802-817; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 54-55; Adnan Turani, Dünya Sanat Tarihi, Ankara 1971, s. 291-293; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri-Selçuklu ve Beylikler Devri, İstanbul 1972, II, 69-74; Şerâre Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 82-84; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 127-128; Hüseyin Rahmi Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 25, 36, 70; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara

1986, s. 10-11; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 82; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 211-212; Sadi Bayram - Ahmet Hamdi Karabacak, “Sahib Ata Fahrü’d-dîn Ali’nin Konya, İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, VD, sy. 13 (1981), s. 31-69; Haşim Karpuz, “Konya’da Selçuklu Medreseleri”, Sanatsal Mozaik, sy. 33, İstanbul 1998, s. 52-58.

Doğan Yavaş - Ahmet Vefa Çobanoğlu

İNCİL

(الإنجيل)

Hz. Îsâ'ya verilen ilâhî kitabın Kur'an'daki adı.

İncîl kelimesinin aslı "iyi haber, müjde" anlamında Yunanca euaggelion (euangelion) olup Latince'ye evangelium, Fransızca'ya évangile olarak geçmiştir. İngilizce'deki karşılığı ise eski İngilizce godspel kelimesinden gelen gospeldir. Euaggelion kelimesinin ya doğrudan veya Habeşçe şekli olan wangel kanalıyla Arapça'ya incil olarak geçtiği ileri sürülmektedir (Jeffery, s. 71-72; EI² [Fr.], III, 1235). İncilin Arapça necl kökünden türediği yolundaki görüş temelsizdir (Lisânü'l-ʿArab, "ncl" md.; Zemahşerî, I, 410; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 230; Fahreddin er-Râzî, VII, 159-160).

İncil (euaggelion) kelimesini, Ahd-i Cedîd külliyatı içinde hıristiyanî anlamda ilk defa Pavlus "Îsâ tarafından öğretilen yeni doktrin" anlamında kullanmıştır. Pavlus hıristiyan doktrinini kendi anladığı şekilde yaymış ve bu yorumu "benim incilim"

(Romalılar'a Mektup, 2/12; 16/25; Galatyalılar'a Mektup, 1/6; 2/2, 7) veya "müjdelediğim incil" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/1) şeklinde tanımlamıştır. Pavlus'un incili Mesîh'in ölümü ve dirilişi üzerine temellendirilmiştir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/1-15). Ahd-i Cedîd yazarları incil kelimesine genellikle "Mesîh tarafından insanlığa getirilen ve havârilerce vaaz edilen kurtuluş müjdesi, Îsâ Mesîh'in doktrini" mânasını yüklemişlerdir (Matta, 26/13; Romalılar'a Mektup, 1/1;10/16). Bu anlamıyla hıristiyan vahyini ve Îsâ Mesîh vasıtasıyla Tanrı ile insanlar arasında yapılan "yeni ahid"i ifade etmektedir. Daha sonra kelime, Îsâ Mesîh'in şahsını ve faaliyetlerini anlatan ilk hıristiyan yazıları için kullanılmıştır (The New International Dictionary, s. 424).

Hıristiyanlara göre Ahd-i Cedîd'de incil, yazılı bir metni değil Mesîh ve havârilerin bildirdiği mesajı ve müjdeyi, şifahî tebliği ifade eder (NDB, s.

249). İncil kelimesi bazan herhangi bir niteleme sıfatı almadan tek başına (meselâ bk. Markos, 1/1; 13/10; 16/15), çoğunlukla da bir niteleme sıfatı ile birlikte (meselâ bk. Matta, 4/23; 9/35; 24/14) kullanılmaktadır. Bu mesaj kaynağına göre “Allah’ın incili, izzet incili, Mesîh’in incili, Allah’ın inâyetinin incili”; tebliğin muhtevasına göre “melekûtun incili, selâmet incili, kurtuluşunuzun incili”; muhataplarına göre de “sünnetlilik ve sünnetsizlik incili” diye adlandırılmaktadır (Concordance des saintes écritures, “Évangile” md.). Allah’ın incili ifadesi bu müjdenin Allah katından geldiğini (Romalılar’a Mektup, 1/16) ve O’nun adına tebliğ edildiğini göstermektedir (Vaganay, Catholicisme, IV, 768; Nouveau Testament, s. 131, 133).

İncil kelimesi, havâriler sonrası dönemde II. yüzyıldan itibaren kilise dilinde kurtuluş müjdesiyle Îsâ Mesîh’in doktrinini içeren, havârilerin bizzat görgü tanığı oldukları yazıları, Hz. Îsâ’nın hayat ve öğretisine dair havârilere ait dinî bilgileri ihtiva eden kitapları ifade etmeye başladı. Bu çerçevede önce söz konusu kitapların muhtevasını belirtmek, kurtuluş müjdesini bütünlüğü içinde ifade etmek üzere tekil, daha sonra kitapların kendileri için çoğul olarak kullanıldı. Hıristiyanlara göre aslında sadece Mesîh’in incili vardır, fakat bu incil dört şekilde kendini göstermektedir. İncil kelimesini kitap anlamında kullanan ilk kişi Justin’dir, II. yüzyılın ortasında Justin bu kelimeye çoğul şekliyle yer vermiş ve “havârilerin hâtıratı” olarak nitelemiştir (Nouveau Testament, s. 31; ER, VI, 81). Kelime bazan Ahd-i Cedîd’in diğer yazıları için de kullanılmakla birlikte genelde Îsâ’nın hayat ve doktrinini anlatan kanonik ve apokrif yazılara isim olarak verilmiştir. Günümüzde hem hıristiyan mesajını hem de Mesîh’in hayat ve öğretisini içeren kitapları ifade etmektedir.

İnciller’in Yazılması. Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ İncil’i yazmamış, sadece tebliğ etmiş ve havârilerden onu tebliğ etmelerini istemiştir. Nitekim uygulamada da İncil yazıya geçirilmeden önce şifahen nakledilmiştir. Hz. Îsâ Filistin’i dolaşarak İncil’i tebliğ etmiş (Matta, 4/23; 9/35; Markos, 1/14), mesajının bütün dünyaya yayılacağını bildirmiş (Matta, 24/14; 26/13; Markos, 13/10; 14/9), onu yayma görevini havârilerine vermiş (Markos, 16/15), havâriler de Hz. Îsâ’nın semaya urûcundan on gün sonra kutsal ruhun havâriler üzerine indiği kabul edilen Pentikost gününden itibaren İncil’i tebliğ etmeye başlamışlardır. Nihayet Hz. Îsâ’yı bizzat görenlerin

sayısı azalmaya ve Hıristiyanlık yayılmaya başlayınca İncil'in yazıya aktarılması zarureti doğmuştur. Îsâ'nın semaya çıkışından sonraki kırk yıl boyunca şifahî rivayet ve gelenekler teşekkül etmiş, bunlar vaaz, ibadet, ilmihal ve diğer yollarla korunup nakledilmiştir. Muhtemelen bu rivayet ve geleneklerin bir kısmı bu dönemde yazıya aktarılmıştır. İncil yazarları da bu verilerden hareketle İnciller'ini yazmışlardır. Ancak bunlar İnciller'ini kaleme alırken şifahî rivayetlerden kendilerine ulaşanlarla yetinmemişler, kendi bakış açılarına göre hitap ettikleri cemaatlerin problemlerini de göz önünde bulundurmuşlardır. Meselâ Matta, kendi İncil'ini muhtemelen Suriye veya Antakya'daki Yahudilik'ten gelen hıristiyanlara, Markos Roma'da ve putperest iken hıristiyan olanlara yazmış, Luka da eserini birtakım araştırmalar ve daha önce yazılanları değerlendirme sonucunda meydana getirmiştir. Luka'nın da belirttiği gibi (1/1) pek çok kişi Hz. Îsâ ve onun mesajıyla ilgili gördüklerini ve duyduklarını, özel araştırmaları sonucu ulaştıkları bilgileri yazıya geçirmiş ve ortaya çok sayıda İncil çıkmıştır.

Kanonik İnciller. Hıristiyanlık, İncil adı verilen çok sayıdaki kitap arasından sadece dördünü muteber addederek "ilham edilmiş kitaplar" listesine (canon) dahil etmiş, diğerlerini ise apokrif sayarak reddetmiştir. Kilise bu dört İncil'in Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazıldığını kabul etmektedir. Ancak bunların söz konusu İnciller'in gerçek yazarları oldukları hususu tartışmalıdır. Diğer taraftan İnciller'in başına konan bu şahıs isimlerinin orijinal olmadığı, zira eski dönemlerde ve özellikle Şarklılar'da kendi isimlerini eserlerinin başlığı olarak koyma âdetinin bulunmadığı belirtilmektedir. Bununla birlikte İnciller'in bu adları II. yüzyılın ilk yarısına kadar çıkmaktadır ve erken dönemlerden itibaren yaygınlık kazanmıştır. Bu kişiler İnciller'i bizzat yazmasalar da bilgi kaynağı kendileridir.

1. Matta İncili. Kanonik İnciller arasında ilk sırada yer alan Matta İncili'nde yazarıyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. II. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Hierapolis piskoposu Papias'ın, "Matta, Îsâ'nın sözlerini (Logia) İbrânî dilinde yazdı ve herkes gücü yettiğince bunu tercüme ediyor (yorumluyor)" şeklindeki sözlerine dayanan en eski kilise geleneği, Grekçe yazılmış olan Matta İncili'ni Filistinli yahudi Matta-Levi'ye nisbet etmektedir. Matta, Îsâ'nın davetine uymuş ve on iki havâriden biri olarak seçilmiştir (Matta, 9/9; 10/3). İnciller'in bilimsel tenkidî çalışmalarına göre Matta, Grekçe

Matta İncili'nin yazarı değildir; Îsâ'nın sözlerini Hz. Îsâ'nın konuşma dili olan Ârâmî dilinde yazmıştır. Havâri Matta'ya ait olan bu metin daha sonra Yunanca'ya çevrilmiş, buna yapılan ilâvelerle bugünkü Matta İncili ortaya çıkmıştır. Öte yandan Matta'nın Ârâmîce yazdığı İncil'i Grekçe'ye çevirdiği veya hem Ârâmîce hem Grekçe olmak üzere iki İncil yazdığı da ileri sürülmektedir. İnciller'le ilgili son araştırmalara göre ise Matta kendi İncil'ini yazarken havâri olmayan Markos'tan geniş çapta yararlanmıştır. Ancak Hz. Îsâ'nın hayatına şahit olan birinin onunla ilgili hâtıralarını kaleme alırken havâri olmayan bir kişiden istifade etmiş olması gariptir. Bununla birlikte Matta, İncil'inde olayları kaydederken gördüğü ve işittiği şeylerin çoğunu üçüncü şahıs kipiyle anlatmakta, kendinden bahsederken bile bu kipi kullanmaktadır.

Bütün bunlar, Matta İncili'nin havâri Matta'ya nisbeti hususunda tereddütlerin varlığını göstermektedir. Matta İncili, Filistin'de yaşayan ve Mûsevî dininden gelen hıristiyanlar için muhtemelen Antakya'da yazıldığından sık sık Ahd-i Atîk'e ve Mûsâ şeriatına atıflarda bulunulmaktadır.

2. Markos İncili. Papias ve Irenaeus'un tanıklıklarına göre bu İncil'in yazarı Kudüslü Markos'tur (Resullerin İşleri, 12/12, 25; 13/5, 13; 15/37, 39). Diğer bir adı Yuhanna olan Markos hıristiyan geleneğine göre Petrus'un şâkirdi ve tercümanı, Barnabas'nın yeğenidir, Hz. Îsâ ile beraber olmamıştır (Nouveau Testament, s. 128). Markos İncili, orijinal dili Grekçe olan kanonik İnciller içerisinde hem en kısa olanı hem de bir yoruma göre ilk yazılanıdır. Îsâ'nın vaftiziyle başlayan bu İncil, plan ve muhteva bakımından Matta İncili'ne çok yakın olmakla birlikte olayları daha kısa ve sözleri özetleyerek verir. Kaynağı, Hz. Îsâ'ya dair hikâye ve vecîzelerle Petrus'un vaazlarıdır. Markos İncili kısalığı yanında aynı zamanda İnciller arasında ifade bakımından en zayıfıdır. Son pasajının (16/9-20) daha sonra eklendiği kabul edilmektedir (NDB, s. 472). Metin tenkidi çalışmalarına göre Markos İncili, gerçekte Markos tarafından nakledilmekle birlikte temelde Petrus İncili'dir. Markos İncili, Matta ve Luka ile karşılaştırıldığında kendisine kaynaklık eden bir ilk İncil'i düşündürmekte olup araştırmacılar buna Urmarkus veya Proto-Markus adını vermektedir (Dufour, Introduction à la Bible, s. 43).

3. Luka İncili. II. yüzyıldan itibaren hıristiyan geleneği, bu İncil'in Pavlus'un hekim Luka diye adlandırdığı (Koloseliler'e Mektup, 4/14) kişi tarafından yazıldığını kabul etmektedir (NDB, s. 450-451; Nouveau Testament, s. 186). Antakyalı veya Suriyeli olan Luka genç yaşta Pavlus'u tanımış, bir daha da ondan ayrılmamıştır. İncil'ini yazarken hem şifahî hem yazılı kaynakları kullandığını belirtmektedir; yazılı kaynakları arasında Markos İncili, Matta İncili'nin Ârâmîce ilk şekli ve muhtelif İncil denemeleri bulunmaktadır. Luka'nın diğer bir fikir kaynağı da Pavlus'tur. İncil'ini yahudi asıllı olmayan hıristiyanlara yazdığı için "müşrikler"i cezbedecek hikâyeleri en göze çarpacak şekilde kaydeder.

4. Yuhanna İncili. Yazarıyla ilgili olarak bu İncil'de bilgi bulunmamaktadır. II. yüzyıldan itibaren kilise yazarını Yuhanna diye adlandırmakta, kendisini on iki havâriden biri kabul etmektedir. Yuhanna önce Yahyâ'nın, ardından Îsâ'nın şâkirdi ve en gözde havârilerinden biri olmuştur. Hz. Îsâ'nın şeklinin değişmesi hadisesine (transfiguration) ve tutuklanmasına şahit olmuş, yargılanması ve haça gerilmesi olayları sırasında diğer havâriler gibi kaçmamıştır. 49 yılında Kudüs'te toplanan Havâriler Konsili'nde hazır bulunmuş, muhtemelen 70 yılında Kudüs'ün Romalı işgalciler tarafından tahribi sırasında Filistin'den ayrılarak Efes'e gitmiş, İmparator Dominatus zamanında Patmos'a sürülmüş, İmparator Nerva döneminde Efes'e dönmüş, İncil'ini bu dönemde yazmıştır (NDB, s. 367). Ona nisbet edilen İncil "sinoptik" adı verilen diğer İnciller'den farklıdır. Bu İncil'de Hz. Îsâ, Nâsıralı bir peygamberden ziyade insan şekline girmiş bir ilâh olarak takdim edilmektedir. Sinoptik İnciller'deki canlı meseller yerine burada daha çok soyut kavramlardan bahsedilir. Bunlar, eserin sembolik temele dayanan dinî bir tez için planlandığını göstermektedir; bu ise İncil'in yazarının Yuhanna olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmıştır. Nitekim XVIII. yüzyıla kadar dördüncü İncil Yuhanna'ya atfedilirken daha sonra gerçek yazarın kim olduğu tartışılmaya başlanmış, Yuhanna'nın bir şâkirdi tarafından yazıldığı, yazarının bir başka Yuhanna olduğu şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Edebî tenkit bu İncil'in havâri Yuhanna tarafından yazıldığı görüşünü reddetmektedir (a.g.e., s. 250-251; Grant, Introduction, historique, s. 128). Yuhanna İncili konuların, hikâyelerin seçimi ve sıralaması, coğrafî ve kronolojik bilgiler, hatta dinî bakış açısı hususunda da diğerlerinden farklıdır. Sinoptik İnciller, Hz. Îsâ'nın Celîle bölgesinde yaptıklarına ve söylediklerine ağırlık verirken Yuhanna İncili'nde bilhassa

Yahuda bölgesinde ve Kudüs'teki faaliyetler ön plandadır. Vaftiz, Evharistiya, Hz. Îsâ'nın şeytan tarafından günah işlemeye teşvik edilmesi, şeklinin değişmesi gibi diğer İnciller'deki bazı konular Yuhanna'da yoktur. Hz. Îsâ'nın risâlet müddeti sinoptik İnciller'e göre bir, Yuhanna'ya göre ise üç yıla yakın sürmüştür.

İnciller'in Yazılış Tarihleri. Bugünkü İnciller farklı kişilerce, muhtelif yer ve zamanlarda, çeşitli cemaatlere hitaben yazılmıştır. Araştırmacılar, eski kilise yazarlarının verdikleri bilgilere ve İnciller'in taşıdığı işaretlere dayanarak onların yazılış tarihini tesbite çalışmışlar, bu çerçevede I. yüzyılın ikinci yarısı ile II. yüzyılın ilk yarısı arasında değişen tarihler ileri sürmüşlerdir. Genelde sinoptik İnciller'in 65-90 yılları arasında, Yuhanna İncili'nin I. yüzyılın sonuna doğru yazıldığı kabul edilmektedir (Nouveau Testament, s. 34, 41, 128, 186, 289).

İnciller'in Kaynakları. Hıristiyanlık'ta vahiy anlayışı İslâmî telakkiye göre farklıdır. Hıristiyanlar, İnciller'in kutsal ruhun ilhamı altında kaleme alındığına inanmaktadır. Îsâ ilâhî kelâmın bedenleşmiş halidir. O Allah'tan bir kitap almamıştır, vahyin müşahhas şekli olan Îsâ'nın söz ve fiilleri daha sonra kitaplaştırılarak İnciller oluşturulmuştur. İnciller'in yazarları Îsâ'nın mesajını kutsal ruhun ilhamıyla, fakat kendi üslûplarına göre kaleme almışlardır. Kutsal kitapların vahiy ve ilhamının anlamı onların, Allah'ın iradesinin ve hakikatinin yanılmaz ifadesi olarak kutsal yazarlar vasıtasıyla eksiksiz bir şekilde insanlara verilmesidir. Konuyla ilgili eski telakkiye göre kutsal yazılar harflerine ve noktalarına kadar semadan gelmekte ve yazarlara dikte edilmektedir. Buna "harfi harfine ilham" (inspiration littérale) denilmektedir. Günümüzde ise kutsal yazıların "sözle ilham"ı (inspiration verbale), lafızların olmasa bile mânalarının vahyedilmişliği fikri benimsenmektedir. Buna göre mesaj ilâhî, fakat ifade ve üslûp yazara aittir (bk. AHD-i CEDÎD; HIRİSTİYANLIK).

Sinoptik İnciller'le (Matta, Markos, Luka) Yuhanna İncili arasında farklılıklar olduğu gibi sinoptik İnciller kendi içlerinde de çelişkiler taşımaktadır ve bu çelişkiler erken dönemlerden itibaren dikkat çekmiştir. Meselâ Celse (II. yüzyıl), Hz. Îsâ'nın boş olan mezarı kıssasında Luka ve Yuhanna'nın iki, Matta'nın ise bir meleğin mevcudiyetinden söz etmesine dikkat çekmiştir. Porphyre ise (III. yüzyıl) Hz. Îsâ'nın Matta ve Luka'daki

şeceresinin birbirine uymadığını ortaya koymuştur. Bu tür tenkitlere cevap vermeye çalışan Origène bile Îsâ'nın vaftiz olduktan sonra

Yuhanna İncili'ne göre hemen Galilee'ye gitmesine, Matta, Markos ve Luka İncilleri'ne göre ise kırk günlük bir süre için çöle çekilmesine dikkat çeker. Eusebius da Îsâ doğduktan sonra müneccimlerin ziyareti ve Mısır'a kaçış meselesinde Luka İncili'nin sessiz kalmasını izaha çalışır. Bu farklılık ve çelişkilerin sebebi Porphyre'e göre İncil yazarlarının, Îsâ'nın yaptıklarını nakleden değil onunla ilgili çeşitli şeyler uyduran kişiler olması veya Celse'e göre hıristiyanların İncil'in ilk yazılı şeklini üç dört defa değiştirip tahrif etmiş olmalarıdır.

Bazı konularda İnciller'den bir kısmının sessiz kalması veya İnciller arasındaki farklılık ve çelişkilere rağmen çok konuda bu üç İncil arasında benzerliklerin mevcudiyeti bütün araştırmacıların zihninde müşterek bir kaynak fikrini doğurmakla birlikte bu da değişik şekillerde açıklanmıştır. İncil yazarlarının birbirlerinden istifade ettikleri düşüncesine dayanan XVIII. yüzyıl sonlarında ileri sürülmüş bir yoruma göre Markos Luka'dan, o da Matta'dan faydalanmıştır (Standaert, XIV, 700).

Gotthold Eprhaïm Lessing tarafından 1779'da ortaya atılan ve Johann Gottfried Eichhorn tarafından geliştirilen ilk İncil teorisine (urevangelium) göre başlangıçta Ârâmîce tek İncil vardı. Mevcut üç sinoptik İncil'den her biri şimdi mevcut olmayan bu aslî İncil'i esas almıştır. Lessing bu ilk İncil'in Ârâmîce Matta İncili olduğunu, Eichhorn ise önce Yunanca'ya tercüme edilmiş bir Ârâmîce İncil bulunduğunu öne sürmüştür. Julius Wellhausen'e göre önce şu andaki Markos İncili, bu ilk Ârâmîce İncil'in biraz değiştirilerek Yunanca'ya yapılmış tercümesidir. Matta ile Luka, Markos'un Yunanca'sından istifade etmekle beraber Ârâmîce'sine de başvurmuşlardır. Theodor Zahn'ın 1907'de ileri sürdüğü görüşe göre ise ilkin Ârâmîce Matta İncili vardı; şimdiki Matta ile Markos'un kaynağı bu kayıp İncil'dir. Luka bu ilk Matta İncili'ni Markos aracılığı ile aksettirir. L. Vaganay'a göre (Le Problème synoptique, s. 272-281) Ârâmîce Matta İncili, Matta İncili'nin Yunanca tercümesinin esası olduğu gibi Markos ve Luka'nın da esasıdır. Ancak Markos bu ilk metni Petrus'un vaaz ve tebligatı ile zenginleştirmiştir. Matta ile Luka'nın önünde ilk Ârâmîce Matta ile Markos mevcuttu. İncil yazarları eserlerini kaleme alırken bunların bazan

birini, bazan diğerini kaynak olarak kullanmışlardır (Dufour, Introduction à la Bible, s. 156-176). J. B. Koppe, İnciller'in muhtevasını teşkil eden konuların önce küçük parçalar halinde yazıya geçirildiğini, müteakip dönemde İncil yazarlarından her birinin bu malzemeyi kendi usulüne göre kullandığını söylemiş, Johann Gottfried Herder ise İnciller arasındaki farklılıkları geleneğin şifahî nakliyle izah etmiş, bu teoriler üzerinde tartışmalar XIX. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bugün sinoptik İnciller'in kaynağına dair üç önemli model üzerinde durulmaktadır. Bunlar iki kaynak, iki İncil ve çok sayıda kaynak teorileridir (Standaert, XIV, 701-706).

Tarihî tahlil metodunun araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlanmasından sonra ortaya atılan iki kaynak teorisine göre Markos İncili, Matta ve Luka'nın doğrudan kaynağı olarak kabul ediliyordu. Ayrıca bu iki İncil'in Markos'tan başka ortak bir kaynağı daha vardı. Bu kaynağa Logia'nın ilk harfi olan "L" veya Quelle'nin ilk harfinden hareketle "Q" deniyordu. Oscar Cullmann, ilk kaynağın Markos İncili'nden başka bir eser olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu teori sözlü rivayete yeteri kadar önem vermediği için tenkit edilmiştir (Bucaille, s. 78-81). İkinci teoriye göre yukarıdaki iddianın aksine Matta ve Luka Markos'a kaynaklık etmiş, ayrıca Matta da Luka'dan faydalanmıştır. Çok sayıda kaynak teorisinde ise İncil metinlerinin sözlü geleneğin yaşadığı devreye paralel olarak birçok safhadan geçtikten sonra teşekkül ettiğine kesin gözüyle bakılır.

İnciller'in kaynakları hususunda yapılan en son araştırmalar, metinlerin oluşması safhasında daha karmaşık bir sürecin yaşandığını ortaya koymaktadır. Pierre Benoit ve M. E. Boismard, sözlü rivayetin gelişmesine paralel olarak metinlerin gelişmesinin de aşamalar halinde olduğunu ileri sürmektedirler. İki kaynak teorisinin geliştirilmiş şekli olan bu teoriye göre A, B, C ve Q ile gösterilen dört temel belge İnciller'in orijinal kaynaklarını temsil etmektedir. A belgesi, yahudi-hıristiyan çevrelerinden gelerek Matta ve Markos'u etkileyen belgedir; B belgesi, putperest kökenli kiliselere hitap etmek amacını güden ve A belgesinin yeni bir yorumundan ibaret olan belgedir; C belgesi Markos, Luka ve Yuhanna'ya ilham kaynağı olmuştur; Q belgesi ise Matta ile Luka'nın müşterek olan kaynaklarının çoğunluğunu oluşturur; bu belge iki kaynak teorisindeki müşterek belgedir. Bu temel belgelerden hiçbiri elimizde bulunan metinlerin nihaî redaksiyonu değildir. Onlarla son redaksiyon arasına birtakım ara redaksiyonlar girmiştir (a.g.e.,

s. 80-83; Dufour, Introduction à la Bible, s. 180-183).

Ortaya çıkan problemler sebebiyle tenkitçiler, ilk müşterek dokümanı müteaddit dokümanlar halinde alt bölümlere ayırmak zorunda kalmışlardır. Formgeschichte ekolü olarak bilinen araştırmacılar grubuna göre yazıya geçirilmeden önce şifahî olarak nakledilen rivayet ve gelenekler ilk cemaatlerin dinî ilgilerine göre düzenlenmiş, kronolojik çerçeve ve coğrafî teferruat sonradan eklenmiştir. İncil'in hakikatini anlayabilmek için tarihî çevreden çıkmak gerektiğini savunan bu ekol mitlerden arındırma metodunu uygulamakta, Îsâ'nın dünyaya gelişi, vaftizi sırasındaki olaylar, transfigürasyon, haça gerileceğine dair önceden verilen haberler, öldükten sonra dirilmesi gibi hadiselerin tarihî değerinin olmadığını ileri sürmektedir. Sinoptik İnciller'in teşekkülüyle ilgili başka yorumlar da vardır (Dufour, Introduction à la Bible, s. 188-208; New Catholic Encyclopedia, XIII, 886-891).

Yazma Nüshaları. İnciller'in nisbet edildiği yazarlara ait orijinal yazma nüshaları yoktur. Bugün elde bulunan en eski tam yazma nüshalar IV. yüzyıla ait Grekçe Onciale (büyük harfli) nüshalardır. Ahd-i Cedîd'e ait çok sayıda nüsha bulunmakta olup bunların en eskileri papirüslere,

diğerleri ise parşömenlere yazılmıştır. Matta ve Yuhanna İncili'ne ait papirüslere yazılmış ve II-III. yüzyıllarla tarihlenen bazı fragmanlar bulunmaktadır. Ancak Ahd-i Cedîd'in büyük bir kısmını veya tamamını ihtiva eden parşömene yazılmış en eski Grekçe yazmalar IV-V. yüzyıllara aittir (bk. AHD-i CEDÎD).

Kanonizasyon. İlk nesil hıristiyanları için dinî alanda en yüksek otorite, Ahd-i Atîk ile Îsâ tarafından ortaya konan ve havâriler kanalıyla tebliğ edilen mesajdı. O dönemde sadece Ahd-i Atîk yazılı belgeler halinde bulunuyordu, Îsâ da Ahd-i Atîk'i Allah'ın yazılı kelâmı olarak takdim ediyordu (Yuhanna, 5/37-47; Matta, 5/17, 18). Hz. Îsâ'nın sözleri ve havârilerin tebligatı ise uzun yıllar şifahen nakledildi, daha sonra "havârilerin hâtıratı" da denilen İnciller kaleme alındı. Kilise babalarının yazılarından anlaşıldığına göre büyük kiliseler II. yüzyılın başında İncil adı verilen bir kitaba sahiptiler. Suriye'deki cemaatler Matta, Yunanistan'dakiler Luka ve Roma'dakiler Markos İncili'ni kullanıyorlardı.

İnciller I. yüzyılın ikinci yarısında yazılmıştır; ancak 140 yılından önceye ait İnciller'le ilgili yazılar koleksiyonunun bilindiğine dair bir işaret bulunmadığı gibi bu tür eserlerden birine normatif bir nitelik de verilmemiştir. II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İncil koleksiyonlarının mevcudiyetine ve yavaş yavaş bunların otorite kazandıklarına dair açık tanıklıklar ortaya çıkmaya başladı. İlk defa II. yüzyılın ortalarında Justin Martyr hıristiyanların pazar toplantılarında dört İncil'i okuduklarını bildirir. II. yüzyılın sonundan itibaren dört İncil'in otoritesi yaygın olarak kabul edildi. Hıristiyan kutsal yazılar koleksiyonunun listesinin nihaî şeklini alması IV. yüzyılda gerçekleşmiştir (Nouveau Testament, s. 14-17). Öte yandan ilk dönemlerden itibaren dört İncil'in dışında İncil adı verilen pek çok eser mevcuttu (bk. HIRİSTİYANLIK [Kutsal Metinler]). Bunlardan Hz. Îsâ'nın kardeşi olarak takdim edilen Ya'kūb'un İncil'i ile İbrânî Tomas İncili, Hz. Îsâ ve Meryem'le ilgili Kur'an'daki bilgilere paralel bilgiler vermektedir. İnciller dörtle sınırlandırılıp diğerleri apokrif kabul edilirken şu kriterler göz önünde tutulmuştur: 1. Bir havâriye nisbet edilebilirliği hususu. Dört İncil'in yazarlarından Matta ve Yuhanna havârilerdendir. Diğer iki yazardan Markos havârilerden Petrus'un, Luka ise Pavlus'un arkadaşı olması hasebiyle onların da İnciller'ini havârilerden aktardıkları kabul edilir. 2. Doğru inancı içermesi. İnciller'in tesbiti yapılırken Pavlus'un daha sonra İznik Konsili'nde resmen kabul edilen risâlelerindeki esaslar dikkate alınmış, bu esaslara ters düşen İnciller muteber sayılmamıştır. Meselâ Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini reddeden, onun bir peygamber olduğunu bildiren Ebionitler ve Barnaba İncilleri apokrif sayılmaktadır. 3. Hıristiyan cemaatlerde yaygın olarak kullanılışı. Matta İncili Suriye'de, Luka İncili Yunanistan'da, Markos İncili Roma'da yaygın olarak kullanılıyordu.

İnciller'deki Çelişkiler. Gerek sinoptik kabul edilen Matta, Markos ve Luka İncilleri arasında gerekse bu üçü ile Yuhanna İncili arasında hem anlatılan olayların ve konuşmaların seçiminde, hem de onların sıralanışında ve anlatımında birçok farklılık ve çelişki söz konusudur. Tenkit hareketiyle birlikte daha geniş biçimde ortaya çıkarılan bu çelişkilere ilk önce kilise babaları işaret etmişler, bunları telif ve te'vil etmeye çalışmışlardır. Eusebe de Cesaree, İnciller'in çelişkilerine dair Stephanus ve Marinus'un yazılarına cevap olmak üzere üç kitaptan oluşan bir eser telif etmiştir. Saint Jerome bu eseri görmüş, eserin bazı parçaları günümüze kadar gelmiştir. Saint

Augustin de İnciller'deki bazı güçlükleri tartışmış ve dört İncil'in nasıl uyum içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Katolik yorumcular, dört İncil'in aldatmayan ve çelişmeyen hakikat ruhunun eseri olduğunu, ayrıntılarda bile gerçeği ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre İnciller arasında basit mantık dışılıklar ve zâhirî tenakuzlar bulunmakla birlikte bunların izahı veya çözümü kolaydır. Ancak bu iddialara rağmen İnciller'de görülen birçok çelişki te'vil edilemeyecek kadar âşikârdır. Meselâ Hz. Îsâ'nın nesebiyle alâkalı olarak Matta (1/1-17) ve Luka (3/23-38) İncilleri'nde verilen isim ve sayılar birbirini tutmamaktadır (Bucaille, s. 90-99). Matta'ya göre oruçlu olup Hz. Îsâ'ya soru soranlar Yuhanna'nın talebeleri (9/14), Markos'a göre yazıcılar ve Ferîsîler'dir (2/18). Hz. Îsâ Eriha'dan çıktığında kendisine Matta'ya göre (20/30) iki âmâ, Markos'a göre (10/46) bir âmâ gözlerinin açılması için başvurmuştur. Matta (4/12-17) ve Markos'a (1/14-15) göre Hz. Îsâ, Yahyâ'nın hapse atılmasından sonra, Yuhanna'da ise (3/22-26; 4/1-3) hapisten önce göreve başlamıştır. Sinoptik İnciller'e göre Hz. Îsâ'nın asıl memleketi Galilee, Yuhanna'ya göre Yahudiye'dir (Matta, 13/54-58; Markos, 6/4; Luka 4/29; Yuhanna, 4/3, 43-45). Bir taraftan Îsâ'nın mûcizevî doğumu anlatılırken diğer taraftan Îsâ, Meryem'in nişanlısı Yûsuf'un nesebine nisbet

edilmektedir (başka çelişkiler için bk. Rahmetullah el-Hindî, I, 187-244, 295-352; Bucaille, s. 99-109; Kuzgun, s. 305-342).

İncil ve Kur'ân-ı Kerîm. Kur'ân-ı Kerîm'de İncil kelimesi, geç Mekke dönemine ait bir sûre dışında tamamı Medenî sûrelerde olmak üzere on iki yerde geçmekte ve bu âyetlerin tamamında Hz. Îsâ'nın tebliğ ettiği ilâhî vahyi, Hz. Peygamber döneminde yaşayan hıristiyanların elinde bulunan kitabı ifade etmektedir (el-A'râf 7/157). İncil'in Allah tarafından vahiy ve inzâl edildiği (Âl-i İmrân 3/3, 65), Îsâ'ya verildiği (el-Mâide 5/46; el-Hadîd 57/27), İbrâhim'den sonra indirildiği (Âl-i İmrân 3/65), Allah'ın Îsâ'ya Tevrat'la birlikte İncil'i de öğrettiği (Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110) bildirilmektedir. Hz. Îsâ da Allah'ın kendisine kitap verdiğini belirtmektedir (Meryem 19/30). Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de İncil'in Hz. Îsâ'ya ne zaman ve nasıl verildiği açıklanmamıştır. Kur'an'da İncil daha çok Tevrat'la birlikte zikredilmekte, Hz. Îsâ'nın Tevrat'ı tasdik ettiği, kendisine kitabın, hikmetin, Tevrat ve İncil'in öğretildiği bildirilmektedir. Şu halde Kur'an terminolojisinde İncil, sadece bir müjde ve mesajı değil aynı zamanda o

müjde ve mesajı ihtiva eden kutsal kitabı da ifade eder.

Müfessirlere göre Kur'an yirmi üç yıla yakın bir sürede parça parça nâzil olduğu halde Tevrat ve İncil bir defada toptan indirilmiştir (Fahreddin er-Râzî, VII, 157; İbn Kesîr, I, 501). Nitekim Furkān sûresindeki (25/32), "İnkâr edenler, 'Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?' dediler" şeklindeki açıklama da dolaylı olarak buna işaret etmektedir. Müsned'de (IV, 107) yer alan bir rivayete göre İbrâhim'in sahîfeleri ramazanın ilk, Tevrat altıncı, İncil ise on üçüncü gecesinde (diğer bir rivayete göre on sekizinci gecesinde) indirilmiştir. Bu kitapta hidayet ve nur bulunmaktadır; o Tevrat'ı tasdik etmekte, sakınanlar için bir hidayet ve öğüt değeri taşımaktadır (el-Mâide 5/46). Esasen İncil de Hz. Îsâ'nın Tevrat'ı tasdik ettiğini ve Tevrat'tan bir harfin bile eksilmeyeceğini bildirdiğini açıklamıştır (Matta, 5/17-18).

Kur'an, "İncil ehli"nin onu uygulamakla yükümlü olduğunu ifade eder (el-Mâide 5/47). Müfessirlere göre bu âyetten maksat, kendilerine İncil gönderilenlerin İncil'de yer alan ve Hz. Muhammed'e delâlet eden müjdeyi kabul edip ona göre davranmaları, İncil'de neshedilmeyen hükümleri uygulamaları ve İncil'i tahriften korumalarıdır (Taberî, X, 373-376; Fahreddin er-Râzî, XII, 8-10). Yine Kur'an'da Ehl-i kitap Tevrat, İncil ve rablerinden indirilenleri hakkıyla uygulamaya davet edilmektedir (el-Mâide 5/66, 68).

İncil'de yer alan konuların birçoğu Kur'an'da da geçmektedir. Kur'an'da Zekeriyyâ, Yahyâ, Meryem ve Îsâ ile havârilerden bahsedilmekte; Meryem'e Îsâ'nın doğumunun müjdelenmesi, Îsâ'nın mûcizeleri gibi olaylar nakledilmektedir. Ayrıca İncil'de inananların tohum iken filizlenmiş, gürbüzleşip dolgunlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş ekine benzetildiği bildirilmiştir (el-Feth 48/29). Kur'an'ın bu ifadesiyle Matta İncili (13/31-32) arasında benzerlik vardır.

Diğer taraftan Hz. Îsâ, kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki peygamberi müjdelediği gibi (es-Saf 61/6) ümmî resulün geleceği Tevrat ve İncil'de de yazılıdır (el-A'râf 7/157). Bugünkü İnciller'de, özellikle Yuhanna İncili'nde bu tür müjdeler yer almakla birlikte bunlar hıristiyanlarca farklı yorumlanmaktadır (bk. FARAKLİT; Yuhanna, 14/16-

26; 15/26-27; 16/7-15). Kur'an ile İncil arasında ortak konularda yer yer büyük benzerlikler yanında bazı farklar da bulunmaktadır. İslâm âlimlerine göre hakiki İncil'i de Kur'an'ı da indiren Allah olduğundan iki kutsal kitap arasında benzerlikler bulunması tabiidir. Hıristiyan dünyasında ise başka izah yolları aranmış olup bunların başında doğrudan İnciller'den faydalanma iddiası gelmektedir. Ancak Hz. Muhammed'in, hem İnciller'in aslî dili olan Grekçe'yi hem de o dönemde tercüme edildikleri Süryânîce ve Kıbtîce'yi bilmemesi, ayrıca İnciller'in Arapça'ya çevrilmiş olduğuna dair kesin bir bilginin bulunmaması, üstelik Hz. Peygamber'in ümmî oluşu bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Varaka b. Nevfel'in İncil'den bazı bölümleri Arapça'ya çevirdiği (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3, "Enbiyâʾ", 23, "Tefsîr", 96/1, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 1; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 114), hatta İncil'in Arapça el yazmalarına sahip bulunduğu yolundaki rivayetlere rağmen (Hamîdullah, I, 439) o dönemde İncil'in Arapça'sının olduğu açık biçimde bilinmemektedir. Kanonik İnciller'le bazı apokrif İnciller sonraki dönemlerde Arapça'ya tercüme edilmiştir.

İnciller'in ilk zamanlarda Arapça'ya çevrilmemiş olması hıristiyanî telakkilerin yarımadada bulunmadığı anlamına gelmez. Yemen'deki hıristiyan cemaatiyle yarımadanın kuzeyindeki Nestûrî kilisesi ve monofizit hıristiyanlar ve onların Araplar'la ilişkileri sebebiyle bu tür telakkiler yayılmıştı. Bundan dolayı Batılılar, Kur'an'daki hıristiyanlarla ilgili bilgilerin Arap yarımadasında yaşayan hıristiyan cemaatlerden neşet ettiğini, Hz. Muhammed'in İnciller'i okumasa bile bu hıristiyanlardan duyduklarını yazdığını ileri sürmektedirler; ancak bu iddialar müslümanlar tarafından reddedilmiştir (EI2 [Fr.], III, 1236).

İnciller'in Tahrifi. İslâm tarihi boyunca müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin önemli bir yönünü oluşturan dinî tartışmaların ve karşılıklı reddiyelerin başlıca konuları arasında hıristiyan dininin kutsal kitapları da yer almıştır. Müslümanlar, hem tahrif konusunu hem de tebşîrat meselesini açıklığa kavuşturmak için Tevrat'ın yanında İnciller'i de incelemiş ve Kur'an'daki bazı işaretlerden hareketle İnciller'in tahrif edildiğine kani olmuşlardır. Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair Kur'an'da açık bir beyan olmamakla beraber bazı dolaylı ifadelerden hareketle onların da tahrifte bulunduğu neticesine varılmıştır. Kur'an'da Tevrat ve İncil'in Hz. Peygamber'e vahyedilenle uyuştuğuna

Ehl-i kitap şahit gösterilmiştir. Halbuki Kur’an ile mevcut İnciller arasında ortak konularda esasa ilişkin farklılıklar mevcuttur. Meselâ Îsâ’nın ulûhiyyeti, teslîs inancı ve Hz. Îsâ’nın insanların günahlarına kefâret olmak üzere çarmıhta can vermesi gibi İnciller’de yer alan temel hıristiyan inançları İslâm açısından kabul edilemez hususlardır. Allah’ın gönderdiği bir kitapta yer alması mümkün olmayan bu tür ifadeler müslümanlarca tahrifin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Hıristiyanlar, kendilerine verilen öğütleri veya kitabın önemli bir bölümünü ya unutmuşlardır veya gizlemektedirler (el-Mâide 5/14-15). İncil’de Hz. Peygamber’in geleceğinin yazılı olduğuna dair Kur’an’daki bilginin bugünkü İnciller’de açık olarak bulunmaması İncil’in tahrifine bir işaret olarak gösterilmiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 29, “İʿtiṣâm”, 25; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 12).

Müslümanlar, İncil’de Hz. Muhammed’in geleceğinin bildirildiğine dair Kur’an ifadesini (el-A‘râf 7/157) destekleyen bilgilerin İnciller’deki mevcudiyetini tesbit için başta İnciller olmak üzere Kitâb-ı Mukaddes’le ilgili çalışmalara erken dönemlerden itibaren başlamış ve bu alanda çok sayıda eser kaleme almışlardır (bk. BEŞÂİRÜ’n-NÜBÜVVE). Diğer taraftan Kur’an’da Allah Teâlâ’nın, hıristiyan olduklarını ifade edenlerden söz aldığı halde onların sözlerinde durmayıp

kendilerine öğretilen hakikatlerin bir kısmını unuttukları, bu sebeple de aralarında sonu gelmez bir düşmanlık ve kin doğduğu ifade edildikten sonra kendilerine, gizlemekte oldukları kitabın (İncil) büyük bir kısmını açıklayacak olan Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderildiği, onlara Allah tarafından bir ışık, apaçık bir kitap (Kur’an) geldiği bildirilmiştir (el-Mâide 5/14-15). İslâm âlimleri, bu âyetlerde söz konusu olan kutsal metinlerin orijinal şekilleriyle muhafaza edilmediğine dair ifadelerini açıklamak için İnciller’i tetkik etmişler, böylece İnciller’in tahrifiyle ilgili literatür ortaya çıkmıştır.

İslâm tarihinde hıristiyan kutsal kitabı üzerinde tahrifin mutlak olarak vukuunu ilk belirten reddiye yazarı Câhiz olmuştur. İbn Hazm da Kitâbü’l-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâʾ ve’n-niḥal adlı eserinde İnciller’in tahrifine geniş yer ayırmış, onlardaki tezatları belirterek tahrif hadisesini ortaya koymaya çalışmıştır (Pulcini, s. 97-129). Cüveynî, Şifâʾü’l-ġalîl’de İnciller’in tahrif edilmişliğini delilleriyle ortaya koymaktadır. Ebü’l-Bekā Sâlih b. Hüseyin

el-Ca‘ferî’nin Taḫcîl men ḥarrafe’l-İncîl’i, Şehâbeddin el-Karâfî’nin el-Ecvibetü’l-fâḫire ʿani’l-esʾileti’l-fâcire’si, İbn Kayyim’in Hidâyetü’l-ḫayârâ’sı, Abdullah et-Tercümân’ın Tuḥfetü’l-erîb’i, Rahmetullah el-Hindî’nin İẓhârü’l-ḥaḳḳ’ı, Abdurrahman Bâçecîzâde’nin sırf İnciller’i ele alan el-Fârıḳ beyne’l-maḫlûḳ ve’l-ḫâliḳ’ı, Muhammed Ebû Zehre’nin Muḥâḍarât fi’n-Naṣrâniyye’si, İbrâhim Müteferrika’nın Risâle-i İslâmiyye’si, Abdülahad Dâvûd’un İncîl ve Ṣalîb’i, hıristiyan kutsal kitabını ve onun tahrifini ele alan temel eserlerdendir (Rahmetullah el-Hindî, II, 425-541; Aydın, Müslümanların Hristiyanlığa Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, s. 145-184; Yıldırım, s. 159-162; geniş bilgi için bk. DİA, XVII, 364-365; bk. TAHRİF). Öte yandan İnciller’deki bazı olaylar ve onların yorumları, ortak konuların açıklanması için çeşitli kişiler kanalıyla tefsir, kısas-ı enbiyâ ve tarih kitaplarına geçmiş, tasavvufî eserlerde Hz. Îsâ’ya nisbet edilen sözler rivayet edilmiştir (Ahmed Emîn, I, 339-346; EI² [Fr.], III, 1237).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ncl” md.; Concordance des saintes écritures, Lausanne 1977, “Évangile” md.; Müsned, IV, 107; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Enbiyâʾ”, 23, “Tefsîr”, 96/1, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 1, “Şehâdât”, 29, “İʿtiṣâm”, 25; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 12; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, X, 373-376; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 114; Gazzâlî - M. Abdullah Şarkâvî, Hristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler (trc. Osman Cilâcı), İstanbul 1998; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 410; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 230; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 157, 159-160; XII, 8-11; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 501; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VI, 150-151; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü’l-ḥaḳ (nşr. M. Ahmed M. Abdülkādir Halîl Melkâvî), Riyad 1414/1994, I, 151-158, 187-246, 294-352; II, 425-541; E. Mangenot, “Evangiles”, DB, II/2, s. 2058-2061; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut 1351/1933, I, 339-346; NDB, s. 249-261, 367, 450-451, 472; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Cairo 1938, s. 71-72; Initiation biblique (nşr. A. Robert - A. Tricot), Paris 1954; L. Vaganay, Le

problème synoptique, Paris 1954, s. 272-281; a.mlf., “Évangile”, Catholicisme, Paris 1956, IV, 767-769; O. A. Piper, “Gospel”, IDB, II, 442-448; K. Grobel, “Gospels”, a.e., II, 449; V. Taylor, “Luke, Gospel of”, a.e., III, 180-188; C. E. B. Cranfield, “Mark, Gospel of”, a.e., III, 267-277; F. C. Grant, “Matthew, Gospel of”, a.e., III, 302-313; P. Grelot, Introduction aux livres saints, Paris 1963, s. 288-308; A. Barr - A. J. Maclean, “Gospel”, Dictionary of the Bible, Edinbourgh 1963, s. 340; M. Allard, Textes apologétiques de Guwainī, Beyrouth 1968, s. 56-85; R. M. Grant, Introduction historique au Nouveau Testament, Paris 1969, s. 81-131; W. W. Gasque, “Gospel”, The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan 1974, s. 424; M. Bucaille, La Bible le Coran et la science, Paris 1976, s. 57-112; X. L. Dufour, “Les Evangiles synoptiques”, Introduction à la Bible: La Nouveau Testament, III/2: L’annonce de l’Evangile (nşr. A. George - P. Grelot), Paris 1976, s. 11-238; a.mlf., “Evangiles”, EUn., VI, 818-822; E. Cothenet, “Le Quatrième Evangile”, Introduction à la Bible: Introduction critique au Nouveau Testament, III/4: La tradition johannique, Paris 1977, s. 95-292; Muhammed Ebû Zehre, Hristiyanlık Üzerine Konferanslar (trc. Akif Nuri), İstanbul 1978, s. 69-96; W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament, Chicago 1979, s. 317-318; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 439; Nouveau Testament (Traduction Īcuménique de la Bible), Paris 1981, s. 13-42, 125-129, 131-133, 181-187, 281-289; Xavier Jacob, İncil Nedir? Tarihi Gerçekler, Ankara 1985; B. Standaert, “Synoptique”, Catholicisme, Paris 1996, XIV, 697-706; Ḳāmûsü’l-Kitâbi’l-Muḳaddes, Kahire 1991, s. 120-122; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995, s. 81-94; a.mlf., Müslümanların Hristiyanlara Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara 1998, s. 145-184; Suat Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, İzmir 1996, s. 126-164; Şaban Kuzgun, Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996, s. 305-342; H. Goddard, Muslim Perceptions of Christianity, London 1996, s. 7-11, 34-38; Th. Pulcini, Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptuns, Atlanta 1998, s. 97-129; Carra de Vaux - [G. C. Anawati], “In\u{d}\u{j}īl”, EI^2 (Fr.), III, 1235-1238; F. J. Mc Cool, “Synoptic Gospels”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XIII, 886-891; R. F. Collins, “Gospel”, ER, VI, 79-82; Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyanlık”, DİA, XVII, 364-365.

Ömer Faruk Harman

İNCÎL ve SALÎB

Abdülahad Dâvûd'un (ö. 1930 [?]) Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı eser.

Aslen bir Katolik rahibi iken müslüman olan Abdülahad Dâvûd'un Hıristiyanlığı tenkit ve reddetmek üzere yazdığı eserlerin ilkidir. Hıristiyan ilâhiyatı tahsil eden ve uzun yıllar rahiplik yapan müellif 1900'lü yılların başından itibaren, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilerek idam edilmesiyle ilgili hıristiyan doktrininin gerçekliğinden şüphe etmiş ve bunun bâtıl bir tasavvur olduğuna kanaat getirmiştir. Bu fikrini delillerle ortaya koyup İncil ve haçın muammasını aydınlatmak için bu eserini kaleme almıştır.

Kitabın mukaddimesinde teslîs inancını eleştiren müellif Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmediğini belirtir. Ahd-i Cedîd hakkında bilgi vererek Ahd-i Cedîd külliyatını oluşturan yirmi yedi kitabın ancak İznik Konsili'nde (325) tesbit edilebildiğini, böylece Hıristiyanlığın 325 yıl boyunca resmen kutsal sayılan kitaplar külliyatından mahrum kaldığını söyler. Bu arada İznik Konsili'nin iç yüzünü de irdeler ve Ahd-i Cedîd'deki risâle yazarlarının hem dört İncil'in mevcudiyetinden hem de birbirlerinin

yazdıklarından habersiz olduklarını ispat eder. Katolik kilisesinin İncil'den ziyade papanın yanılmazlığına ve kilise geleneğine (tradition) önem verdiğini ifade eden müellif İncil'in gerçek mânasını, havâriler ve ilk hıristiyan cemaatinin İncil'den ne anladığını, kaç çeşit İncil bulunduğunu Ahd-i Cedîd'den verdiği misallerle açıklar. İncil'in maksat ve mevzuunun "İslâm" ve "Ahmed", Hz. Îsâ'nın sözlerindeki en önemli kavram olan melekûtullahın da İslâm dini olduğunu, söz konusu kavramların Grekçe, Süryânîce ve İbrânîce karşılıklarının etimolojisini yaparak ortaya koyar.

Abdülahad Dâvûd, eserinde ayrıca İslâm-hıristiyan tartışmasının ana meselelerine eğilmiş, tartışma konularını belirterek hıristiyan ilâhiyatı tahsil etmesinin ve uzun yıllar hıristiyan din adamı olarak çalışmasının kendisine kazandırdığı birikim ve araştırma metodu sayesinde hıristiyan kutsal kitapları ve inançları üzerine ciddi eleştiriler yapmıştır. Bu eleştirilerde ilmî

usullerden ayrılmayan yazar, Grekçe yazılan İnciller'in Hz. Îsâ'nın mesajını naklederken düştüğü hataları ve tercüme yanlışlıklarını da göstermiştir. Mevcut İnciller'den hiçbirinin Hz. Îsâ'ya gönderilen gerçek İncil olmadığını, bunların sadece birer mev'izadan ibaret bulunduğunu, ayrıca Hz. Îsâ'nın konuştuğu dilde kaleme alınmadıkları için temel kavramların değişik şekillerde tercüme edildiğini veya farklı yorumlandığını ayrıntılı etimolojik tahlillerle ortaya koymuştur. Osmanlı Meclisi A'yân üyesi Seyyid Ubeydullah Efendi'nin oğlu Seyyid Abdülkadir'e ithaf edilen eser basılmış olup (İstanbul 1329) Kudret Büyükcoşkun tarafından sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329; Mehmet Aydın, Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 107-109; Ömer Faruk Harman, "Abdülahad Davud", İlim ve Sanat, sy. 32, İstanbul 1992, s. 76-77.

Mehmet Aydın

İNCİLİ ÇAVUŞ

Fıkra ve nükteleriyle tanınan saray musahibi.

Kimliği hakkında bilinenler çok sınırlı olup bunların bir kısmı yakıştırmadır. Asıl adının Mehmed veya Mustafa olduğu (Sicill-i Osmânî, I, 448), XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı sanılmaktadır. “İncili” lakabının, “müjde getirici” anlamında “İncilli-Evangéliste”ten (Hammer, HEO, VIII, 213) yahut zamanın şeyhülislâmına yazdığı biri Arapça, diğeri Türkçe iki risâlede Hz. Peygamber’in adının İncil’de zikredildiğini anlattığından (TA, XX, 125) veya bir ok yarışındaki başarısı üzerine padişah tarafından çavuşluk rütbesi verilmesi ve kavuğuna inci takılmasından (Sonerk, s. 5; Konyalı, sy. 2 [1950], s. 102) ya da bıyıklarına inci takarak tâlime çıkmasından kaynaklandığı şeklinde değişik rivayetler vardır. Doğum yerinin Diyarbekir’in İngi yahut İrincil köyü, Sivas, Ardanuç, Tomarza veya Adapazarı’nın Karasu ilçesi olduğu da söylentiler arasındadır. Hayatı ve mesleği hakkındaki bilgilerde de değişik rivayetler bulunmakta ve şahsiyeti başka isimlerle karışmaktadır. Bu rivayetlerin dışında onun genellikle benimsenen biyografisi, Naîmâ’nın IV. Murad devrinde elçi olarak İran’a gönderildiğinden bahsettiği Mustafa Çavuş’un İncili Çavuş olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. İran’ın Osmanlılar’a her yıl haraç olarak 200 yük ipek vermesini taahhüt altına alan Osmanlı-Safevî barışı üzerine 1612’de İran elçisi Kadı Han refakatinde İran’a giden İncili Çavuş’un burada sebepsiz yere iki yıldan fazla bir süre alıkonulduğu, ayrıca ipek haracının verilmemesine hiddetlenen I. Ahmed’in İran’a sefer hazırlıklarına giriştiği, bunun üzerine İran’ın geri adım atarak haraçla beraber Kasım Bey adlı el-çisini ve İncili Çavuş’u İstanbul’a gönderdiği (1615) anlaşılmaktadır (Hammer, HEO, VIII, 213-214; a.mlf. [Atâ Bey], VIII, 157-158). 1035’te (1626) bu defa elçi olarak tekrar İran’a gönderilen İncili Çavuş, Bağdat’ın işgali dolayısıyla gerginleşen Türk-İran ilişkilerini yumuşatmak için Şah I. Abbas’la müzakereci olarak karşı karşıya gelir. Müzakereler esnasında zekâsı ve açık sözlülüğüyle şahı ikna ederek Osmanlılar lehine barış yapma imkânı hazırlar. Ancak Osmanlı askerinin yorgunluk, hastalık ve gıdasızlık gibi sebepler ileri sürerek Serdar Hâfız Ahmed Paşa’ya baskı yapması ve Bağdat kuşatmasının kaldırılması

üzerine IV. Murad'ın hükümdarlığının ilk yıllarına rastlayan bu barış gerçekleşmez (Naîmâ, II, 381, 387).

İncili Çavuş'un iyi bir öğrenim gördüğü, Arapça ve Farsça bildiği, zeki, olgun, hazırcevap bir siyaset ve devlet adamı olduğu kaynaklarda zikredilir (Ahmed Rifat, I, 337; Konyalı, sy. 2 [1950], s. 77). İncili Çavuş fıkralarının mihverini, genel olarak sarayda ve saray çevresinde bulunan çok renkli tiplerden oluşan insanlar, bu insanların toplum hayatındaki tutum ve davranışları meydana getirir. Onu diğer musahiplerden ayıran ve fıkralarıyla yaşamasını sağlayan en önemli husus bu fıkralarda içtimaî ve insanî değerlerin yer almasıdır. Böylece halk İncili Çavuş'u saray ve çevresini eleştirmek ve gülünç hale getirmek için iyi bir temsilci olarak benimsemiş, bu çevre hakkındaki duygu ve düşüncelerini dile getirmekte onu vasıta kılmıştır. İncili Çavuş padişahın yakını olarak gördüğü her aksaklığı alaya almış, hatta zaman zaman padişah bile onun güldürücü ve iğneleyici sözlerine hedef olmuştur. İncili Çavuş'un kalıcılığını sağlayan da halkın onu benimseme ve sahiplenme duygusudur (Yıldırım, s. 24).

İlk defa Süleyman Tevfik (Zorluoğlu) tarafından derlenen İncili Çavuş fıkralarının dikkat çeken en önemli yönü onların hikâye niteliğinde olmasıdır. Metinlerin büyük bir kısmı fıkra ölçülerini aşarak hikâyeye yaklaşmaktadır. Güldürücü ve nükteli fıkraların özelliklerinden olan kısa fakat yoğun tahkiye tekniği İncili Çavuş fıkralarının büyük bir kısmında yoktur. Bu yönüyle ele alındığında onların henüz tam bir anlatma kalıbına oturtulamadığı, dolayısıyla fıkra karakteri kazanamadığı söylenebilir. Bu durumu fıkraların sözlü gelenekte dar bir alanda dolaşmasına, yani Nasreddin Hoca fıkraları gibi geniş bir yaşama alanına sahip olmamasına bağlayan araştırmacılar da vardır (Oy, sy. 1-2 [1988], s. 105).

Genel olarak fıkralarda ayrıntı yerine biriki cümlelik çarpıcı nükteler bulunmasına karşılık İncili Çavuş fıkralarında bu özelliğin görülmemesi, bunların meddah geleneği doğrultusunda bir gelişme izleyerek günümüze ulaşmasından kaynaklanmış olmalıdır. Esasen XIX. yüzyıl meddahlarının en çok söyledikleri hikâyeler arasında İncili Çavuş fıkralarının yer aldığı bilinmektedir (Nutku, s. 104). Bundan dolayı bir kısım araştırmacılar İncili Çavuş'u meddah olarak kabul etmektedir. Anadolu'dan bazı çizgiler taşımakla birlikte İncili Çavuş fıkraları daha çok XVII. yüzyıl

İstanbul’unun Balat’tan Boğaziçi’ne kadar uzanan dekorunu ve bu dekor içinde yer alan çeşitli tipleri yansıtır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, Zrf., nr. 7484; Naîmâ, Târih, II, 381, 387; Hammer, HEO, VIII, 213-214; a.mlf. (Atâ Bey), VIII, 157-158; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 337; Sicill-i Osmânî, I, 448; Süleyman Tevfik [Zorluoğlu],

İncili Çavuş, İstanbul 1918; N. Sonerk, İncili Çavuş’un En Güzel Fıkra ve Hikâyeleri, İstanbul 1943; M. Kocaosmanoğlu, Hayatı, Nükte ve Fıkraları ile İncili Çavuş, Isparta 1960; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976, s. 24; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1977, s. 30, 104, 393; Mustafa Koç, Yaşam Öyküsü ve Fıkraları ile İncili Çavuş, Isparta, ts.; Erdoğan Tokmakçıoğlu, Bütün Fıkralarıyla İncili Çavuş, İstanbul 1983; İbrahim Hakkı Konyalı, “İncili Çavuş Fıkraları”, Tarih Hazinesi, sy. 2, İstanbul 1950, s. 76-77,102; Numan Kartal, “Bakırlı Köyü ve Adı Hakkında”, TFA, XI/225 (1968), s. 4713-4714; M. Adil Özder, “Türk Halkbiliminde İncili Çavuş”, THA Yıllık, IV (1979), s. 179-188; Şevket Beysanoğlu, “İncili Çavuş’un Kimliği”, TK, XIX/220 (1981), s. 312-317; Aydın Oy, “İncili Çavuş Fıkralarına Analitik Bir Yaklaşım”, Türk Folkloru Belleten (1987), sy. 1-2, İstanbul 1988, s. 103-108; Abdülbâki Gölpınarlı, “İncili Çavuş”, TA, XX, 125; “İncili Çavuş”, TDEA, IV, 391; Saim Sakaoğlu, “İncili Çavuş”, DBİst.A, IV, 172-173.

Nurettin Albayrak

İNCİLİ KÖŞK

İstanbul'da XVI. yüzyıl sonlarında yapılmış Sarây-ı Hümâyun'a ait bir köşk.

Bugün Topkapı Sarayı olarak adlandırılan Sarây-ı Hümâyun'un sınırları içinde bulunan ve sahil köşkleri dizisinin en önemli yapılarından biri olan İncili Köşk, Sinan Paşa Köşkü adıyla da anılmaktadır. Nitekim köşkün mefruşatına dair 1704'te yazılan bir listede burası için kullanılan "Hasbahçe'de Çayır Köşkü demekle mâruf Sinan Paşa Kasrı ..." ifadesinden yapının o zaman Çayır Köşkü adıyla da bilindiği anlaşılmaktadır. Topkapı Sarayı'nın en dış sınırında, Bizans döneminden kalan Marmara tarafı surları üstünde olan köşk, III. Murad döneminde Sadrazam Koca Sinan Paşa tarafından yaptırılarak padişaha sunulmuştur. Yemen Fâtihi de denilen Koca Sinan Paşa aynı yüzyıl içinde yaşamış başka Sinan Paşa'larla karıştırılmaktadır. 1580-1596 yılları arasında beş defa sadrazamlık makamına gelen Koca Sinan Paşa sınırsız servetiyle devletin pek çok yerinde vakıf eserler yaptırmıştır. 1589-1591 arasındaki ikinci sadâreti sırasında, sarayı çeviren surların üzerinde bu güzel mekânda bu muhteşem köşkü inşa ettirmiştir. Yapımı, döşenmesi ve açılış töreni Selânikî Mustafa Efendi tarafından ayrıntılı olarak anlatılan köşkün inşasına 998'de (1590) başlanmış ve 999'da (1590-91) bitirilmiştir. Fakat Ahmed Refik tarafından yayımlanan belgeler arasında yer alan, inşaat sırasında Gelibolu'dan Rum asıllı işçiler getirtilmesine dair 1001 (1592-93) tarihli yazıya bir anlam verilememektedir.

III. Murad, Marmara Denizi'ne açılan geniş manzaralı köşkü çok beğenmiş, hatta Selânikî'nin ifadesine göre, "N'olaydı, şu kasr Sarây-ı Âmire dâhilinde yapılmış olaydı" diyerek bu kadar güzel bir eserin saray kompleksi içinde bulunmayışından dolayı üzüldüğünü belli etmiştir. III. Murad burayı çok sevdiğinden sık sık köşke geliyordu. Hastalığının ilerlediği bir dönemde son defa geldiğinde limana giren gemilerin attıkları toplar yüzünden köşkün camlarının kırılması üzerine dehşete kapılarak ağlamaya başlamış ve kısa bir zaman sonra da ölmüştür.

Mimar Sinan’dan sonra hassa mimarlığı makamına geçen ve onun üslûbunu devam ettiren Dâvud Ağa, Sadrazam Sinan Paşa’nın Çarşıkapı’daki medrese ve türbesini yaptığı gibi bu köşkü de inşa etmiştir. Yapıyı taşıyan taş kemerlerin arasına eklediği küçük, zarif bir çeşme 998 (1590) tarihli olup kitâbesinde Mimar Dâvud Ağa’nın adı açık surette okunur: “Tasarruflar kılıp mi‘mâr Dâvûd / Nice san‘atlar etti anda mevcûd / İçip bu çeşmeden bay u gedâlar / Edeler şâh-ı devrâna duâlar.”

Çeşmenin bulunduğu yer halkın rahatça kullanabileceği bir yer değildi. Ancak kasır, Bizans döneminde şehrin ünlü manastırlarından birinin kalıntısının hemen yanında ve buradaki Soteros Ayazması’nın üstünde bulunuyordu. Bu ayazmanın yortu gününde şehrin Ortodoks halkının buraya girmesine, kıyıdaki çakılların üzerinde toplanmasına ve çeşmenin kullanılmasına hoşgörü ile bakıldığı bilinmektedir. Bu yortu Yunan ayaklanmasına kadar (1821) her yıl kutlandı. Padişahlar köşkün pencerelerinden, kıyıya yayılan Rum halkın bu dinî törenini 200 yıldan fazla bir süre boyunca seyrederek eğlendiler. Ayazma bir asır kadar unutulmuşken 1921-1922 yıllarında Fransız işgal kuvvetleri tarafından R. Demangel idaresinde yapılan kazılar sırasında tekrar meydana çıkarıldı.

III. Murad’dan sonra da bazı padişahlar arada bu köşke indiklerinden köşk XVII ve XVIII. yüzyıllarda eski ihtişamını korumuştu. Sedat Hakkı Eldem, kaynağını belirtmemekle beraber Topkapı Sarayı Arşivi’nde bulunduğu tahmin edilen 1704’te yazılmış köşkle ilgili bir belge yayımlamıştır. Bu uzun listede köşkün içindeki eşya ve mefruşat ayrıntılı olarak bildirilmektedir. Liste, Sinan Paşa Köşkü’nün iç ihtişamı hakkında yeteri kadar fikir verir. Fakat XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bu güzel bina ihmal edilmeye başlanmış, hatta yüzyılın sonlarında İstanbul’da Fransa Krallığı’nın bir elçisi varken ihtilâl hükümetinin gönderdiği temsilci, köşkte padişahın huzuruna çıkacağının bildirilmesi üzerine bu kasırda kabul edilmeyi şanına lâyık görmeyerek yurduna dönmüştür.

Köşk, XVIII. yüzyılın sonlarında ilk şekline göre bazı değişikliklere uğramış olmakla beraber henüz ayakta idiyse de ihmal edildiğinden harap olmaya başlamıştı. II. Mahmud döneminde Rumeli yakasının tercih edilmesiyle köşk iyice unutuldu. Rumeli demiryolunun Sirkeci’ye getirilmesi tasarlandığında Abdülaziz demiryolunun tam sahilden ve sarayın

bahçesinden geçirilmesine izin vermişti. Bu izin, kıyıdaki kasır ve saraylarla birlikte Sinan Paşa Köşkü'nün de yok edilmesine yol açtı. Abdurrahman Şeref, Galib Paşa'nın serkurenâlıkta bulunduğu sırada fazla masraflara sebep oldukları gerekçesiyle bu köşkleri yıktırdığını yazar.

Yüzyıl boyunca unutulmuş olarak kalan Sinan Paşa Köşkü 1964'te, o yıllarda Topkapı Sarayı, Müzesi'nde görevli yüksek mimar Muallâ Eyüboğlu - Anhegger tarafından temizlenmiş ve basit bir araştırma yapılmış, bu çalışmanın sonunda evvelce köşkün duvarlarını süsleyen XVI. yüzyılın güzel çinilerinden bir hayli parça bulunmuştur. Sedat Hakkı Eldem de mevcut kalıntılar ve eski resimlerin yardımıyla binanın alt yapısının rölövesini ve üstteki esas köşkün restitüsyon denemesini çizmiştir. Köşkün XIX. yüzyılın başlarındaki dış görünümü Jean Baptiste Hilair'in, Choiseul-Gouffier'nin büyük kitabındaki gravürlerde, Jouannin - Gaver'in Osmanlı tarihine ait eserinin resimler kısmında ve ilk defa Gülru Necipoğlu'nun yayımladığı, Jean Nikolas Huyot'nun Paris'te Bibliothèque Nationale'deki suluboya resminde mevcuttur.

İncili Köşk, Marmara tarafındaki Bizans surlarının önüne eklenen, kesme taştan kemerli bir alt yapının üstüne oturuyordu. Denize doğru açılan bu çifte kemerin arasında çeşme yer almaktadır. Bu kaidenin ve iki yanındaki kanallardan soldakinin bitiminde bir dizi halinde taş konsollar sıralanır. Çıkmanın yan cephelerinden Sarayburnu tarafında bir, Ahırkapı tarafında ise iki kemer mevcuttur. Choiseul-Gouffier tarafından yayımlanan ve köşkü XVIII. yüzyılın sonlarındaki durumu ile gösteren, J. B. Hilair'in çizdiği gravürde bu kaidenin üstündeki cumba biçimindeki mekân geniş saçaklı, ahşap çatılıdır. Sedat Hakkı Eldem'e göre cumba sonradan ilâve edilmişti ve ahşap eliböğründelere dayanıyordu. Dikdörtgen biçimindeki kâgir esas mekân ortada kare bir kitle halinde yükseliyor ve bunu bir kubbe örtüyordu. Choiseul-Gouffier'nin gravüründe bu kubbe Osmanlı mimarisine oldukça yabancı bir biçimde piramit şeklindedir. Halbuki Jouannin - Gaver'in Osmanlı tarihine dair kitabındaki gravürde de burası kubbe ile örtülüdür. Esas mekânın dört köşesinde birer baca yükselir. Jouannin'in gravüründe bunlara birer minare görünümü verilmiştir. Sedat Hakkı Eldem, birtakım tahminlere dayanarak aslında köşkün orta mekânının bir kubbe ile değil ahşap bir çatı ile örtülü olması gerektiğini ileri sürer. Ayrıca köşkün arka tarafında, şimdi demiryolunun geçtiği yerde bir revakın bulunduğu tahmin

edilmektedir. Yine Eldem, köşkün önünde kıyıda evvelce bir rıhtımın varlığını öne sürmüştür. Buraya bazan kayıklarla gelindiğini ve bunların bağlanması için mermer sütun gövdelerinden babalar olduğunu belirttiğine göre herhalde en azından uygun bir iskelesi de olmalıydı. Fakat 1817-1820 arasında J. Nikolas Huyot tarafından suluboya olarak yapılan resimde köşkün önünde muntazam bir rıhtım vardır ve kenarına bir dizi ağaç dikilmiştir. İncili Köşk, Topkapı Sarayı sahilindeki kasırların en eskilerinden ve aynı zamanda en muhteşemlerinden biri olması bakımından sanat tarihinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih, s. 289-292; M. J. M. Jouannin - M. J. von Gaver, Turque, Paris 1840, levhalar kısmı; Comte de Choiseul-Gouffier, Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman, Paris 1842; Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1918, I, 468-470; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931, s. 5-6; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 10; R. Demangel - E. Mamboury, Le quartier des manganes, Paris 1939; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 40-42; R. Ekrem Koçu, Topkapu Sarayı, İstanbul, ts., s. 227-230; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 143-171; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 99; Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresinin Bizans Devri Arkeolojisi, İstanbul, ts.; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Bir Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 510-511; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power, The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 226-231, rs. 131; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 750-753; Muzaffer Erdoğan, "Mîmar Davud Ağa'nın Hayatı ve Eserleri", TM, XII (1955), s. 179-204; Semavi Eyice, "Sincanlı'da Sinan Paşa İmareti", VD, X (1973), s. 314-319, 333; a.mlf., "Sinan Paşa Köşkü", DBİst.A, VII, 1-2.

Semavi Eyice

İNCİR HANI

XIII. yüzyılda Antalya-Burdur yolu üzerinde inşa edilen Anadolu Selçuklu kervansarayı.

Burdur'un Bucak ilçesi İncirönü mevkiinde olup Eğridir'deki Sultan Hanı ile Kırkgöz Han'ın da kurucusu olan Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından 636 (1238-39) yılında yaptırılmıştır. Sultan hanlarının plan şemasında ele alınan İncir Hanı'nın kapalı (kışlık) bölümü sağlam olmakla birlikte öndeki avlusu yıkılmıştır. Eni kapalı bölümünden daha geniş olan avlunun yalnızca batı duvarıyla bunun kapalı bölümle birleşen dış köşesindeki kare kesitli payanda kısmen mevcuttur. Avlunun revaklı olup olmadığı, burada son yıllarda Rahmi Hüseyin Ünal tarafından yapılan kazı çalışmalarının sonunda anlaşılacaktır.

Kesmetaş kaplamaya sahip olan İncir Hanı'nın yapımında çevredeki antik malzemeden de faydalanılmıştır. Kesmetaş kaplaması birçok yerde söküldüğünden moloz dolgu ortaya çıkmıştır. Yaklaşık 30 × 42 m. ölçüsünde olan kapalı bölümünün duvarları dıştan sekiz adet duvar payandasıyla takviye edilmiştir. İçte yirmi dört kalın pâyeye oturan sivri kemerlerin

taşıdığı tonozlarla enine yedi nefli olarak düzenlenmiş olan yapıda, kapı ekseninde yer alan dikey bir nef yan nefleri boydan boya kesmektedir. Benzer planlara sahip olan diğer hanlardakine göre daha yüksek olan bu orta nefin merkezinde bir kubbenin bulunduğu kabul edilmektedir. Beden duvarlarına açılan on beş adet mazgal pencereyle kapalı bölümün hava ve ışık ihtiyacı sağlanmıştır.

Güneyde cephe ortasında yer alan dışa taşkın taçkapının nişi, içeriye doğru daralan istiridye kabuğu biçiminde yivli tonozla örtülüdür. Üst kısmı yıkık olan taçkapı iki yanda birer bordürle süslenmiştir. Tonoz kemerini kuşatan geçmeli bordürün iki ucundaki kemer başlangıçlarında karşılıklı birer aslan kabartması yer almaktadır. Sırtlarında insan yüzlü güneş kabartması taşıyan bu aslanların II. Gıyâseddin Keyhusrev'in sikkelerinde de görülmesi

bunların sultanın arması olarak yorumlanmasını sağlamaktadır. Daha aşağıda yer alan karşılıklı iki rozet içinde, ortada sekiz kollu bir yıldız ve etrafında rûmîli-palmetli süsleme bulunmaktadır. Kapının iki yanında köşelerde akantuslu başlıkları olan zarif işlemeli sütunçeler yerleştirilmiştir. Girişin iki yanında yer alan nişlerin üzerinde ejder başlarından gelişen rûmîli bir kompozisyon görülmektedir. Basık kemerli giriş kapısının üzerindeki bölümde dört satırlık inşa kitâbesi yer almaktadır. Ayrıca kapalı bölümde, sağdaki ilk tonozun ortasında oldukça harap durumda bir insan başı kabartması mevcuttur.

Hanın solundaki ilk nefin duvarları içinde dörtgen formda küçük bir sarnıç vardır. Sarnıcın suyunun hanın biraz ilerisinde bulunan bir kaynaktan geldiği tahmin ediliyorsa da kesin değildir. Bu kaynak üzerinde bugün yıkık halde bir hamam kalıntısı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. von Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens, Prag-Wien 1892, II, 187, rs. 154; S. Fikri Erten, Antalya Vilayeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 78, rs. 33; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1962, s. 107-110; İsmet İlter, Tarihi Türk Hanları, Ankara 1969, s. 38-39; H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderst, Berlin 1976, II/3, s. 152-153; Selçuk Mülayim, "İncir Hanı Rumîlerinde Asiyatik Bir Unsur", V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri: 25-26 Nisan 1995, Konya 1996, s. 73-78; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü", Anatolia, XIII, Ankara 1970, s. 28; Naci Eren, "İncir Hanı", İlgi, sy. 27, İstanbul 1979, s. 18-23; Ataman Demir, "İncir Han", a.e., sy. 56 (1989), s. 8-12.

Şebnem Akalın

İNCÛLULAR

(آل إنجو)

1303-1357 yılları arasında Fars ve İsfahan'da hüküm süren bir hânedan.

Kurucusu Şerefeddin Mahmud Şah'ın İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han tarafından incûların (hassa arazi) idaresiyle görevlendirilmiş olmasından dolayı hânedan bu adla anılmıştır. Hamdullah el-Müstevfî, Şerefeddin Mahmud'un soyunun mutasavvıf Hâce Abdullah-ı Herevî'ye ulaştığını söyler (Târîḫ-i Güzîde, s. 622). İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han döneminde Şîraz ve hemen hemen bütün Fars bölgesini hâkimiyeti altına alan Şerefeddin Mahmud Şah fiilen bağımsız bir hükümdar haline geldi (725/1325). Şerefeddin, Ebû Said Bahadır Han'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Arpa Han tarafından öldürtülünce (736/1336) Celâleddin Mesud, Gıyâseddin Keyhusrev, Şemseddin Muhammed ve Cemâleddin Ebû İshak adlı dört oğlu arasında iktidar mücadelesi başladı. Şîraz'ı babasının sağlığında yönetmeye başlayan Celâleddin Mesud hükümdarlığını ilân etti. Mesud'un, kardeşi Ebû İshak ile Fars'a gitmesini fırsat bilen Gıyâseddin Keyhusrev iktidarı ele geçirdi. Kardeşler arasındaki mücadele Gıyâseddin Keyhusrev'in 739'da (1338-39) ölümüyle sona erdi. Ardından Mesud, Şemseddin Muhammed'i Kal'a-i Sefîd'de hapsetti. Çobanîler'den Pîr Hüseyin'in desteğiyle hapisten kurtulmayı başaran Şemseddin Muhammed, Pîr Hüseyin ile birlikte Şîraz üzerine yürüdü. Zor durumda kalan Mesud Şah şehri terketti (740/1340). Pîr Hüseyin Şîraz'da idareyi ele geçirince Şemseddin Muhammed'i öldürttü. Bir yıl sonra Ebû İshak, İncûlular'ın hâkimiyetini sağlamak üzere Çobanîler'den Melik Eşref'in yardımıyla Şîraz'a saldırdı ve Pîr Hüseyin'i buradan sürerek şehre hâkim oldu. Bu arada Mesud Şah Lûristan'a gidip Melik Eşref'in kardeşi Yağıbastı ile ittifak yaptı. Yağıbastı'nın desteğiyle Şîraz'a giren Mesud Şah 743 (1343) yılında öldürüldü.

Çobanîler arasında çıkan ihtilâftan faydalanan Ebû İshak Şîraz'a ve bütün Fars'a hâkim oldu. Hâkimiyet alanını genişletip Yezd ve Kirman'ı da ele geçirmek için faaliyete başladı. Ebû İshak, muhaliflerini Şîraz'dan

uzaklaştırdıktan sonra Muzafferîler'le karşı karşıya geldi. Başlangıçta bir plan gereği Muzafferîler'in kurucusu Mübârizüddin Muhammed ile dostluk antlaşması yaptı. Bunun için 5000 kişilik bir orduyla onu desteklemek ve Muzafferîler'e karşı çıkan Uganlılar'ı uyarmak üzere harekete geçti. Asıl amacı düşmanıyla iş birliği yaparak Mübârizüddin'i ortadan kaldırmak ve Kirman'ı ele geçirmekti. Ancak bunu gerçekleştiremedi. 751 (1350) yılında Yezd'e yürüyüp şehri dört ay kuşattı. Kışın yaklaşması üzerine Şîraz'a dönmek zorunda kaldı.

753'te (1352) tekrar Kirman'a saldıran Ebû İshak burada yapılan savaşta ağır kayıplar verdi. Mübârizüddin Muhammed, Ebû İshak'ın zayıflığından yararlanarak Şîraz'a saldırmak istedi. Ebû İshak saldırıya engel olmak için elçi yolladıysa da onu planından caydıramadı. Bunun üzerine ona karşı koymak amacıyla ordusuyla şehrin dışına çıktı, fakat bir savaş meydana gelmedi. Mübârizüddin şehri kuşatmaya devam ederken şehrin önde gelenlerinden bir grup kendisine bağlılıklarını bildirdi. Uzun süren kuşatmadan dolayı zor durumda kalan halkın şehrin kapısını Mübârizüddin'e açtığını öğrenen Ebû İshak şehri terkederek İsfahan'a gitti (754/1353), daha sonra Lûristan'a geçti.

Ebû İshak'ın hazineleri Mübârizüddin'in yeğeni Şah Sultan'ın eline geçti. Bu olaydan bir süre sonra Ebû İshak İsfahan'a sığındı. Şehir önce Mübârizüddin, ardından Şah Sultan tarafından uzun süre kuşatılınca halk Şah Sultan'a biat etti. Şehirden kaçamayan Ebû İshak ise Şeyhülislâm Nizâmeddin Asîl'in evine sığındı. Ancak birkaç gün sonra şeyhülislâm onu Şah Sultan'a teslim etti. Şah Sultan da Ebû İshak'ı Şîraz'a Mübârizüddin'in yanına gönderdi. Ebû İshak daha önce öldürttüğü Emîr-i Hac Darrâb'ın akrabaları tarafından Mübârizüddin'in huzurunda öldürüldü (21 Cemâziyelevvel 758 / 12 Mayıs 1357). Böylece İncûlular hânedanı tarihe karışmış oldu. Ebû İshak'ın ölümü münasebetiyle başta Hâfız-ı Şîrâzî ve Zâkânî olmak üzere bir kısım şairler mersiyeler yazmışlardır.

Şiir ve edebiyata yakınlığıyla tanınan Ebû İshak şair ve âlimleri himaye etmiş, Hâfız'ı himayesine alarak kendisine maaş bağlamıştır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd-ı Âmülî Nefâʾisü'l-fünûn fî ʿarâʾisi'l-ʿuyûn adlı eserini ona sunmuş, Şeyh Emînüddin Muhammed Kâzerûnî, Kadı Adudüddin el-Îcî ve Pîr Yahyâ Cemâlî-i Sûfî gibi dönemin önemli

şahsiyetleri kendisini takdir etmişlerdir.

Ebû İshak'ın bastırdığı gümüş sikkeler 1352'de Fars bölgesinde tedavülde idi.

Birçok mimari eser yaptırarak Şîraz ve etrafının bayındır hale getirilmesi için çalışan Ebû İshak, Şîraz eski camiine Hudâhâne adıyla bir imaret eklemiş, bazı eserleri de onarmıştır. Şîraz'ı ziyaret ettiğinde Ebû İshak ile görüşen İbn Battûta onun iyilik sever ve âdil bir hükümdar olduğunu söyler. Annesi Tâşî Hatun dinî yapıların inşasına öncülük etmiş, 744 (1343) yılında Şîraz'daki Şah Çerağ'ın üzerine yüksek bir kubbe ve onun yanına bir medrese yaptırarak geniş bir külliye meydana getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Browne), s. 622 vd.; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 227-230; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Matlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Abdülhüseyn Nevâî), Tahran 1353, s. 218, 242-243, 245, 257; ayrıca bk. tür.yer.; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, IV, 455-456, 472, 475-478, 480 vd.; Devletşah, Teẕkire, s. 292-293; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 239-240; a.mlf., Ḥabîbü's-siyer, III, 282-286, 291; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, Târîẖ-i Kirmân (nşr. M. İbrâhim Bâstâni-yi Pârîzî), Tahran 1370 hş., s. 489-491, 506-511, 542-550; Browne, LHP, III, 164-165, 230, 231, 274, 275; Spuler, İran Moğolları, s. 162-163; "Încûyân", DMF, I, 348; Erdoğan Merçil, "Yezd", İA, XIII, 406; J. A. Boyle, "Ind̲j̲ū", EI² (İng.), III, 1208; P. Jackson, "Muẓaffarids", a.e., VII, 820; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Ebû İshâḳ İncû", DMBİ, V, 141-145.

Rıza Kurtuluş

İNCÜ

İlhanlı hânedanının özel mülk ve malları hakkında kullanılan bir terim.

Eski Uygurca ve Moğolca belgelerde ençü, inçü, ençi şekillerinde yazıldığı ve çeşitli sözlüklerde “emlâk-i hâssa; köle, esir, kul; miras; çeyiz” anlamlarıyla karşılandığı görülen (Doerfer, II, 220-225) incü kelimesinin aslında Çince ying “evlendiğinde geline verilen câriye” ismi olduğu sanılmaktadır (Clauson, s. 173). Kelime İlhanlılar’da daha çok hükümdarın ve hükümdar ailesinin özel emlâkiyle buralarda yaşayan esir ve kulları ifade etmek için kullanılmış ve bu emlâkle ilgilenen görevlilere încû veya încûî denilmiştir. İlhanlılar’dan sonra Fars bölgesini hâkimiyetine alan hânedanın adı da kurucusu bir încû olduğu için Âl-i İncû’dur (bk. İNCÛLULAR).

Moğollar’ın Yakındoğu’ya gelmesinden sonra genellikle mahallî hânedanlara ait topraklar İlhanlı hükümdar ve ailelerinin mülkiyetine geçmiştir (Vassâf, s. 211, 230). Müsâdereler ve çeşitli sebeplerle sahipsiz kalan yeni toprakların da eklenmesiyle bu arazilerin genişlediği görülmektedir. Meselâ Vezir Şemseddin Cüveynî’nin yıllık 360 tümen (3.600.000 dinar) geliri olan emlâki azledilmesiyle birlikte incüye dönüşmüştür. İlhanlı hükümdarlarının zaman zaman satın almak suretiyle de şahsî incülerine (İncû-yi hâs) toprak kattıkları bilinmektedir. Ayrıca Ani örneğinde olduğu gibi bazı şehirlerin hükümdarın şahsî mülkü haline geldiği anlaşılmaktadır. İncû-yi hâs ile ilgili işler Dîvân-ı İncû veya Hükûmet-i İncû adı verilen bağımsız bir daire tarafından yürütülmüş (Aksarâyî, s. 228; Vassâf, s. 349), gelirleri de hükümdarın özel hazinesinde toplanmıştır. Ailenin diğer mensuplarına ait incüler ise genellikle mahallî hânedanların temsilcileri, Moğol emîrleri veya üst düzey bürokratlar tarafından idare edilmiştir. Belgelerden Geyhatu’nun bütün Anadolu’daki incüleri Emîr Tâycû’ya ve Olcaytu’nun yalnız Aksaray’dakileri Oktâ adlı emîre emanet ettiği öğrenilmektedir.

İncü arazilerinin genişliği hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Vassâf’ın kayıtlarına bakılırsa sadece Şîraz’daki topraklar Argun Han zamanında (1284-1291) 600.000 ve Gāzân Han

zamanında (1295-1304) 1 milyon dinara mukātaaya verilmiştir (Târîḫ, s. 231, 268, 317). Yine Fars eyaletindeki incülerin 692'de (1293) dört yıllık bir süre için 1000 tümene (10 milyon dinar) mukātaaya verildiği bilinmekte ve bu emlâkin, özellikle Şîraz'dakilerin devlete ait divanî arazilerle şahsî mülklerden daha büyük olduğu görülmektedir (Petrushevsky, II, 455). İncülerin kullanımı ve işletme şekilleri hakkındaki bilgiler dağınık ve yetersizdir. Bu arazilerin bazı vergilerden muaf tutulduğu ve vergi işlerinin divanî arazilerinki gibi genellikle belirli aileler tarafından mukātaa suretiyle yürütüldüğü anlaşılmaktadır (Vassâf, s. 231, 268, 317, 349). Görünüşe göre, İlhanlı hükümdarlarının incüler üzerinde sahip oldukları haklar mutlak bir mülkiyetin gerektirdiği bütün şartları taşıyordu. Hükümdar bu arazileri dilediğinde bir kimseye bağışlayabilmekteydi; bu durum, incü arazilerinin bir kimsenin özel mülkü haline dönüşebildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra hükümdarın incü arazisini vakfetmesi de söz konusu idi. Gāzân Han, Tebriz yakınlarında Şenb-i Gāzân (Gāzâniyye) adıyla yaptırdığı eserlerin giderlerini kendi incüsünün gelirlerinden şer'î usullere göre tayin etmişti. Hükümdarın veya hânedan üyelerinin incüleri çocuklarına miras kalabiliyordu. Bu veraset hukukuna dayanarak şehzadelikleri sırasında Argun, Ahmed Teküder'e, Gāzân Han da Baydu'ya karşı babalarının Fars'taki incü arazileri üzerinde hak iddiasında bulunmuşlardı.

Gāzân Han zamanında toprakla ilgili bütün meseleler ele alınırken incüler üzerinde de önemle durulmuştur. Önce ülkedeki toprakların genel bir tahriri yaptırılarak vilâyetlere gönderilen yazıcıların köy köy dolaşıp "defâtîr-i kanûn" adı verilen defterlere bütün özel mülk, incü ve vakıf arazileri kaydetmeleri sağlanmış, arkasından da 703 yılı başlarında (Ağustos 1303) askerî güzergâhlarla yaylak-kışlak yolları üzerinde bulunan araziler Moğol askerlerine iktâ olarak dağıtılmıştır. Dağıtılan bu araziler arasında incülerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu uygulama Gāzân Han'ın ölümünden (703/1304) sonra bütün ülkeye yaygınlaştırılamamıştır. İncü uygulaması İlhanlı Devleti'nin yıkılışından sonra Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî hânedanları tarafından "hassa" ve "hâlisa" adları altında devam ettirilmiştir (Şems-i Münşî, I/2, s. 369; II, 309; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, s. 42, 165, 220).

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, II, 220-225; Clauson, Dictionary, s. 173; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 722; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 22, 102, 105, 110, 113, 171, 206, 211, 218, 263, 291, 342, 425, 479, 513-514, 519, 537, 553, 559, 596, 598; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 134, 170, 180, 228, 305; Vassâf, Târîḫ (nşr. Muhammed Mehdî), Tahran 1338, s. 56, 126, 211, 230-231, 265, 268, 317, 319, 330, 340, 349, 363, 404, 445, 471; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 558; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1971-76, I/2, s. 369; II, 309; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 42, 165, 220; Şemîs Şerîk-i Emîn, Ferhengi Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-yi Devrân-ı Moġol, Tahran 1357, s. 51-55; I. P. Petrushevsky, Keşâverzî ve Münâsebât-i ʿArżî der-Îrân-ı ʿAhd-i Moġol (trc. Kerîm Keşâverz), Tahran 2535 şş., II, 448-458; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 118-129; a.mlf., Landlord and Peasant in Persia, London 1991, s. 77-79; Osman G. Özgüdenli, Gâzân Hân ve Reformları (694/1295-703/1304), (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 220, 242-243, 297; W. Barthold, "İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet" (trc. Abdülkadir İnan), THİTM, I (1931), s. 149-152; Gottfried Herman, "Ein persischmongolischer Erlaß aus dem Jahr 725/1325", ZDMG, CXXV (1975), s. 317, 319-320, 329, 333; Kazuhiko Shiraiwa, "Injū in the Jāmi' al-tavārīkh of Rashīd al-Dīn", AOH, XLII/2-3 (1988), s. 371-376.

Osman Gazi Özgüdenli

İNDETERMİNİZM

Kâinattaki sebepsonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ileri süren, ilâhî ve insanî iradenin hürriyetini mümkün gören felsefî teori; determinizmin karşıtı

(bk. DETERMİNİZM).

INDEX ISLAMICUS

Batı dillerinde İslâm dini ve İslâm dünyasıyla ilgili neşriyatı takip eden bibliyografik yayın.

Başta dergiler olmak üzere konferans tebliğleri, armağanlar, araştırma koleksiyonları gibi ortak neşriyatı takip ederek makale başlıklarını tasnifli halde ilim adamlarının istifadesine sunan bu yayının projesi, 1950'li yılların ortalarında Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies kütüphane sorumlusu James Douglas Pearson tarafından başlatılmış ve 1906-1955 yılları arasında yapılmış neşriyatı kapsayan ilk cilt 1958'de ve onu takip eden her beş yılda bir diğer ciltler yayımlanmıştır. 1977'den itibaren ayrıca yılda dört fasikül halinde çıkmaya ve bu fasiküller 1992'den sonra yıllık cilt halinde toplanmaya başlanmıştır. Yayın programına 1976'da monografi çalışmaları, 1993'te dergilerde neşredilen kitap tanıtım ve tenkitleri dahil edilmiştir. Index Islamicus'u yayıma 1982'den itibaren Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi uzmanlarından Geoffrey Roper hazırlamaktadır. 1665-1905 arası geriye dönük neşriyatın ve 1665-1980 arasında daha önceki sayılara alınmamış olanların indeksini Berlin'de Wolfgang Behn hazırlamış ve indeks Adıyok Yayınevi tarafından ek ciltler halinde yayımlanmıştır.

Index Islamicus'ta sadece şarkiyatçıların değil Batı dillerinde yazan müslüman ilim adamlarının makaleleri de kaydedilmekte, düzenli olarak taranan 2000 civarındaki dergide tesbit edilen bibliyografik künyeler ilâhiyat, dinî ilimler, tarih, coğrafya, antropoloji, güzel sanatlar, hukuk, eğitim, iktisat, siyaset, tabii ilimler, mimari, arkeoloji gibi yirmi beş ana başlık altında, ülkelere ve coğrafî bölgelere göre yetmiş iki bölümde tasnif edilerek verilmektedir. Bu bölümlerde, konferans ve seminer tebliğleri dahil olmak üzere her türlü kitap, dergi, makale ve hâtıra sayıları yazarlarına ve konularına göre hazırlanmış bibliyografik künyeleriyle sıralanmakta, ayrıca kullanıcılara yazar ve konu indeksleriyle kolaylık sağlanmaktadır. Her sayıda bir de alfabetik kitap tenkidi bölümü yer almaktadır. Index Islamicus, aynı zamanda sınıflara ayırdığı alanlardaki çalışmaların gelişimiyle ilgili istatistikî bilgiler de vermektedir. Meselâ söz konusu

alanlarda 1906-1955 yılları arasında 26.076, 1956-1980 arasında 55.476 ve 1981-1995 arasında 101.731 çalışma belirlenmiştir. Indeks Islamicus, 1998'den itibaren ayrıca CD-ROM formunda da hazırlanmakta, dolayısıyla 1906 sonrası koleksiyon bilgisayar ortamında da kullanıcılara sunulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Index Islamicus, çeşitli sayılar, neşredenin önsözü; W. H. Behn, Index Islamicus, Supplement 1665-1980, Millersville 1995; "Index Islamicus", BSMES, IX/2 (1982), s. 202; J. D. Latham, "Index Islamicus", a.e., XVI/1 (1989), s. 77-78.

Geoffrey Roper

INDIA OFFICE LIBRARY and RECORDS

Londra'da bulunan bir kütüphane ve devlet arşivi.

Aynı binada faaliyet gösterdikleri için bu adla anılan kütüphane ve arşiv aslında birbirinden bağımsız iki ayrı kurumdur. Kütüphane (India Office Library), 1801'de İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) yöneticileri tarafından şirketin sahip olduğu basma ve yazma kitapların muhafazası için kurulmuş, yönetimi bir Sanskrit uzmanı olan Charles Wilkins'e verilmiştir. Arap yarımadasının doğusundan Endonezya'ya kadar uzanan çok geniş bir alanda faaliyet gösteren şirket bu coğrafyadaki diller, kültürler ve milletler hakkında zengin kaynaklara sahipti. Kuruluşundan kısa bir süre sonra koleksiyonunu hızla genişletmeye başlayan kütüphane, Doğu Hindistan Şirketi yerini İngiliz Hindistan hükümetine bırakınca (1858) yeni kurulan India Office'e, Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1947) sonra İngiliz Milletler Topluluğu ile İlişkiler Bakanlığı'na (Commonwealth Relations), 1973'te de British Museum'a devredilmiştir. 1967-1991 yıllarında Güney Londra'da özel olarak yaptırılan binalarında faaliyet göstermiştir. 1991'de Kuzeybatı Londra'da yeni inşa edilen British Library binalarına taşınmıştır.

Günümüzde daha çok Hindoloji üzerine yoğunlaşan kütüphane sahip olduğu Arapça, Farsça yazma ve basma eserlerle British Museum'dan sonra İngiltere'deki en önemli merkezdir. Kütüphanede bulunan Arapça 4500 yazma eserin büyük bir bölümü, XIX. yüzyılda İngiliz görevlileri ve ilim adamları tarafından toplanmıştır. İlk olarak XVIII. yüzyılın sonunda Güney Hindistan'daki Meysûr Sultanlığı ortadan kaldırılınca Tîpû Sultan'ın kütüphanesinde bulunan doksan dört adet Arapça esere el konularak 1806 yılında Londra'ya gönderilmiştir. Bu yazmalar kütüphanenin Tîpû Sultan koleksiyonunu oluşturmaktadır. 1807'de İngiliz Doğu Hindistan Şirketi görevlisi Richard Johnson'un, 1809'da şirketin Hindistan genel valiliği görevinde bulunan Warren Hastings'in, 1814'te Alexander Kinloch Forbes'in, 1824'te John Leyden'in, 1837'de Fort William'ın yazma

koleksiyonları kütüphaneye devredilmiştir. Ayrıca 1851'de Bîcâpûr'daki Âdilşâhîler hânedanından kalan 434 adet Arapça, 1876'da da Bâbürlü sultanlarına ait 2900'ü Arapça toplam 3710 yazma eser kütüphane koleksiyonuna dahil edilmiştir.

Kütüphanede bulunan Arapça yazma eserlerle ilgili ilk katalog 1877'de basılmış, bunu 1930, 1936, 1937 ve 1940 yıllarında yayımlanan diğer ciltler takip etmiştir. Arapça koleksiyondaki eserler daha çok İslâmî ilimlerle ilgilidir. Bunların en eskisi İbnü's-Sikkît'in 461 (1069) istinsah tarihli el-Elfâẓ'ıdır. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'si 507 (1114), Ebû Ubeyd el-Herevî'nin Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i 510 (1116) yılında istinsah edilmiştir. Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ı, Şah Veliyyullah'ın Arapça eserleri, Abdülbâsıt el-Bulkīnî'nin el-Vefâ bi-şerḥi'l-İṣṭıfâʾ ve İbn Kādî Şühbe'nin el-İʿlâm bi-târîḫi ehli'l-İslâm adlı eserleri dikkat çeken diğer kitaplar arasında zikredilebilir.

Yaklaşık 6500 eserle kütüphane aynı zamanda Avrupa'daki en zengin Farsça yazma eser koleksiyonuna sahiptir. Bunların 2700 kadarı Bâbürlü dönemine, 300 kadarı da Tîpû Sultan'ın kütüphanesine aittir. En eski Farsça yazma 523 (1129) tarihli olup Tefsîr-i Sûrâbâdî'nin bir bölümüdür. Bu eserlerin birçoğu minyatür ve resimlerle süslenmiştir. Farsça yazmalar katalogunun I. cildi Hermann Ethé tarafından hazırlanmış olup (Oxford 1903) 1902'ye kadar kütüphaneye dahil edilen eserleri ihtiva eder. Yine Ethé'nin hazırladığı katalogun II. cildi Edward Edwards tarafından yeniden gözden geçirilmiş (Oxford 1937), fakat mevcut kitapların tamamı dahil edilememiştir. Arapça ve Farsça eserlerden seçilen paleografi örnekleri, Arthur John Arberry'nin

açıklamalarıyla birlikte Specimens of Arabic and Persian Palaeography adıyla yayımlanmıştır (London 1939). 1344 minyatürlü ve resimli yazmanın görüntülü bir katalogu da basılmıştır (London 1976). Kütüphanede ayrıca 1990 verilerine göre 310 Urduca, altmış Peştuca, otuz iki Malayca, otuz dokuz Türkçe yazma eser bulunmaktadır. Urduca ve Malayca eserlerin katalogu basılmış, daha çok Osmanlı dönemine ait olan tarih ve edebiyata dair Türkçe eserlerin katalogu ise henüz hazırlanmamıştır.

Arşiv (India Office Records) Doğu Hindistan Şirketi, İngiliz Hindistan

hükümeti ve Hindistan Sömürge Bakanlığı'nın resmî evrakı, buralarda görev yapmış bazı devlet adamları ve bürokratların özel evraklarıyla seyahatnâmeleri, resmî sicilleri ve gazete koleksiyonlarını ihtiva etmektedir. Arşiv malzemeleri genel olarak Londra'da düzenlenen evrakla, ilgili bakanlığın çalışma alanında bulunan birçok ülkedeki temsilcilerine ait evrak olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Birinci kısımdaki evrak, XVII. yüzyıldan itibaren başta Hindistan olmak üzere Arap yarımadası, Orta Asya, Osmanlı Devleti (daha sonra Türkiye), İran ve Afganistan gibi İslâm memleketlerinin siyasî tarihleri ve buralardaki İngiliz çıkarlarıyla ilgili çok zengin kaynaklar ihtiva eder. Söz konusu ülkelere dair İngiliz belgelerinin birer nüshası İngiliz Dışişleri Bakanlığı (Foreign Office) arşivinde de bulunmaktadır. Ancak belgeler, India Office Records'da daha dar çerçevede kataloglanmış ve konularına göre tasnif edilmiş olup araştırmacılara daha kolay yararlanabilme imkânı sağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. D. Ross - E. G. Brown, Catalogue of two Collections of Persian and Arabic Manuscripts Preserved in the India Office Library, London 1902; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, I-II; W. Foster, A Guide to the India Office Records 1600-1858, London 1919; A. J. Arberry, The India Office Library, London 1938; J. C. Lancaster, A Guide to Lists and Catalogues of the India Office Records, London 1966; S. C. Sutton, A Guide to the India Office Library, London 1967; Martin Moir, "Primary Sources in the India Office Library and Records for the Study of the Muslim World", New Books Quarterly, Spring 1981, I/2-3, s. 13-21; P. Tuson, India Office Library and Records: Sources for Middle East Studies, London 1984; A. Goodocre v.dğr., Arabic Language Collections in the British Library, London 1984; Q. M. Haq - S. Quraishi, Urdu Language Collections in the British Library, London 1984; S. Roman, The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America, London 1990, s. 17-23.

Azmi Özcan

İNDİYYE

(العنديّة)

Nesnelerin gerçekliğini insanın inancına bağlı gören bir grup sofiste verilen ad

(bk. SÛFESTÂİYYE).

İNDONEZYA

(bk. ENDONEZYA).

ÎNE

(العينة)

Vadeli satılan bir malın peşin para karşılığında daha düşük bir bedelle geri satın alınmasını ifade eden terim.

Sözlükte “bir şeyin en iyisi, ribâ, borç verene herhangi bir menfaat sağlamayan borç (selef)” anlamlarına gelen îne (iyne), İslâm hukuku terimi olarak birkaç anlamda kullanılmış olup en yaygın açıklamaya göre, bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır (İbnü’l-Esîr, III, 333-334; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 16). Bu şekilde yapılan alım satıma îne denilmesinin sebebi, akde konu edilen malın tekrar satıcıya dönmesi ve müşterinin hemen nakit parayı (ayn) elde etmesidir.

Îne, “aynı işlemin araya üçüncü bir kişi sokularak yapılması” olarak da tanımlanmıştır. Buna göre A, B’den borç ister. B, A’nın yanında üçüncü bir kişiden (C) belli bir fiyata bir mal satın alır ve kabzeder. Ardından bu malı daha yüksek bir fiyata A’ya vadeli olarak satar. A da aynı malı tekrar ilk sahibine (C) daha ucuz fiyatla (C’nin B’ye sattığı fiyatla) satar (İbnü’l-Esîr, III, 334; İbn Âbidîn, V, 273). Bu işlem sonucunda C, hiçbir kârı veya zararı olmaksızın malına kavuşmuş, A istediği borç parayı temin etmiş ve B de verdiği borçtan daha fazlasını vadeli olarak kazanmış olmaktadır. Bu işlemde araya üçüncü bir kişinin sokulmasının göstermelik olduğu ve tarafların asıl maksadının alım satım yapmak değil faizli borçlanmayı meşrû bir şekil içerisinde gerçekleştirmek olduğu açıktır. İmam Muhammed’e nisbet edilen, “Îne satımı benim kalbimde dağlar kadar kötüdür; bunu faiz yiyicileri icat etmiştir” sözü (İbn Âbidîn, V, 273) bu tür îne satımıyla ilgili olmalıdır. Bazı sahâbî ve tâbiîlerin birinci açıklamadaki îne satımına benzer işlemler yaptığı göz önüne alınırsa (Abdürrezzâk es-San‘ânî, VIII, 184-188) İmam Muhammed’in îne satımının bu birinci türünü kastettiğini söylemek güçtür.

Îne ile ilgili üçüncü açıklama da şudur: İhtiyaç sahibi olan A, B’ye giderek

ondan borç ister. B, borç vermek suretiyle elde edemeyeceği bir fazlalığı kazanmak amacıyla A'ya, "Sana borç veremem. Fakat piyasa değeri 100 lira olan şu malı 120 liraya vadeli olarak satarım, sen de bunu götürüp 100 liraya satarsın" der. A da buna razı olur. Böylece A ihtiyaç duyduğu 100 lirayı, B de istediği ilâve 20 lirayı elde etmiş olur. Ebû Yûsuf'tan nakledilen, "Îne câizdir ve bunu yapan ecir kazanır" şeklindeki sözün (İbn Âbidîn, V, 273) bu şekilde açıklanan îne hakkında söylenmiş olması muhtemeldir. Vadeli satın alınan bir malın peşin parayla başka bir şahsa satımı niteliğindeki bu tür işlem terminolojide ve genellikle Hanbelî literatüründe "teverruk" diye adlandırılmakta olup (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 170, 200) bazı Hanbelî fakihleri hariç tutulursa İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz kabul edilmektedir.

Teknik anlamdaki îne satımının tanımı olan birinci açıklamanın ve bu tür satımla ilgili yasağın dayanağı Hz. Âişe'den nakledilen haberdir. Bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek câriyesini Zeyd b. Erkam'a vadeli olarak 800 dirheme satıp sonra da aynı câriyeyi Zeyd'den 600 dirheme peşin olarak satın aldığını ve bu durumda ondan 800 dirhem alacağı bulunduğunu söyler. Âişe de kınayıcı bir üslûpla bu işlemin hem kadın hem de Zeyd için kötü bir alım satım olduğunu ve Zeyd'in Hz. Peygamber'le yaptığı cihadı Allah'ın iptal ettiğini belirtir (Abdürrezzâk es-San'ânî, VIII, 184-185; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 330-331; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 15-16).

Îne konusunda, İslâm hukukçularının gerekçe olarak pek kullanmadıkları bir hadiste alım satımların îne yoluyla yapılması, ziraatla uğraşılıp cihadın terkedilmesi halinde ümmetin zillete duçar olacağı ve tekrar dine dönmedikçe bu zilletin kalkmayacağı belirtilmiştir (Müsned, II, 84; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 56). Abdullah b. Ömer de, "Ne zamana kaldık! Eskiden hiçbirimiz kendisinin dirhem ve dinara müslüman kardeşinden daha lâyık olduğunu düşünmezdi. Şimdi ise dirhem ve dinar her birimize müslüman kardeşimizden daha sevimli gelmeye başladı" dedikten sonra bu hadisi, baş tarafına "insanlar dirhem ve dinar konusunda cimrilik ederek ..." şeklinde bir ilâve yaparak

rivayet etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 166; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 17).

Hanefî mezhebinde, bir kimsenin sattığı ve teslim ettiği bir malı henüz parası kendisine ödenmeden sattığı fiyattan daha düşük bir fiyatla geri satın alması câiz görülmemiştir (Kâsânî, V, 198). Hanefîler'in bu konudaki temel gerekçeleri Hz. Âişe'nin yukarıda geçen ifadeleri olmakla beraber bazı Hanefîler, söz konusu akidde ribâ şüphesi bulunmasını da ayrı bir gerekçe olarak göstermişlerdir.

Hz. Âişe'nin sözü iki yönden gerekçe yapılmıştır. Birincisi, onun böyle bir satım akdi yapan Zeyd b. Erkam'a yöneltti̇ği tehdittir; yani yapılan taatlerin dinden dönme dışındaki bir sebeple boşa gittiği iddiası akıl ve re'y ile bilinebilecek bir konu değildir. Şu halde Âişe bunu Hz. Peygamber'den duymuş olmalıdır. Öte yandan böyle bir tehdit, ancak bir günah işlenmesi durumunda söz konusu edileceğine göre Zeyd'in yaptığı akid fâsiddir. İkincisi, Hz. Âişe bu akdi "kötü bir satma ve kötü bir satın alma" olarak nitelemiştir. Bu vasıf sahih akde değil fâsid akde uygun düşer (a.g.e., V, 199).

Hanefîler bu akidde ribâ şüphesi bulunduğunu da şu şekilde açıklamışlardır: İkinci akiddeki fiyat gerçekte ilk akiddeki fiyatın bedelidir. Böyle olunca muâvazaalı bir akid olan satım akdinde birinci fiyatın ikinci fiyattan fazla olan kısmına hiçbir bedel tekabül etmemekte, bununla da ribâ oluşmaktadır. Her ne kadar bu ribâ iki akdin toplamıyla sabit olmakta ve akidlerden biriyle ribâ değil sadece ribâ şüphesi ortaya çıkmaktaysa da bu gibi konularda şüphe hakikat hükmünde tutulur (a.g.e., V, 199). Hanefîler, bu tür konulara prensip olarak akdin rüknünün kusursuz şekilde mevcut olup olmaması yönünden yaklaştıkları halde burada Hz. Âişe'nin tavrı sebebiyle bu kuralı uygulamamışlar, söz konusu akdin yerleşik kuraldan (kıyas) hareketle değil Hz. Âişe'nin sözü sebebiyle fâsid sayıldığını, onun sözünde ise yanlızca sattığı fiyattan daha ucuza satın almanın ifade edildiğini ileri sürerek bir kimsenin sattığı bir malı henüz parası ödenmeden sattığı fiyattan daha yüksek fiyata satın almasının câiz olduğunu belirtmişlerdir. Her ne kadar Hanefîler bunda ribâ şüphesi bulunmadığını söylemişlerse de taraflar yer değiştirdiğinde, yani satıcı konumuna borç verenin değil borç isteyenin geçmesi ve elindeki herhangi bir malı peşin olarak 100 liraya satıp vadeli olarak 120 liraya geri satın alması durumunda sonuç itibariyle diğer akidle bunun arasında hiçbir fark kalmadığı açıktır. Hanbelî ekolünde bu husustaki iki görüşten biri böyle olup diğerinde bu şeklin îneden farksız olduğu ifade

edilmiştir.

Hanefîler'in îne satımının tasvirinde getirdikleri "müşteri henüz parayı ödememişken" kaydından da anlaşılacağı üzere müşteri satın aldığı malın bedelini ödedikten sonra satıcının aynı malı daha yüksek fiyata geri satın almasında sakınca görülmemiştir. Çünkü bu vaziyette iki akiddeki iki fiyatın birbirine bedel olma durumu söz konusu değildir. Mâlikîler meseleye sedd-i zerâi' açısından bakmış ve dış görünüşü itibariyle mubah olduğu halde faize götürdüğü için îne satımını câiz görmemişlerdir. Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye de konuyu hiyel açısından ele almış ve tarafların sahih bir akid görüntüsü altında meşrû olmayan kasıtlarını sakladıklarını öne sürerek böyle bir akdin câiz olamayacağını söylemiştir. Bu mesele, dışarıya yansıtılmayan kastın (iç niyet) akde etkisi açısından da değerlendirilebilir. Mâlikîler'in yaklaşımı ile Hanbelîler'in yaklaşımı arasında ince bir farkın bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Mâlikîler, înenin haram olan ribâya götürebilecek bir vasıta olarak kötüye kullanılabileceğinden ve tarafların bu töhmet altında bulunacağından hareketle îne satımını yasaklarken Hanbelîler, tarafların zaten asıl niyetlerinin faizli işlem olduğuna ve bu satımı hile olarak kullandıklarına âdeta kesin gözüyle bakmışlardır.

Îne satımını câiz görmeyen mezheplerde söz konusu iki satımdan hangisinin fâsid olduğu konusu da tartışılmıştır. Hanefî mezhebinde daha ziyade ikinci akdin fâsid olduğu ifade edilirken Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ağırlıklı görüş her iki akdin de fâsid olduğu ve feshedilmesi gerektiği yönündedir. Şâfiî ise celî kıyasa uygunluğu, yeni akdin sıhhat şartlarının mevcut olduğu ve kendisini fâsid kılacak şartların bulunmadığı noktasından hareketle îne satımının (sattığı malı henüz parası ödenmeden daha düşük bir fiyata satın almanın) sahih olduğunu söylemiştir. Şâfiî tarafların niyetlerini hiç dikkate almamış, akdin şekil itibariyle düzgünlüğünü yeterli görmüştür. Onun, sadece açığa vurulmuş kasta itibar edip iç niyeti hesaba katmama şeklindeki kanaati bu meselede açıkça görülmektedir. Şâfiî, Hz. Âişe'ye nisbet edilen haberin sabit olmadığını da ifade etmiştir. Şâfiî mezhebinde îne satımının câiz olduğuna şu hadis gerekçe olarak gösterilmiştir: "Hz. Peygamber bir adamı Hayber'e âmil olarak göndermişti. Bu kişi Hayber dönüşünde beraberinde çok güzel hurma getirdi. Resûl-i Ekrem hurmaların güzelliğini görünce ona, 'Hayber hurmalarının hepsi böyle mi?' diye sordu.

Adam, ‘Hayır, biz iki sâ‘ hurma verip bundan bir sâ‘ alıyoruz veya üç sâ‘ verip bundan iki sâ‘ alıyoruz’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Böyle yapma, iyisi kötüsü karışık hurmayı dirhem mukabili sat, sonra bu dirhemlerle iyi hurmadan satın al’ dedi” (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 20, 21; Buhârî, “Büyûʿ”, 89, “Vekâlet”, 3; Müslim, “Müsâḳāt”, 95). Şâfiîler’e göre burada, iyi hurmayı satan kişinin kötü hurmayı satın alan kişi olması mümkündür. Dolayısıyla bu durumda kendi parası yine kendine dönmüş olmaktadır.

İbn Hazm’ın yaklaşımı da büyük ölçüde Şâfiî’nin yaklaşımına benzer. Ancak İbn Hazm, bu şekildeki alım satımın bizzat akidde koşulan bir şartla olmaması gerektiğini özellikle belirtmiştir. Buna göre akdin cereyan şekli taraflarca önceden kararlaştırılmış değilse bu akdin meşrû olduğunda hiçbir tereddüt yoktur. Çünkü Allah alım satımı helâl kılmış (el-Bakara 2/275) ve haram kıldığı şeyleri açıklamıştır (el-En‘âm 6/119; el-Muḥallâ, IX, 47).

Gerek Hz. Âişe’nin gerekse İbn Ömer’in sözü, eğer rivayetler sahih kabul edilirse îne yoluyla alım satımın o dönemlerde mevcut olduğunu göstermektedir; ancak sahâbîlerin göstermelik akid yapma kastı taşımadıkları, ihtiyaca ve şartlara göre bunu yaptıkları düşünülmelidir. Olayın şöyle cereyan etmiş olması mümkündür: Zeyd b. Erkam kadından vadeli olarak bir câriye satın almış, fakat bir müddet sonra kendisine para lâzım olunca câriyeyi ilk sahibine peşin veya daha ucuza satmayı teklif etmiş ve o da kabul etmiş olabilir. Eğer kabul etmeseydi Zeyd câriyeyi başka birine satmak durumunda kalacaktı. Bu çerçevede cereyan eden akdin meşrû olduğunda kuşku yoktur. Şu halde denilebilir ki îne satımı bir şarta bağlı olmaksızın kendi tabii seyri içinde yapıldığı takdirde işlemin meşrû olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ancak işlem faizi gizleme amacıyla yaygınlaştırılır ve kurumlaştırılırsa üç mezhep açısından câiz görülmesi mümkün değildir; hatta bu durumda faize ulaşma kastı artık açığa vurulmuş sayılacağından Şâfiî açısından da meşruiyetini yitirmiş olur.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 20-21; Müsned, II, 84; Buhârî, “Büyûʿ”, 89, “Vekâlet”, 3; Müslim, “Müsâḳāt”, 95; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 56; Şâfiî, el-Üm, III, 78-79; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 184-188; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 116-118; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 47-52; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, V, 330-331; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 110; İbn Rüşd el-Ced, el-Muḳaddimât, Kahire 1325, s. 524-539; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 198-199; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 333-334; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 180-181; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 20-21; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 266-269; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 113, 161, 165-172, 199-200; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 15-17; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 185-186; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 195-196, 206-208; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 273; İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi, İstanbul 1987, s. 36, 56-57, 115, 130-132; Abdullah b. Muhammed et-Tarîkī, “Ḥükmü beyʿi’l-ʿîne”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 14, Riyad 1406, s. 261-294; “Beyʿu’l-ʿîne”, Mv.F, IX, 95-97; “Teverruḳ”, a.e., XIV, 147-148.

H. Yunus Apaydın

İNEBAHTI

Yunanistan’da Korint körfezinde Navpaktos kasabasının Osmanlılar dönemindeki adı.

Epakto, Lepanto adlarıyla da anılan kasaba Korint körfezi girişinde, Mora yarımadasındaki Patras (Balyabadra) şehrinin karşısında Yunan ana karası kıyısında yer almakta olup bugün 8000 nüfuslu küçük bir yerleşim yeri durumundadır. Ekonomik ve kültürel bakımdan körfezin en dar yerinde feribotla bağlantı kurulan Patras şehrinin gölgesinde kalmıştır. Bu nokta, vaktiyle Rumeli ve Mora Kesteli denilen iki Osmanlı kalesiyle koruma altına alınmıştı. 1829’da Yunan idaresine geçtiğinde adı antik dönemdeki Navpaktos’a çevrilmiş olan kasabanın etrafındaki Osmanlı ve Venedik surları bugüne ulaşmıştır. Uzun tarihi boyunca önemli bir kale, liman ve antik adının etimolojisinin dayandığı tersanesiyle ön plana çıkmıştır. Osmanlı hâkimiyeti zamanında donanmanın önemli bir üssü, küçük bir sancak merkezi ve mütevazi bir İslâmî hayatın hâkim olduğu yerleşme yeri durumunda bulunmaktaydı.

Navpaktos, milâttan önce VII. yüzyılda Lokris halkının bir tersanesi olarak kuruldu. Milâttan önce 183’te Roma İmparatorluğu’nun topraklarına katıldı. Daha sonra Bizans hâkimiyeti altına girdi. 431’den beri burası bir piskoposluk merkezi olarak tanındı. 900 yılı civarında, daha güneyde bulunan ve harabe haline gelen büyük Nikopolis şehrinin yerini alarak Bizans’ın Nikopolis “tema”sının merkezi oldu. 1204’ten sonra Bizans İmparatorluğu’nun Haçlılar tarafından parçalanmasının ardından Epirus Despotluğu toprakları içinde kaldı ve adı da Epakto olarak değiştirildi. 1294’te kısa bir süre Anjou Frenk Prensliği’nin eline geçtiyse de 1407’de Venedikliler tarafından alınmaya kadar Arnavut Shpata Prensliği’nin hâkimiyeti altında kaldı. Bu devrede Türk denizcilerinin akınlarından etkilendi. 1334-1348 yılları arasında Aydınoğlu Umur Bey, gemilerini Atina körfezine sokup Isthmus (Germe) berzahını aşarak Korint körfezine girdi ve burayı kuşattı. Çok kısa bir süre Umur Bey’in kontrolü altında kaldığı tahmin edilen kasabaya 1499 yılına kadar hemen hemen bir asır boyunca Venedikliler hâkim oldu. Venedik idaresi zamanında kasaba surlarla tahkim

edildi. Tepede bir kale, buradan aşağıya bayır boyunca surlar (Ortahisar) yapıldığı gibi liman kısmı da duvarlarla (Aşağıhisar) çevrildi.

Osmanlı-Venedik savaşları sırasında Osmanlılar 1463 ve 1477'de kasabaya saldırdılarsa da başarılı olamadılar. Büyük bir hazırlıktan sonra II. Bayezid'in emriyle Rumeli Beylerbeyi Mustafa Paşa kumandasındaki kuvvetler 1499 yazında burayı kuşatma altına aldı. Bizzat padişah da yakın bir yerde otağ kurmuştu. İnebahtı açıklarında Venedik donanmasıyla çarpışan Osmanlı donanması ise denizden kuşatma kuvvetlerine yardımcı oldu. Bu büyük kuvvetlere karşı koyamayacaklarını anlayan kaledeki Venedikliler 26 Ağustos'ta kasabayı Osmanlılar'a teslim ettiler. Osmanlı kaynaklarında buraya bir kadı ve sancak beyi tayin edildiği, mimar Murad'a kalenin tamiri işi verildiği, surların sağlamlaştırıldığı belirtilmektedir. İnebahtı'nın fethi iki küçük gazavatnâmeye de konu olmuştur. Ayrıca Matrakçı Nasuh'un, kalenin 1530'daki durumunu aksettirdiği anlaşılan değerli bir minyatürünün de yer aldığı Târîh-i Sultân Bâyezid adlı eserde şehir tasvir edilmektedir. Marino Sanutos'un Diarii'sinde bulunan bir Venedik kaydında da kasabanın etraflı tasviri yapılmaktadır.

II. Bayezid'in emri uyarınca yabancı gemilerin geçişini önlemek ve burayı kontrol altına almak üzere körfezin girişine karşılıklı iki kule yapıldı ve bunlar Mustafa Paşa ile Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa'nın nezâretinde çok kısa bir süre içinde tamamlandı. Rûhî Çelebi, bunların mimarının da Murad olduğunu ve kuleleri görenlerin çok takdir ettiklerini yazar (Tevârîh-i Âl-i Osman, vr. 177b). Gerek tahrir defterlerindeki kayıtlardan gerekse Evliya Çelebi'nin yazdıklarından II. Bayezid'in şehirdeki iki eski kiliseyi camiye çevirttiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, limanın girişinde deniz kıyısında surlar içinde olup Câmi-i Kebîr veya Fethiye Camii olarak adlandırılmaktaydı. İkincisi şehre nâzır tepe üzerindeki hisarda bulunuyordu ve daha küçüktü. Câmi-i Kebîr'in yanında bir de hamam mevcuttu. Her iki cami, 1499'dan sonra müslüman sivil nüfusun bulunmadığı ilk otuz sene boyunca kaledeki askerî garnizonun ibadet mahalli olarak hizmet verdi. XVI. yüzyıl başlarında burayı tarif eden ve haritasını veren, aynı zamanda kuşatmada da bulunan Pîrî Reis İnebahtı'nın büyük bir kale olduğunu, tepede iç kalenin (ahmedek) yer aldığını, kale surlarının aşağıya kadar uzandığını ve önünde yer alan küçük limanın da surlarla çevrili bulunduğunu, buradan 5 mil kadar güneyde II. Bayezid'in

körfezin ağzına iki kale yaptırdığını, Aydınoğlu Gazi Umur Bey'in Atina körfezinden gemilerini karadan bu sulara aşırıp kale civarındaki bazı yerleri fethettiğini yazar (Kitâb-ı Bahriye, II, 675-680).

İnebahtı'nın nüfusu ve fizikî durumu hakkında bilgi veren ve bugüne ulaşan en eski kayıtlar Tırhala livâsına ait tahrir defterinde bulunmaktadır. 1528 tarihli bu deftere göre İnebahtı, Tırhala sancağına bağlı olup 621 hâne nüfusa sahipti, bu da tahminen 2600-2800 dolayında bir nüfusa işaret ediyordu. 509 hâne olan hıristiyan nüfus kendi kiliselerinin adlarını taşıyan mahallelerde yaşıyordu. Seksen dört hâne yahudi İspanya'dan gelip buraya yerleşmişti, ayrıca yirmi sekiz hâne de çingene bulunuyordu. 1540 ile 1570 yılları arasında Tırhala livâsının en geniş kısmını oluşturan güney ve güneydoğu parçaları buradan ayrıldı ve İnebahtı adıyla müstakil bir sancak kuruldu. Bu sancağın merkezi olan İnebahtı, 1569-1570'te altı müslüman, on üç hıristiyan mahallesine sahipti. Burada 313 hâne müslüman nüfusa karşılık 241 hâne hıristiyan, yetmiş altı hâne de yahudi kaydedilmişti. Toplam nüfus ilk tahrire göre pek fazla değişmemişti, fakat nüfusun terkibinde önemli bir farklılık meydana

gelmişti. Aradan geçen kısa süre zarfında müslüman sivil nüfusta görülen büyük artışın, dışarıdan buraya yönelik göç ve hıristiyan nüfusun bir kısmının din değiştirmesi sonucu gerçekleştiği söylenebilir. Hıristiyanların bir kısmının şehirden ayrıldığı da düşünülebilir. Bu tarihte kasabada üç cami (Câmi-i Kebîr, Pigadiye, Câmi-i Polad), üç mescid (Çavuş İskender, Abdi Halîfe, Hayreddin) vardı. Bu arada 1537'deki Korfu Seferi sırasında körfez girişindeki kuleler genişletilip yenilendi. Mora kasteli, II. Bayezid'in küçük istihkâmını da içine alıp değişik tarzda üçgen bir şekil haline getirildi.

İnebahtı, XVI. yüzyılın ikinci çeyreğine doğru önemli bir deniz mücadelesine sahne oldu. İnebahtı açıklarında 7 Ekim 1571'de meydana gelen savaşta Osmanlı donanması müttefik donanması karşısında ağır bir yenilgiye uğradı, 200-250 gemi kaybedildi. Kale saldırıya mâruz kaldıysa da şehrin yahudilerinin de yardım ettiği Osmanlı muhafızları ve müslüman ahali buna karşı koydu. Daha sonra Osmanlılar kıyı boyunca savunma hatlarını sağlamlaştırırken Yeni Anavarin (Pylos / Navarino) kasabasında yeni bir kale yapmışlar ve burayı ekonomik bakımdan desteklemek üzere

İnebahtı’nın yahudi nüfusunu iskân etmek istemişlerdi; fakat İnebahtı sancak beyi ile dizdarı, onların İnebahtı’ya yönelik saldırılar sırasındaki yardımlarını ileri sürerek buna engel olmuşlardı.

XVII. yüzyılda İnebahtı hakkında en geniş bilgi Evliya Çelebi tarafından verilmiştir. Onun yazdıklarına göre burada sekiz cami (Fethiye, Mehmed Efendi Tekkesi, Büyükkapı, Pigadiye, Ortahisar’da Mehmed Efendi, Yukarıhisar’da Baba Çavuş, II. Bayezid ve Ömer Efendi camileri), üç medrese, üç hamam, altı tekke vardı. Tekkeler içinde Karabaş Mehmed Efendi’nin Halvetî Tekkesi limanın yanında idi. Daha büyük olan Aziz Mehmed Efendi’nin tekkesi Bölme (Orta) hisarda yer alıyordu ve yüzden fazla dervişi bulunuyordu. Salona (Amphissa) kapısı dışında Şeyh Ömer Efendi ve Küçük Mehmed Efendi tekkeleri mevcuttu. Camilerden başka on bir mahalle mescidinin yer aldığı şehirde (Evliya Çelebi bunlardan yalnız Parmaksız Hacı Mescidi ile Ebüssuûd Efendi Mescidi’nin adını verir), Aşağıhisar kısmında 200 dükkân olmasına karşılık bedesten yoktu. Yine bu kapı dışında büyük bir tabakhânesi işlemekteydi. Evliya Çelebi’nin Ahî Evran Ocağı diye andığı bu tabakhâne çok büyüktü; içinde mescidi, havuzları ve misafir odaları vardı. Bu sırada İslâmî hayat tam mânasıyla hâkim durumdaydı. Fakat Evliya Çelebi’nin ev sayısı olarak verdiği 3000 rakamının mübalağalı olduğu tahmin edilebilir.

Evliya Çelebi’den yedi yıl sonra Fransız doktoru Jacop Spon ile İngiliz asilzadesi George Wheler burayı ziyaret ettiklerinde İnebahtı hakkında çok kıymetli bilgiler verdiler. Onlar kasabada yedi-sekiz caminin bulunduğunu, bunlardan birinin liman girişinin yakınında olduğunu, ayrıca üç sinagog ve iki kilisenin yer aldığını belirtirler. Deri, zeytinyağı, tütün, buğday, pirinç ve arpa başlıca ticaret ve ziraat ürünlerini oluşturuyordu. Özellikle deri ve buna bağlı yan sanayi gelişmişti. Şarapta bütün Yunan kesiminin en kaliteli üretimi burada yapılıyordu. Spon ve Wheler ayrıca tıpkı Evliya Çelebi gibi, buralı olup Girit savaşına gemileriyle katılan korsanlıktan yetişme Durak Bey’in muhteşem konağından bahsederler ve kasabanın Kuzey Afrika korsanlarına üs vazifesi gördüğünden Küçük Cezayir olarak anıldığını yazarlar. Onlardan bir yıl sonra buraya gelen Peder Coronelli yedi cami, iki kilise, üç sinagog gördüğünü belirtir.

1683-1699 savaşları sırasında İnebahtı, uzun süre saldırılara direndiyse de

sonunda yanındaki diğer kalelerle birlikte 1687 Temmuzunda düştü. Bu sırada kalede 337 kadar Osmanlı muhafızı bulunuyordu (BA, MAD, nr. 2950, s. 36). Buraya hâkim olan Venedikliler, Karlofça Antlaşması'ndan (1699) bir yıl sonrasına kadar kaleyi ellerinde tuttular. Antlaşma gereği kaleyi ve şehri Osmanlılar'a terketmeden önce Rumeli Kulesi'ni, şehirdeki bütün İslâmî binaları, yapılmış olan tahkimatı yerle bir ettiler. 1701'den sonra II. Mustafa kasabanın yeniden inşası için büyük bir hamle başlattı. Bizzat kendisi II. Bayezid'in camisini yeniden inşa ettirdiği gibi Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa 1701-1702 yıllarında Ortakale kesiminde büyük bir cami, bir mektep ve bir hamam yaptırdı; bunlar için on dokuz köyün vergi gelirlerini tahsis etti (BA, KK, nr. 3319). Vezirin kızlarından Rahime Hatun bu vakıfların mütevellisiydi (1155/1742). 1702-1703 tarihli bir maliye defterine göre Eğriboz muhafızı Vezir İsmâil Paşa'nın nezâreti altında şehrin surlarının, camilerin, mescidlerin, hamamların, su yollarının tamiri ve muhafız barınakları için toplam olarak 7000 altın harcanmıştı. Tamamen tahrip edilmiş olan Rumeli Kulesi yeni bir planla daha büyük olarak inşa edildi. 1722'den önce burada en az bir cami (Küçükkapı), iki tekke (Yûsuf Efendi ve Şeyh Abdülaziz) yaptırılmıştı. Bütün bunlar, 1701'deki büyük tahribatın ardından süratli bir tamir faaliyetine girişildiğini gösterir.

İnebahtı, Osmanlı devrinin sonlarına doğru küçük bir kasaba olarak tarif edilir. 1817'de Pouqueville, 1317 ailenin bulunduğu kasabanın nüfusunu 6085 olarak kaydedip bunun üçte ikisinin müslümanlardan oluştuğunu yazar. Leake ise daha düşük bir sayı verir, ancak surlarla çevrili kısımda sadece Türkler'in ve yahudilerin yaşadığını, Rumlar'ın varoşlarda oturduğunu ve sur içinde ikametlerinin yasaklandığını ilâve eder. İnebahtı Yunan isyanına kadar Osmanlılar'ın elinde kaldı ve 1829 Nisanında elden çıktı, Yunan idaresine girdi. Şehrin müslüman ve yahudi nüfusu tamamıyla ortadan kalktıktan

sonra burası küçük bir kasaba haline geldi. 1887'de bile burada ancak 900 kişi yaşıyordu. Bu durum XX. yüzyıla kadar sürdü. Bu zaman zarfında hemen hemen bütün Osmanlı binaları ortadan kaldırıldı.

Günümüzde İnebahtı küçük bir liman ve turizm merkezi haline gelmiştir. Surların içindeki eski büyük yerleşme alanı şimdi bahçelerle ve meyve

ağaçlarıyla kaplıdır. Yerleşme daha ziyade eski doğu varoşu istikametine kaymıştır. Kaledeki II. Bayezid Camii'nin minaresinden bir parça hâlâ ayaktadır. Öte yandan Amcazâde Hüseyin Paşa Camii'nin kalıntıları, çeşmesi ve özellikle hamamı da durmaktadır. Bu sonuncusu 1970'lerde kısmî bir restorasyon geçirmiştir. Limanın girişindeki küçük kubbeli Sultan Mustafa Camii de bugüne ulaşmıştır. Yakın bir zamanda şehrin büyük kapısı üzerinde yer alan II. Mustafa'nın kitâbesi ortaya çıkarılmıştır. Kasabada XVI ve XVII. yüzyıllarda Mehmed Vidâyî ve Derviş Hasan adlı iki Osmanlı şairi yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 105; TK, TD, nr. 50; BA, MAD, nr. 523; nr. 2950, s. 36; nr. 3992; BA, KK, nr. 3319; BA, KK, Ruûs, nr. 67, s. 89, 102, 105, 119; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 90; Rûhî Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Berlin Staatsbibliothek, Tübingen MS, Or. 4, nr. 821, vr. 177b; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 32, vr. 86a-b; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 675-680; Târîh-i Sultân Bâyezid, TSMK, Revan, nr. 1272; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 142-143; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 612-617; P. Coronelli, Description géographique et historique de la Morée, Paris 1686, II, 128; J. Spon - G. Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, Amsterdam 1689, s. 176-181; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1820, III, 216-217; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, s. 607-609; M. Sanuto, I Diarii di Marino Sanuto (nşr. G. Berchet), Venezia 1879, III, 128; R. Lopez, Il principio della guerra venetoturca nel 1463 (Archivio Veneto, XV, Venezia 1934 içinde), s. 45-131; K. Andrews, Castels of the Morea, Princeton 1953, s. 129-132; M. Lesure, Le crise de Lépante, Paris 1971; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Statten, München 1989, s. 455-457; Machiel Kiel, "The Külliye of Amcazade Huseyin Paşa Köprülü in Lepanto / İnebahtı", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, II, 379-387; S. Soucek, "İnebahtı Savaşı (1571) Hakkında Bazı Mülâhazalar", TED, sy. 4-5 (1974), s. 35-48; M. Tayyib Gökbilgin, "Un registre de dépendes de

Bāyazīd II durant la campagne de Lépante de 1499”, Turcica, V, Paris 1975, s. 80-91; Argyris Petronotis, “Othomaniká Architektonimata Naupáktou (İnebahtı)”, Naupaktiaká, VI, Athens 1994, s. 221-352; Neoteron Egkyklopaidikon Lexikon, Athens, ts., XIV, 294-295; Megali Elliniki Enkyklopedia, Athens, ts., XVIII, 98-99.

Machıel Kıel

İNEBAHTI DENİZ SAVAŞI

Osmanlı donanması ile müttefik Haçlı donanmaları arasında meydana gelen deniz savaşı (17 Cemâziyelevvel 979 / 7 Ekim 1571).

Sıngın Donanma Savaşı olarak da bilinir. Osmanlı deniz tarihinde yenilgiyle sonuçlanan ve donanma kaybedilen ilk büyük savaş olarak kabul edilmektedir. II. Selim zamanında Venedik idaresindeki Kıbrıs'a sefer düzenlenmesi ve adanın Osmanlılar tarafından fethi üzerine (978/1570), başta papalık olmak üzere Venedik ve İspanya gibi büyük donanmalara sahip devletlerin öncülüğünde Kıbrıs'ı kurtarmak için bir Haçlı ittifakı kuruldu (20 Mayıs 1571). Bu ittifakın hazırlıkları ile meşgul olan ve tek başına donanma ile Kıbrıs'a yardıma gitmeye cesaret edemeyen Venedik, adanın düşüşünden sonra bunun karşılığını Adriyatik'teki Osmanlı kıyılarına saldırmakla almak istedi. Ramazan 978'de (Şubat 1571) İstanbul'a gelen haberlerde İspanya ve Venedik donanmasının Kefalonya ve Zaklise taraflarında olduğu bildirilmişti. Bunun üzerine Osmanlılar biri Kıbrıs'a yapılacak müttefik yardımını önlemek, diğeri henüz alınamamış olan Magosa'ya ikmalde bulunmak amacıyla iki donanma hazırlamak için harekete geçtiler. Şubat ve mart aylarında Rumeli ve Anadolu'daki kadılıklara kürekçi temini; Çorum, Ankara, Çankırı, Canik ve Karahisarışarkî sancaklarına da sipahileriyle birlikte donanmaya katılmaları için emirler gönderildi (BA, MD, nr. 12. hk. 208, 786). Ayrıca sahillerde gemi inşa etmek isteyen levent reislerine yardımcı olunması talimatı verildiği gibi 18 Ramazan 978'de (13 Şubat 1571) Avlonya azaplar ağası olan Kara Hoca bu reislere başbuğ tayin edildi. Manya âsileri İspanya ve Venedik ile iş birliği yaptığından karadan da 2 Zilhicce'de (27 Nisan) Vezir Ahmed Paşa serdarlığında Arnavutluk ve Dalmaçya kıyılarına bir ordu gönderildi (BA, MD, nr. 12, hk. 316, 375, 787).

Kıbrıs'a gidecek olan Kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa, 19 Şevval 978'de (16 Mart 1571) 103 kadırgadan oluşan donanması ile İstanbul'dan yola çıktı. 18 Zilkade'de (13 Nisan) Fenike'ye gelen kaptan-ı deryâ zilhicce başlarında (nisan sonları) Magosa'ya ulaşmış ve kendisine verilen emir gereği mühimmatı teslim edip on beşyirmi gemiyi orada bıraktıktan sonra

dönüp Rodos Boğazı'nda müttefik kuvvetlerin gemilerinin yolunu kesmek üzere harekete geçti.

Şevval 978'de (Mart 1571) donanma serdarı tayin edilen Vezir Pertev Mehmed Paşa ise beraberindeki 124 gemiyle 9 Zilhicce'de (4 Mayıs) İstanbul'dan ayrıldı ve geri kalan gemiler, muharrem (haziran) başlarında eski Cezayirigarp beylerbeyi Hasan Paşa maiyetinde gönderildi. Donanmada kürekçinin yetersiz olduğu görüldüğünden adalardan kürekçi temin edilmesi uygun görüldü. Arnavutluk ve Dalmaçya kıyılarında yürütülecek olan bu deniz harekâtında Mora, Yanya ve Delvine sancaklarının yardımcı olmaları ve Cezayirigarp Beylerbeyi Uluç Ali Paşa'nın da bu donanmaya katılması kararlaştırıldı.

İnebahtı Seferi'nin güzergâhını gösteren bir ruûs defterine göre (BA, KK, nr. 223, s. 134-202) donanma 24 Zilhicce 978'de (19 Mayıs 1571) Sakız'da ve 2 Muharrem 979'da (27 Mayıs 1571) Eğriboz'da idi. Aynı gün Uluç Ali Paşa altı baştarda, bir kadırga ve on bir kalite ile gelmiş, bunlardan ikisini Hacı Murad Reis ile İstanbul'a göndermişti. Yine Trablusgarp Beylerbeyi Câfer Paşa da bir kadırga ve bir kalite ile donanmaya katılmıştı. Donanma altı yedi gün Eğriboz'da kalıp bütün gemiler yağlandıktan sonra 9 Muharrem'de (3 Haziran) buradan ayrıldı (BA, MD, nr. 10, hk. 14). Bundan birkaç gün sonra kaptan-ı deryâ kendi donanmasıyla Pertev Paşa'ya ulaştı ve birlikte Girit üzerine gidildi (BA, MD, nr. 10, hk. 27; BA, KK, nr. 223, s. 136). Bu sırada İstanbul'dan gelen emirlerde donanmanın Girit civarında fazla oyalanmaması istenmiş, kaptan-ı deryâya da Pertev Paşa ile birlikte hareket etmesi tavsiye edilmişti.

Uzun süre Ege denizinde dolaşan donanma 24 Muharrem'de (18 Haziran) Girit adasına gelmiş ve beş altı gün süren yağmalama saldırılarından sonra 5 Safer - 6 Rebîülevvel (29 Haziran - 29 Temmuz) tarihleri arasında sırasıyla Manya, Avarin, Ballı Kilise, Zaklise, Kefalonya, Bahşılar, Sobot ve Sazana adasını yağmalamış, nihayet Arnavutluk kıyılarına ulaşmıştır. 9 Rebîülevvel - 1 Cemâziyelevvel (1 Ağustos - 21 Eylül) tarihleri arasında ise Ülgün, Bar, Nova, Budva, Draç, Korfu, Balıklağo, Gomaniçe, Preveze ve Balyabadra'ya uğrayarak 2 Cemâziyelevvel'de (22 Eylül) İnebahtı'ya gelmiştir. Donanma on gün burada kaldıktan sonra 13 Cemâziyelevvel'de

(3 Ekim) İnebahtı'nın karşısında yer alan Balyabadra yakınlarına geçmiş ve savaş öncesinde burada demirlemiştir. Dalmaçya kıyılarındaki harekât

sırasında Uluç Ali Paşa maiyetindeki donanmayla Zadar'a kadar uzandığı gibi Kara Hoca da Venedik kıyılarına kadar ilerlemiş ve bu tehdit altında Venedikliler şehri savunmak amacıyla ciddi bir tahkimat yapmak zorunda kalmıştı.

Bütün bu gelişmeler olurken muharrem sonlarında (haziran ortaları) İspanya'dan 110 kadırga, altmış barça ve iki kalyonun gelmeye hazır olduğu haberi alındı. Ancak henüz ortada savaşacak bir donanma olmadığından rebîülevvelde (ağustos) kaptan-ı deryânın donanmanın bu sene Adriyatik'te kışlaması teklifi uygun görülerek 150 geminin Kotor Limanı'nda demirlemesi kararlaştırıldı (BA, MD, nr. 16, hk. 40, 649). Fakat çok geçmeden Don Juan kumandasındaki İspanya donanması 24 Ağustos'ta Otranto'ya ulaştı; burada yapılan görüşmelerden sonra müttefik donanması 16 Eylül'de Mesina'dan çıkıp 27 Eylül'de Korfu'ya geldi.

Bu durumda iki donanmanın savaş için çok hazırlıklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Osmanlı donanması altı ay süren uzun bir deniz harekâtından sonra yorgun düşmüş ve bazı levent gemileriyle etraftaki sancak beyleri izin isteyerek donanmadan ayrılmıştır. Bu sebeple Osmanlı donanmasının kürekçi ve savaşçı eksikliği bulunuyordu. Müttefik donanması ne yapacağı konusunda kararsızdı. İspanya donanma kumandanı Don Juan ya doğrudan Kıbrıs'a veya Tunus'a gidilmesinde, Venedik donanma kumandanı Veniero ise Osmanlı donanmasına saldırılmasında ısrar etmekteydi. Papalık, donanma kumandanı Colonna'nın da teşvikiyle Osmanlı donanması üzerine gidilmesine karar verildi.

Osmanlı donanması İnebahtı körfezinde beklerken müttefik donanmasının gelmekte olduğu haberi alındı. Bunun üzerine donanma serdarı Pertev Paşa, Kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa, Cezayirigarp Beylerbeyi Uluç Ali Paşa, Trablusgarp Beylerbeyi Câfer Paşa, Hayreddin Paşazâde Hasan Paşa, on beş sancak beyi ile tecrübeli reislerin katıldığı bir savaş meclisi toplandı. Müzakerelerde tecrübeli bir denizci olan Uluç Ali Paşa, müttefiklerin müstahkem bir mevki olan İnebahtı Boğazı'nı geçmesinin imkânsız olduğunu ileri sürerek ciddi eksikleri olan donanmanın körfezden dışarı

çıkmamasını ve müttefik donanmasının burada beklenmesini teklif etti. Bu düşünce Pertev Paşa tarafından da benimsendi. Ancak kaptan-ı deryâ bu görüşe karşı çıktı ve aldığı emir gereği mutlaka savaşmak gerektiğini söyledi.

İki donanma 17 Cemâziyelevvel 979'da (7 Ekim 1571) İnebahtı körfezinde karşı karşıya geldi. İki tarafın gemi sayısı hakkındaki bilgiler oldukça farklıdır. Osmanlı donanmasında yaklaşık 230 gemi, 25.000 savaşçı, müttefik donanmasında ise 243 gemi ve 37.000 savaşçı bulunmaktaydı. İki donanma arasındaki asıl önemli fark, Osmanlı donanmasının uzun süren yorucu ve yıpratıcı savaşlardan sonra zayıf düşmesi, müttefik donanmasının ise taze bir kuvvete sahip olmasıydı. Öğleye doğru başlayan ve akşam güneş batarken sona eren savaş çok şiddetli ve kanlı oldu. Osmanlı donanmasında 20.000 kişinin öldüğü bu savaşta başta Kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa olmak üzere on bir sancak beyi ve alay beyleri, tersane eminiyle kethüdâsı ve pek çok reis hayatını kaybetti. Trablusgarp Beylerbeyi Câfer Paşa ve Müezzinzâde Ali Paşa'nın iki oğlunun da aralarında bulunduğu 3000 kişi esir düştü. Pertev Paşa'nın gemisi de batırıldı ve serdar denizden yaralı olarak güçlükle kurtarıldı. Sadece Uluç Ali Paşa, müttefik donanmasına verdiği kısmî zarardan sonra usta manevralarla kendisine ait otuz gemiden oluşan filoyu savaş mahallinden çıkarmayı başardı ve süratle oradan uzaklaştı. Bütün Osmanlı donanmasında 190 gemi ya batmış veya ele geçirilmiş, gemilerdeki 15.000 forsa da serbest kalmıştı. Müttefik donanmasında ise 8000 ölü, 21.000 yaralı yanında on beş kadırga batmış ve pek çoğu da tahrip olmuştu. Ayrıca donanma kumandanı Don Juan yaralandığı gibi Don Kişot müellifi Cervantes de sol kolunu kaybetmiş ve pek çok İspanyol, İtalyan ve Maltalı asilzade ölmüştü.

II. Selim, İnebahtı Deniz Savaşı'nın sonucunu Uluç Ali Paşa'nın gönderdiği bir mektupla 3 Cemâziyelâhir 979'da (23 Ekim 1571) öğrendi (Kâtib Çelebi, s.140) ve ertesi gün tedbir olarak Mora kıyılarının korunması için Vezir Ahmed Paşa'ya ve Rumeli beylerbeyine emirler gönderdi (BA, MD, nr. 16. hk. 139,144). Pertev Paşa ise 27 Cemâziyelevvel'de (17 Ekim) İnebahtı'da bulunuyor, savaşta hayatını kaybedenlerin yerlerine yeni tayinler yapıyor ve terakkîler veriyordu (BA, KK, nr. 223, s. 4-88). Ancak II. Selim ve Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa, İnebahtı Deniz Savaşı'na

katılanların durumlarından hiç memnun değillerdi. Hatta Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin İnebahtı ile ilgili bir fetvasında "savaştan kaçarken gark olanlar Hak hazretlerinin gazabı cânibine mübtelâlardır. Halâs olanlara dahi an karîb erişir" denilmekteydi (BA, A. NŞT, nr. 1066, s. 3). Bu sebeple gerek donanmada gerekse İnebahtı'da verilen terakkîlerin ve yapılan tayinlerin geçersiz olduğu ilgili makamlara bildirilmiş (BA, MD, nr. 12, hk. 1089), sadece savaşta çarpıştığı halde batan gemilerden kurtulanlar istisna edilmiştir (Safvet, II [1326], s. 561).

Savaşta gösterdiği gayretlerinden dolayı Uluç adı Kılıç'a çevrilen Ali Paşa'ya 8 Cemâziyelâhir 979'da (28 Ekim 1571) kaptan-ı deryâlık görevi ve Cezayir beylerbeyiliği verildi. Maiyetindeki gemilerle birlikte Pertev Paşa'ya iltihak etmesi ve İstanbul'a dönmesi istendi. 19 Cemâziyelâhir'de (8 Kasım) Eğriboz'a gelen donanma bir süre bu bölgede muhafaza görevini sürdürmüş ve nihayet 6 Receb'de (24 Kasım) İstanbul'a yaklaşmıştır. Donanma serdarı Pertev Paşa başarısızlığından dolayı mâzulen tekaüt edilmiştir. Donanmanın 8 Receb'de (26 Kasım) dönmesi üzerine timarlı sipahilerin yoklaması yapılmıştır. Buna göre Saruhan, Amasya, Çorum, Canik ve Karahisarışarkî sancaklarında donanma ile geri dönen sipahilerin sayısı oldukça az olup 500 civarındaydı (BA, MAD, nr. 15324).

Bu savaşta donanmasının çok önemli bir kısmını kaybeden Osmanlılar, savaşı takip eden kış mevsimini bütün tersanelerinde gemi inşa faaliyetleriyle geçirmek zorunda kaldı. Başta İstanbul, Gelibolu, İzmit ve Sinop tersaneleri olmak üzere Varna, Silistre, Semendire, Burgaz, İğneada, Vize, Ahyolu, Süzebolu, Midye, Kefken, Bartın, Samsun, Biga, Gemlik, Rodos, Alanya, Antalya ve Sakarya üzerinde gemi inşasına başlandı. Cemâziyelâhir 979'da (Kasım 1571) ellisi Rumeli ve ellisi Anadolu kıyılarında olmak üzere 100 geminin inşası kararlaştırıldı. Nihayet İstanbul Tersanesi'nde inşa edilen gemilerle birlikte toplam 134 gemi beş altı ay içinde vücuda getirildi. Aynı zamanda levent reisleri de gemilerini inşa ve tamir etmek suretiyle gelecek yıl için hazırlandılar. Bütün gemilerin tamamlanmasından sonra tersanede toplanan 250 kadırga ve 300 civarında gönüllü reisin çektirilerinden oluşan Osmanlı donanması, 1 Safer 980'de (13 Haziran 1572) Kılıç Ali Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı altında denize açıldı.

İnebahtı Deniz Savaşı Katolik hıristiyan dünyasının son büyük Haçlı seferidir, kalıcı sonuçları olmayan geçici bir zafer niteliği taşımaktadır. Çünkü Kutsal İttifak'ın

asıl amacı olan Kıbrıs Osmanlılar'dan geri alınamadığı gibi Venedik çok geçmeden yeni bir ahidnâme ile (981/1573) dostluk kurmak, Kıbrıs için savaş tazminatı vermek ve Zenta adası için ödediği haracı arttırmak zorunda kalmıştır. Yeniden inşa edilen ve kısa sürede Akdeniz'e açılan Osmanlı donanması, karşısında mukabele edecek bir donanma bulamamış, ayrıca Tunus tamamen fethedilmiştir (982/1574). Bununla beraber İnebahtı Deniz Savaşı, XV. yüzyıldan beri hıristiyan Avrupa'da var olan Türkler'in yenilmezliği efsanesini yıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 10, hk. 14, 22, 23, 27; nr. 12, hk. 15, 62, 183, 208, 211, 314, 316, 367, 375, 394, 464, 474, 510, 532, 786, 787, 1089; nr. 14, hk. 48; nr. 16, hk. 34, 40, 139, 144, 563, 649; BA, KK, nr. 223, s. 4-88, 134-202; BA, MAD, nr. 15324; BA, A.NŞT, nr. 1066, s. 3; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 82-86; Peçuylu İbrâhim, Târih, s. 496-500; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 90-96, 140; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 14-26; Danişmend, Kronoloji, II, 398-414; F. Garnier, Journal de la bataille de Lepante, Paris 1956; Halil İnalcık, "Lepanto in the Ottoman Documents", Il Mediterraneo nella seconda metà del 500 alla luce di Lepanto, Firenze 1974, s. 185-192; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, II, 289-304; C. Imber, "The Reconstruction of the Ottoman Fleet After the Battle of Lepanto 1571-1572", Studies in Ottoman History and Law, İstanbul 1996, s. 85-101; Safvet, "Sıngın Donanma Harbi Üzerine Bazı Vesikalar", TOEM, II (1326/1910), s. 558-562; S. Soucek, "İnebahtı Savaşı (1571) Hakkında Bazı Mülâhazalar", TED, IV-V (1974), s. 35-48; Zeki Arıkan, "Michel Lesure, Lépante. La crise de l'empire ottoman, Paris 1972", a.e., VII-VIII (1977), s. 423-430; Paulino Toledo, "İnebahtı: Dünya Egemenliği İçin Akdeniz'de Yapılan Son Deniz Savaşı" (trc. Özlem Şakiroğlu), Erdem, VI/18, Ankara 1990, s. 861-877; Hans Georg Majer,

“The Ottoman State on the Eve of Lepanto, 1571”, Byzantinische Forschungen, XVI, Amsterdam 1991, s. 53-73; M. Cavid Baysun, “Lepanto”, İA, VII, 39-45.

İdris Bostan

İNFAK

(الإنفاق)

Allah’ın hoşnutluğunu kazanma niyetiyle harcamada bulunma.

Sözlükte “tükenmek, tamamlanmak, son bulmak” mânasındaki nefk kökünden türetilen infâk “bitirmek, yok etmek; yoksul düşmek” gibi anlamlara gelirse de daha çok “para veya malı elden çıkarmak” mânasında kullanılmaktadır. Dinî-ahlâkî bir terim olarak genellikle “Allah’ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynî ve nakdî yardımda bulunması” demektir. Bu bakımdan infak, farz olan zekâtı ve gönüllü olarak yapılan her çeşit hayrı içermektedir. Râgıb el-İsfahânî, infakı iyi ve kötü olarak ikiye ayırdıktan sonra iyi olanı “harcama yapan kişinin âdil olduğunu gösteren infak” şeklinde yorumlasa da (ez̠-Z̠erîʿa, s. 409) kelime yalın olarak kullanıldığı zaman meşrû ve yararlı harcamaları ifade eder, harcanan şeye de nafaka denir (el-Müfredât, “nfḳ” md.). Ancak nafaka hukukta daha çok, kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere yaptığı harcamaları ifade eder.

Kur’ân-ı Kerîm’de infak kavramı bir âyette “yoksul düşme” (el-İsrâ 17/100), yetmişe yakın âyette ise “harcama yapma” anlamında geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, “nefḳ” md.). Hadislerde de infak konusu geniş şekilde ele alınmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “nfḳ” md.). İslâmî telakkiye göre insanın sahip olduğu servetin asıl sahibi Allah’tır. O’nun emanet olarak verdiği bu servetten başkalarına infakta bulunmak gerekir (en-Nûr 24/33; el-Hadîd 57/7). Bakara sûresinin 2. âyetinde Allah’a samimiyetle inanan müminlerin başlıca özellikleri sayılırken iman ve namazın ardından infak zikredilmiştir. Fahreddin er-Râzî’ye göre bu âyet farz ve mendup olan bütün infak çeşitlerini kapsamaktadır. Farz olan infak zekâtla, kişinin kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamak üzere yaptığı harcamalar ve ülkenin savunmasına katkılarıdır. Mendup olan infak ise bunun dışında kalan harcamalardır (Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 20-29). Bakara sûresinde (261-274) infakın önemi, amacı, hangi mallardan kimlere ve nasıl

verileceği, karşılığında vaad edilen ödüller ayrıntılı biçimde zikredilir. Bu açıklamalar şu şekilde özetlenebilir: a) İnfak ve tasadduk gösterişten uzak, yalnız Allah rızâsı için yapılmalıdır. b) İnfakta bulunan kişi onu alıp kabul edenin onurunu zedeleyecek davranışlardan kaçınmalıdır. c) Yapılan yardım en iyi ve en kaliteli mallardan seçilmelidir. d) İnfakın yerine ulaşması için gerçek ihtiyaç sahipleri tesbit edilmelidir. Aynı sûrenin 195. âyetinde geçen "Allah yolunda infak" tabirinin, âyetin bağlamı dikkate alındığında öncelikle ülkenin savunması için gerekli maddî yardımda bulunmayı ifade ettiği görülür. Ancak bu tabirin geçtiği birçok âyet ve hadisin birlikte değerlendirilmesinden çıkan sonuca göre Allah'a itaat ve ibadet niyeti taşıyan, İslâm'a ve müslümanlara yardım ve fayda sağlayan her harcama Allah yolunda infak sayılmaktadır. İslâm medeniyet tarihinde de böyle bir niyet taşıması şartıyla ülkenin savunması, hac hizmetleri, yoksulların desteklenmesi, okul, kütüphane, cami, yol, köprü, çeşme, bakımevleri gibi hayır kurumlarının tesisi, hatta tabiatın korunup geliştirilmesine kadar çok çeşitli hizmetler için yapılan her türlü harcama Allah yolunda infak kapsamında değerlendirilmiştir. Âyetin devamında, "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" cümlesiyle bir anlamda, cimrilik edip bu tür harcamalardan kaçınmanın müslüman toplum ve fertler için tehlike oluşturduğu bildirilmiştir.

Bakara sûresinde yer alan bir âyette (2/215) infakla ilgili öncelik sırasına işaret edilmekle birlikte âyetin sonundaki ifadeden asıl önemli noktanın hayır yapma arzusu ve niyeti olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerde de aile fertlerine yapılan harcamalar infak kavramıyla ifade edilmiş ve bunun bütün sadakaların en hayırlısı olduğu belirtilmiştir (Müsned, V, 277; Müslim, "Zekât", 38, 39). Kur'an'da, varlıklı müslümanların mallarında yoksulların hakları bulunduğunun belirtilmesi (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25) zenginlerin, bir özür sebebiyle çalışamayan veya geliri ihtiyacını karşılamayanlara yardımda bulunmakla yükümlü olduğunu göstermektedir. Bu yardımın tasadduk, zekât, fıtır sadakası, kurban, hediye, kullanmaya verme (iâre), vakıf, devlet bütçesinden maaş bağlama gibi birçok çeşidi bulunmakta olup bunların hepsi geniş anlamda infak kavramıyla ilgilidir.

İslâmî anlayışa göre herkes, öncelikle emeğiyle kendisinin ve yükümlülüğü altındakilerin ihtiyacını karşılamaya çalışmalıdır. Zira bir hadiste belirtildiği üzere kişi elinin emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir şey yememiştir

(Müsned, II, 334; Buhârî, “Büyûʿ”, 15; ayrıca bk. Tâhâ 20/131-132). Ancak dinî naslar bir bütün olarak incelendiğinde, herkesin elinden geleni yapması gerekli olmakla birlikte fertlerin toplumun maddî değerlerinden yalnızca çalışarak hak ettikleri kadar değil normal ihtiyaçları kadar faydalandırılması ilkesinin benimsendiği anlaşılır. Hz. Peygamber dul ve yetimlerin geçimini bizzat üstlenmiş (Buhârî, “Zekât”, 18; “Ferâʾiż”, 4, 15; Müslim, “Ferâʾiż”, 14), Hz. Ömer de bu uygulamayı resmîleştirmiştir. Fârâbî, devlet gelirlerinin bir kısmının çalışma gücü bulunmayanlarla mesleği para kazanmak olmayıp sosyal faaliyet gösterenlere harcanması gerektiğini söyler

(Fuṣûlü’l-medenî, s. 145-146). Fakat bunlara yapılacak infak, hizmetlerinin önemiyle sınırlı olmalıdır. Nitekim Hz. Ömer, ilk zamanlarda hâfızlık çalışması yapanlara maaş bağlatmışken daha sonra bu faaliyetin hizmet niteliğini kaybettiğini görünce bundan vazgeçmiştir (Abdülhay el-Kettânî, III, 95).

İnfak kelimesi umumiyetle karşılıksız yardımlar için kullanılır; nitekim Kur’an’da yaptıkları iyiliklerden dolayı bir karşılık beklemeyenler övülmektedir (el-İnsân 76/8-9). Bununla birlikte meşrû alanlarda yatırım yaparak istihdam yoluyla insanların nafakalarını sağlamaya vesile olmak da infak kapsamında değerlendirilebilir. Serveti âtıl bırakıp (kenz) Allah yolunda harcamayanları ağır bir dille yeren âyetler (et-Tevbe 9/34-35) bu hususu da kapsamaktadır. Gazzâlî buradaki “kenz” kavramının malı veya parayı piyasadan çekmek, bunları Allah yolunda harcamanın ise piyasaya sürmek demek olduğunu belirtmiştir (İḥyâʾ, IV, 91-92, 95). Âyetlerde iyiliklerin sevabı genellikle bire on olarak gösterildiği halde Allah yolunda infakın sevabının bire yedi yüz oluşu (el-Bakara 2/261) bunun diğer ibadetlerden daha güç olduğunu göstermektedir (ayrıca bk. CÖMERTLİK; İHSAN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nfḳ” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 409-411; Lisânü’l-ʿArab, “nfḳ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1423; Wensinck, el-Muʿcem, “nfḳ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nefḳ” md.; Müsned, II, 334; V, 277; Buhârî, “Zekât”, 18, 165, “Ferâʾiż”, 4, 15, “Büyûʿ”, 15; Müslim, “Zekât”, 38, 39, 91, “Ferâʾiż”, 14; Fârâbî, Fuṣûlü’l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 145-146; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 91-92, 95; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 17-19; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, II, 20-29; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, I, 234-237; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 95.

Mustafa Çağrıcı

İNFAZ

(الإنفاذ)

Bir suç hakkında hükmedilen cezanın yerine getirilmesi anlamında hukuk terimi.

Sözlükte "içine işlemek, delip geçmek" anlamındaki nefâz (nüfûz) kökünden türeyen infâz kelimesi bir emir ve hükmün gereğini yerine getirmeyi ifade eder. Hukukta infaz iş yeri kapatma, meslekten men, borcun tahsili, kiracının kiralananı tahliyesi gibi idarî ve adlî kararların ilgili kamu organları tarafından icrasını da kapsayan bir genişlikte kullanılmakla birlikte teknik anlamıyla bir suç hakkında hükmedilen cezanın yerine getirilmesini anlatır. İnfaz esasen, yargılama sürecinin sona erip cezanın kesinleşmesinden sonra suçlunun belli şekillerde cezalandırılması demektir. Ancak İslâm tarihinde halife, muhtesib, vali, ordu kumandanı gibi üst düzey kamu görevlilerinin de yargıyla uyumlu biçimde daha çok idarî tedbir ve ceza niteliğinde bazı kararlar verebildiği göz önüne alınırsa infazı, "yetkili kamu merciinin cezaî nitelikteki kararının yine kamu gücü aracılığıyla uygulamaya konması" şeklinde açıklamak daha doğru olur. İslâm hukuku literatüründe bu son anlamda ayrıca tenfîz, ikāme, istîfâ, icrâ ve imzâ tabirleri de kullanılmaktadır.

Kur'an'da suç ve ceza dengesine, yargılama esaslarına ya da bazı temel suçların cezalarına ilişkin açıklamalar bulunmakla birlikte yargı kararlarının yerine getirilmesine ilişkin özel hükümler yer almaz. Ceza hukuku alanında ayrıntılı hüküm ve uygulama örneklerinin bulunduğu hadislerde ise infaza dair teknik hukukî açıklamalardan ziyade cezaların yerine getirilmesinde hukukî ve insanî esaslara bağlı kalınmasına, keyfîlik ve aşırılığı önleyip kanunîliği hâkim kılmaya yönelik açıklama ve uyarılar ön plandadır. Bu ilkeler ışığında gelişen, ayrıca toplumun gelenek ve tecrübe birikimini de belli ölçüde içinde barındıran fıkıh literatüründe ceza hukuku suç ve ceza türlerine göre tedvin edildiği için infaz hukuku ayrı bir başlık altında değil ilgili konular arasına serpiştirilmiş olarak yer alır.

İslâm hukukunda mahkemece verilen ceza hükmünün infazı suç ve cezaların had, kısas-diyet ve ta‘zîr şeklindeki klasik üçlü ayırımı esas alınarak incelenebilir. Had ve ta‘zîr cezaları tamamen ya da ağırlıklı olarak kamu hukukunu ve toplumun bütün üyelerinin ayrı ayrı haklarını -klasik doktrinde bu Allah hakkı tabiriyle karşılanır-ilgilendirdiği için ceza kovuşturması ve verilen cezaların infaz yetkisi tamamen devlete aittir. Kesinleşmiş bir kararı izinsiz olarak uygulayan kişi ta‘zîr cezasına çarptırılır. Adam öldürme ve yaralama suçu ise daha çok suç mağduru şahısları (öldürülenin yakınları veya yaralanan kimse) ilgilendirdiği için kısas cezasının yerine getirilmesinde mağdura özel bir hak tanınmış, onların onayı olmadan kısasın yerine getirilmesi uygun görülmemiştir. Maktulün yakınları bulunduğu sürece devlete infazı talep ya da katili af yetkisi tanınmaz.

Hanefîler’e göre infaz hükmün tamamlayıcısı konumunda olduğundan karar sırasında aranan bütün şartlar kararın infazı sırasında da aranır. Ceza infazına başlanılabilmesi için devlet başkanı yahut onun yetkili kıldığı kimselerin hazır bulunması, suç ikrarla sabit olmuşsa infaz başlayıncaya kadar suçlunun bu ikrarından vazgeçmemesi, zina suçu şahitlerle ispat edilmişse infazına şahitlerin aktif biçimde katılması şarttır. Meselâ recm cezasında şahitlerin hepsi veya bir kısmı infaza başlamaktan kaçınır, ölür veya gaip olursa infaz düşer. Karşı görüşte olan fakihler de vardır (bk. RECM). Sanığın ikrarına dayalı olarak verilmiş cezalar henüz infaz edilmeden suçlunun ikrarından dönmesi Allah hakkının baskın olduğu had cezalarında kabul edilir, ancak zina iftirası gibi kul hakkı bulunan suçlarda ilk ikrar bağlayıcıdır.

İslâm hukukunda cezanın caydırıcılığı ve diğer insanlara ibret olması açısından bütün cezaların infazında alenîlik ilkesi benimsenmiştir. Nitekim Kur’an’da zina suçunu işleyenler cezalandırılırken müminlerden bir grubun infaza şahit olması istenmiştir (en-Nûr 24/2). Bu sebeple doktrinde bir suçun infazında asgarî kaç kişinin bulunması gerektiği tartışılmış, farklı ceza türlerine göre bazı alt sayı tesbitlerinden söz edilmiştir.

Ceza hukukunun suç ve cezalara göre tedvin edildiği klasik dönem fıkıh literatüründe her bir ceza türünün nasıl infaz edileceği ayrı ayrı ele alınır ve her cezaî müeyyidenin infazı konusunda ayrıntı sayılabilecek açıklamalar

yer alır. Ancak Hz. Peygamber'in sünnetinde ve fıkıh literatüründe üzerinde ağırlıklı olarak durulan husus, infazın tatbiki hususunda uyulması gerekli insanî ve hukukî esaslardır. Hadislerde cezalar uygulanırken en güzel şekilde uygulanması istenmiş, suçlunun insanlık onurunu ve genel insanî duyguları incitecek uygulamalar yasaklanmış, suçluya hakaret ve beddua edilmemesi, onun için Allah'tan bağış ve merhamet dilenmesi emredilmiştir. İnfaz sırasında herkese eşit davranılması, suçluya yargı kararında belirtilenden başka ya da onu aşan bir muamele yapılmaması, işkence türü şeylerden uzak durulması, suçluyu sadece verilen cezaî hüküm ölçüsünde cezalandırıp cezanın başkaca bedenî ve ruhî hasar meydana getirmemesinin sağlanması, suçlunun hasta, akıl hastası, zayıf, sarhoş, hamile veya süt emziriyor

olması gibi hallerde infazın ertelenmesi gibi hususlar üzerinde de önemle durulur (bu hususlarla ilgili bazı hadisler için bk. Buhârî, "Cihâd", 149, "Ḥudûd", 4; "Feżâ᾿ilü aṣḥâbi'n-nebî", 18; "Meẓâlim", 30, Müslim, "Ṣayd", 57; "Ḥudûd", 11, 22-24; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 3, 32-33, 35, 38; "Eḍâḥî", 11). Literatürde meselâ cezanın infazının nasıl bir ortamda, hatta hangi hava koşullarında yerine getirileceğini konu alan tartışmalar, celde cezasının infaz şekliyle infaz aletinin veya suçlunun evsafıyla ilgili ayrıntılar, özü itibariyle sünnetten tevarüs edilen insanî esaslara sadık kalınmasını temine, cezanın uygulanmasında suçlunun hukukunu korumaya ve cezanın beklenen gayeyi yok edici aşırılıkları önlemeye yönelik gayretler olarak anlaşılmalıdır.

Af, tövbe ve zaman aşımının verilmiş bir ceza hükmünün infazına ne ölçüde engel olacağı, suçlunun ölümünün malî cezalara etkisi, suçlu için birden fazla cezanın infazı söz konusu olduğunda cezaların infazında uyulacak sıra ve esaslar, harem bölgesi, mescid ve düşman ülkesinde infazın yapılıp yapılamayacağı gibi hususlarda fıkıh mezhepleri ve fakihler arasında hayli ayrıntılı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Cezanın infazının yol açtığı mâkul ve beklenen zararlar için devletin tazminat borcundan söz edilmezken meşrû sınırların aşılması halinde verilen zararın devletçe tazmini gerekli görülür.

Cezasını çeken bir suçlu toplumun diğer fertleriyle aynı haklara kavuşur. İfk Hadisesi'nde iftira suçuna iştirak eden Mistah b. Üsâse, suçun mağduru Hz.

Âişe’nin babası Hz. Ebû Bekir’in yardımlarıyla geçinen bir kişiydi. Hz. Ebû Bekir bu olay üzerine bir daha ona yardım etmemeye yemin etmişse de bu davranışın yerinde olmadığını ifade eden âyet gelince (en-Nûr 24/22) yeminini bozup yardımlarını sürdürmüştür (Tirmizî, “Tefsîr”, 25). Ancak namusa iftira cezası almış bir kimsenin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği doktrinde tartışma konusu edilmiştir. Ölümle sonuçlanan infazlarda suçlunun cesedi ailesine verilir; diğer ölüler gibi yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınır ve müslüman mezarlığına defnedilir. İdam edilenlerin başlarının kesilerek teşhiri câiz görülmemiştir.

Cezaların infazı, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre işlenen günahın uhrevî sorumluluğunu da düşürür. Hanefîler’e göre ise suçlu tövbe eder ve tövbesi kabul edilirse günahı düşer. Malî davalarda verilen karar helâli haram, haramı helâl yapmaz; dolayısıyla mahkeme sonucu haksız kazanç elde etmiş olan kişinin uhrevî sorumluluğu düşmez.

İnfaz hukukuyla ilgili olarak klasik kaynaklarda yer alan ilke, tedbir ve önerilerin uygulamaya aynen yansıdığını ileri sürmek fazlaca iyimser bir ifade olsa da fıkhın toplumsal realiteyle bağlantısı göz önüne alındığında doktrinin bir yönüyle İslâm toplumlarının tarihî tecrübesini yansıttığı, diğer yönden de fiilî durumu iyileştirici ve denetleyici bir işlev gördüğü, son tahlilde göz ardı edilemeyecek pratik bir değer taşıdığı da inkâr edilemez. Bu konuda İslâm tarihinin ilk ve orta dönemlerine ait uygulamalar hakkında belgelere dayalı bilgiler sınırlı olmakla birlikte günümüze arşiv belgelerinin intikal etmiş olması sebebiyle Osmanlı dönemi uygulamaları hakkında hayli ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Örfî hukuk çerçevesinde kalan ve klasik fıkıh literatüründe yer almayan farklı ve alternatif ceza uygulamaları bir tarafa bırakılırsa, infaz hukukuyla ilgili olarak Osmanlı hukukunda da klasik fıkıh doktrininde yer alan ilke ve esasların korunduğu görülür. Çeşitli kanunnâme ve adaletnâmelerde yargı yetkisinin kadıya, verilen hükmün infaz yetkisinin ise ehl-i örfe ait olduğu belirtilerek hiç kimsenin yargılanmadan cezalandırılmaması ilkesi özenle korunmaya çalışılmıştır. Suçlulara verilecek cezanın mutlaka “kadı mârifetiyle” olması hususunun ısrarla belirtilmesi, resmî mezhep ve mezhep içi müftâ bih görüş uygulaması, kazâ-fetvâ ilişkisi göz önüne alındığında cezalandırmada hukuk güvenliğinin ve kanunîliğin önemli ölçüde gerçekleştirildiği anlaşılır. Ehl-i örf, bir suçluyu cezalandırmak için kadıdan suçun hukuken sabit olduğunu

belirten bir belge (hüccet-i şer‘iyye) almak zorundaydı. Hatta ehl-i şer‘ olan kadı ile ehl-i örf arasında zaman zaman çekişmelerin yaşandığı ve konunun kanunnâmelerde düzenlemelere konu edildiği görülmektedir (Heyd, s. 80; Akgündüz, II, 44; IV, 370). Ağır cezaların infazında padişah, sadrazam, kazasker gibi üst yöneticilerin izin ve bilgisinin aranması, şeyhülislâmdan görüş alınması da ceza yargılamasında ve infazda hukuk güvenliğini sağlayıcı bir işleve sahipti. Mahkeme i‘lâmlarının icrasında ve cezaların infazında saray, İstanbul ve taşrada buralardaki teşkilâtlanmaya uygun infaz prosedürlerinin oluştuğu, yeniçeri ağası, ihtisab ağası, sekbanbaşı,

bostancıbaşı, kapıcıbaşı, subaşı, muhzır, çavuşbaşı ve dergâh-ı âlî çavuşları gibi yönetici ve kamu görevlilerinin de belli bir iş bölümü ve hiyerarşik yapı içinde infazda rol aldıkları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 149, “Ḥudûd”, 4, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 18, “Meẓâlim”, 30; Müslim, “Ṣayd”, 57, “Ḥudûd”, 11, 22-24; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 3, 32-33, 35, 38, “Eḍâḥî”, 11; Tirmizî, “Tefsîr”, 25; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VI, 138, 145-146, 150, 173, 198, 199; VII, 11, 40-42; a.mlf., İḫtilâfü’l-ʿIrâḳıyyîn (a.e. içinde), VII, 151, 153-154, 163; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, tür.yer.; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi’l-meẕheb (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut 1997, VI, 302-315, 449-453, 456, 487-491, 519-521; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IX, 250-264, 268-269, 549; X, 273-283; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 112, 121-130, 247-251; V, 492-493, 529-530; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 23, 25, 408, 414-415; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 80, 192-194, 254-311; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, I-II, tür.yer.; Bilmen, Kamus2, III, 17, 88-98, 223-228, 245, 257, 282-284, 300-302, 325-326; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 133, 176-177, 216-218; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 72-84, 113-124, 131, 138-141,

202-204; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-96, I-IX, tür.yer.; “İḳāmetü’l-ḥudûd”, Mv.Fİ, XX, 200-214; “İstîfâ”, Mv.F, IV, 146-157; “Tenfîẕ”, a.e., XIV, 71-74.

Şükrü Özen

İNFİRÂD

(الانفراد)

Hadis senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısının bire düşmesi, sened veya metin yönünden tek kalması, yahut benzerinin başka râviler tarafından rivayet edilmemiş olması

(bk. FERD; GARÎB).

İNFİSÂH

(الانفساخ)

Akidden doğan borç ilişkisinin ifa edilmeden, hukukî bir olay veya işlem sebebiyle sona ermesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bozulmak, çözülmek, dağılmak” gibi anlamlara gelen infisâh, İslâm hukukunda akidden doğan borç ilişkisinin henüz ifa edilmeden sona ermesini ifade eder. Bu şekilde sona eren akde münfesih akid denir. İnfisahın türediği kök olan fesih, bir akdin veya hukukî bağın yetkili tarafın irade beyanıyla ortadan kaldırılmasını, infisâh ise fesih de dahil akid bağının ortadan kalkmasına yol açan hukukî işlem veya hukukî olay sonrası durumu anlatır. Buna göre akdi sona erdiren hukukî olay ve işlemlerle infisâh arasında sebepsonuç ilişkisi mevcut olup burada sebebin akid bağı üzerinde etkisi tedrîcî değil derhal gerçekleşir ve sebeple sonuç arasına hiçbir fâsıla girmez. Öte yandan infisâh literatürde, akid bağının tarafların iradesiyle değil akid konusunun yok olması veya taraflardan birinin ölümü gibi hâricî ve gayr-i irâdî sebeplerle kendiliğinden ortadan kalkması şeklinde daha dar ve özel bir anlamda da kullanılmıştır. Bu son anlamıyla infisâh gayr-i iradî sebepleri, fesih de irâdî sebepleri kuşatıcı görülerek akid bağının ifa öncesi çözülmesi bu iki temel sebebe de irca edilebilir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 523-528).

Taraflar arasındaki akid bağının ortadan kalkması açısından bakıldığında infisâhın sadece fesih değil ikāle, hatta fesad ve butlân terimleriyle de belli bir anlam ilişkisine sahip olduğu görülür. Ancak bu kavramlar arasında belli farklar vardır ve bu farklar aynı zamanda infisâh teriminin kavramsal çerçevesini de belirleyici niteliktedir. Tek tarafın iradesiyle akdî ilişkiye son verilmesine fesih, her iki tarafın karşılıklı iradesiyle sona erdirilmesine ise ikāle denir. Fesih de ikāle de birer hukukî işlemdir, dolayısıyla tarafların iradesini niteleyen birer terimdir. Halbuki infisâh akid bağına ilişkin bir olayı niteler. İnfisâh ile söz konusu iki işlem arasında sebeb-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte nâdir de olsa ikāle veya feshin infisâhla sonuçlanmadığı da olur. Akdin asıl edimi ifa edildikten, meselâ mebî‘ teslim edildikten

sonra ikāle veya fesih yapıldığında hemen infisâh etkisi meydana getirmez. Çünkü edimin iade gerçekleşmeden telef olması halinde artık feshe veya ikāleye konu olan akdin öncesine dönme imkânı kalmamıştır. Söz konusu risk gerçekleşmese bile yapılan bu işlemler, yapılan akid üzerindeki etkisini iadenin gerçekleştiği anda gösterir. Bozucu yenilik doğuran işleme rağmen akid bağının son buluşunun iade fiiline bağlı bulunması infisâha engel teşkil eder.

Akid bağının yokluğu gibi bir sonuçta birleşseler de infisâhın butlân ve fesaddan farkı daha açıktır. "Akdin özü ve vasfı yönüyle meşrû olmaması hali" demek olan butlân da akdin özü itibariyle meşrû ama vasfı itibariyle gayri meşrû olması halini ifade eden fesad da -ister Hanefîler'in muâmelât alanındaki ayırımları ister çoğunluğun bu iki kavramı eş anlamlı olarak kullanması esas alınsın-akdin kuruluşu aşamasını ilgilendiren hukukî durumlardır. İnfisâh ise ancak kuruluşunu tamamlamış bir akid hakkında söz konusu olabilir.

İnfisâh Sebepleri. İnfisâha yol açan sebepler arasında ilk iki sırayı fesih ve ikāle teşkil eder. Fesih beyanı karşı tarafa ulaşınca, ikāle de yapılır yapılmaz akid kural olarak infisâh eder. Karşılıklı edimlerin ifasından, hatta edimlerden sadece birinin ifasından sonra yapılan ikāle, söz konusu edimin meselâ bey'deki mebî' gibi akdin esas edimi olması halinde akde infisâh etkisi yapmaz. Fakat ifa edilen esas edim değilse deyn niteliğinde görüldüğünden bu tür edimin ifa edilmiş olması infisâha engel teşkil etmez. Bu edim, infisâhla birlikte sebepsiz iktisap hükümlerine tâbi olur ve iadesi istenir. Ancak fesih ve ikāle iradî sebepler olduğundan bunların sonucu olarak gerçekleşen infisâh da dahil literatürde konuya ilişkin doktriner tartışmaların odağında bu iki kavram yer alır (bk. FESİH; İKĀLE).

İnfisâha yol açan bir diğer sebep en genel anlamıyla ifa imkânsızlığıdır. Akid konusunun telef ve itlâfı, akdin esaslı unsurlarından birinin sonradan eksilmesi gibi sebeplerin ifa imkânsızlığına ve akdin infisâhına yol açacağı genel bir kural olarak söylenebilirse de ayrıntıya inildiğinde akdin ve edimin türüne, imkânsızlığa yol açan sebebin kaynağına ve kusur unsuruna, ifanın kısmen ya da tamamen gerçekleşmiş olup olmamasına göre bir dizi görüş ayrılığının ortaya çıktığı görülür. Akidler ifanın gerçekleşme süresi bakımından "âni edimli" (fevrî) ve "süreli" edimli olanlar diye iki gruba

ayrılabilir. Âni edimlilerin ifası geniş bir süreye muhtaç olmayıp akdin hemen arkasından veya tarafların tayin ettiği bir zamanda derhal gerçekleşmeye elverişlidir. İfa gerçekleştikten sonra teslim alınanın, meselâ satın alınan malın kabz sonrası telef olması kural olarak infisâha yol açmaz. Bu tür edimlerde henüz ifa gerçekleşmeden esas edim telef olur veya itlâf edilirse fakihlerin çoğunluğunun görüşü akdin infisâh edeceği yönündedir. İfanın geniş bir zaman dilimine yayıldığı kira ve şirket akidleri gibi süreli edimli borç ilişkilerinde ise ifa süresi henüz bitmeden akid konusu ifaya elverişli olmaktan çıkarsa, meselâ kiralanan ev yanar, değirmenin suyu kesilirse ifa süreci inkıtâya uğramış demektir. İfanın gerçekleşen kısmı, karşı

bedelden payına düşen kısma karşılık teşkil eder ve imkânsızlığın bu kısma etkisi olmaz. İnfisâh edimin ifa edilmeyen kısmı açısından söz konusudur ve bu kısma karşılık gelen karşı edim daha önce ifa edilmişse bu kısım haksız iktisap hükümleri gereği iadeye konu olur.

İmkânsızlığın infisâh sebebi olabilmesi için ifa öncesi gerçekleşmesi şart olduğu gibi ayrıca imkânsızlığın gerçekleştiği sırada karşı edim hasarının borçluya ait olması da gerekir. Zira esas edim telef olduğunda eğer karşı edim hasarı alacaklıya ait olacaksa bu durumda infisâhtan söz edilmez. Bu şartlardaki telef, alacaklının kusuruyla edimin imkânsızlaşmasına (itlâf) eşdeğer sayılır ve son tahlilde ifa gibi işlev görür. Yani akid bağı varlığını sürdürür; alacaklı, telef olan alacağına rağmen kendi karşı edimini ifa etmek zorunda kalır. İmkânsızlıktan doğan infisâhta hasarın intikal anı da önemlidir. Eğer karşı edim hasarının sözleşmeyle alacaklıya geçtiği görüşü benimsenirse imkânsızlığın ifa öncesinde vuku bulmuş olması infisâh sonucunu doğurmazken karşı edim hasarının alacaklıya teslimle geçtiği görüşü esas alınırsa, teslim ifa yerine kaim olduğu için ifa öncesi imkânsızlık durumunda alacaklı karşı edimi ifa mecburiyetinde kalmaksızın akid infisâh eder.

Cins borçlarında ifa imkânsızlığı istisnaî bir durum olduğundan bu konudaki tartışmalar kural olarak parça borçları hakkında geçerlidir. Bununla birlikte cins borçlarında da imkânsızlık bazan vuku bulabilir. Nitekim vadeli cins borcu niteliğindeki bir selem borcu muacceliyet kazandığında, meselâ ekinin hastalığa ya da tabii âfetlere mâruz kalıp ürün

alınamaması gibi özel durumlarda ifa imkânsızlığı gündeme gelebilir. Ancak bunun bir ifa imkânsızlığı mı, yoksa alacaklıya seçimlik bir yetki bahşeden bir durum mu olduğu Ebû Hanîfe ve talebeleri arasında tartışmalıdır. Züfer b. Hüzeyl birinci, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise ikinci görüştedir.

İfa imkânsızlığının borçlunun veya üçüncü şahsın kusurundan kaynaklanması arasında da belli bir fark gözetilir. Üçüncü kişinin fiiliyle meydana gelen imkânsızlık alacaklıya edimin kıymetini talebin yanı sıra fesih hakkı da verdiğinden doğrudan olmasa bile dolaylı biçimde infisah etkisi gösterir. Edimin borçlunun fiili sonucu imkânsız hale gelmesi durumunu Hanbelîler üçüncü kişinin fiilinden farksız görürler. Buna göre eğer alacaklı tazminat isteme yoluna gitmezse borç tamamen sona erer. Bu durumda meydana gelecek infisâhın sebebi yine imkânsızlık değil alacaklının fesih beyanıdır. Eğer alacaklı akde bağlı kalmak isterse borçlunun o ferde ilişkin borcu sona erer. Fakat borçlu, kusursuz imkânsızlıktakinden farklı olarak alacaklıya karşı tazminat ödeme durumunda kalır ve borcun konusu şekil değiştirerek genellikle bir para borcu haline dönüşür. Hanefîler ve Şâfiîler, borçlunun fiilini mücbir sebep gibi telakki edip borcun kendiliğinden sona ereceğini ifade ederler. Borçlunun ifa için temin ettiği şeyin alacaklının fiiliyle telef olması ise infisâha yol açmaz, alacaklının bu davranışı kabz hükmünde sayılır ve kendi karşı edimini yerine getirmek zorunda kalır.

İş görme borcu doğuran akidlerde ifası gereken edim şahsî nitelikte olduğunda borçlunun ölümü bir ifa imkânsızlığı olarak değerlendirilir. Fakat buradaki şahsî edim maddî bir edime dönüştürülebilecek türden ise borçlunun ölümü ifa imkânsızlığına sebep olmaz. Meselâ borçlunun kişisel özellikleri dikkate alınarak yapılan bir akidden doğan bir şahsî edim, akdin ana edimi olduğu ve üçüncü bir kişi tarafından ifaya da elverişli bulunmadığı için borçlunun ölümüyle akid münfesih olur. Hatta bu tür borçlarda borçlunun fiil ehliyetini yitirmesi yahut ifaya engel olabilecek fizikî bir rahatsızlığa mâruz kalması da aynı hükme tâbi tutulur.

Akid yapılırken infisâhî bir şart ileri sürülmüşse, meselâ belirli bir süre, bir olay veya kaçınılması gereken bir fiil infisâhî şart olarak belirlenmişse o şartın gerçekleşmesi durumunda da akid bağı kendiliğinden son bulur.

İnfisâhın Sonuçları. İnfisâhın sonuçları akde, infisah sebebine ve edimin yapısına göre farklılık gösterir. Âni edimli akidlerde infisâh geriye yürür ve taraflar kural olarak akid öncesi duruma avdet ederler, yani akid yapılmamış sayılır. Akid gereği o ana kadar yapılmış ifalar hakkında hasar sorumluluğuna bağlı olarak sebepsiz iktisap kuralları işler ve iade yükümlülüğü doğar. İcâre, şirket gibi süreli akidlerde infisâh geriye yürümeyip sebebin doğduğu andan itibaren etkisini gösterir. İnfisâhla birlikte akdin hükümleri ortadan kalkacağı için bu akid sebebiyle elde bulundurulan malın da karşı tarafa iadesi gerekir.

İfa imkânsızlığından doğan infisâhta edimin hasarının hangi tarafa ait olacağı önemli bir meseledir. Tek tarafa borç yükleyen bir akdin infisâhı halinde edimin hasarı alacaklıya aittir. Bu durumda borçlu borcundan kurtulur, bir başka şeyi borç olarak vermek zorunda kalmaz. Alacaklı ise telef olan şeyden mahrum kalarak onun hasarına katlanır. Meselâ hibe akdinde bağışlanan şeyin ifadan önce telef olması böyledir. İki tarafa borç yükleyen bir akid infisâh ettiğinde ise imkânsızlığın hangi safhada ortaya çıktığı, kaynağı, tarafların kusuru, akdin türü gibi birçok faktör devreye girerek hasar sorumluluğu belirlenir. İnfisâh, hasar sorumluluğuna sahip olan tarafı tazmin ya da zarara katlanma şeklinde etkiler. Parça borçlarında karşı edim hasarının intikalinde sözleşme ve teslim olmak üzere iki prensip söz konusu olduğundan konu bu tür borçlarda ayrı bir önem taşır. Sözleşme prensibini esas alan Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî fakihleri kural olarak karşı edim hasarının akid yapılır yapılmaz alacaklıya geçtiğini kabul ederler. Bu görüş dikkate alındığında akidden sonra fakat ifadan önce meydana gelen kusursuz imkânsızlık (telef) infisâha mahal bırakmaz. Teslim prensibini esas alan Hanefîler ve Şâfiîler ise karşı edim hasarının teslimle alacaklıya geçtiğini ileri sürerler. Buna göre sonraki kusursuz imkânsızlık infisâh sonucunu doğurur. İki tarafa borç yükleyen akidlerdeki hasar meselesini 293-294. maddelerinde düzenleyen Mecelle'de de Hanefî mezhebine bağlı kalınarak karşı edime ilişkin hasar buna fiilen yakın olan tarafa yani borçluya yüklenmiştir. Söz konusu maddelerde kabzdan önce hasarın satıcıya ait olduğu açıkça belirtilir ve hasarın intikalinde teslim prensibi esas alınır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1401/1990, V, 6-7, 39, 48-49, 265-284; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 134-136; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1986, V, 238-239, 240-245; VI, 7; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 154-155; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 123-125, 135-137, 335; V, 475; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 253-259, 269, 275-283; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 81-86, 108-115; İbnü'l-Hümam, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 184-188, 227-232; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 65-67; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Kahire 1308, IV, 129-134; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr, Birleşik Arap Emirlikleri 1989, III, 195-210; Mecelle, md. 293-294; Hasan Ali ez-Zünnûn, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-fesḫ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-medenî, Kahire 1364/1946, s. 241-256, 272-282; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1960, VI, 187-208, 215-255; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 523-536; II, 649-655; "İnfisâḫ", Mv.Fİ, VII, 24-40.

Bilal Aybakan

İNFİTÂH

(الانفتاح)

Belli harflerin telaffuzu sırasında dilin damağa temas etmeyip açık durması

(bk. HARF).

İNFİTÂR SÛRESİ

(سورة الانفطار)

Kur’an-ı Kerîm’in seksen ikinci sûresi.

Mekke döneminde Nâziât sûresinden sonra nâzil olmuştur, on dokuz âyettir. Fâsılası ت، ك، م، ن، هـ harfleridir. Adını ilk âyette geçen “yarılmak” anlamındaki infitâr kelimesinden alır. Sûrenin nazmı ve âyetleri arasındaki insicam bir defada nâzil olduğu izlenimini vermektedir.

Sûrenin ilk bölümünde (âyet 1-5) yer ve gökle ilgili bazı kıyamet olayları tasvir edilerek göğün yarılacağı, yıldızların etrafa saçılacağı, aradaki engeller kaldırılarak deniz sularının birbirine karıştırılacağı ve kabirdekilerin dışarıya çıkarılacağı belirtilir. İkinci bölüm (âyet 6-8) kınama üslûbunun ağır bastığı soru ifadesiyle başlamaktadır: “Ey insan! Seni kerem sahibi rabbine karşı aldatan nedir?” Hz. Peygamber’in, Übey b. Halef veya Velîd b. Mugīre hakkında nâzil olduğu belirtilen bu âyeti okuduktan sonra, “Onu cehaleti aldattı” dediği nakledilir (Kurtubî, XIX, 245). Sorunun ardından, gerektiği şekilde şükretmeyen insana kendisini en güzel şekilde yaratan rabbine karşı sorumlulukları hatırlatılır. Sûrenin daha sonraki bölümünde (âyet 9-16) inançsızların yalanlamalarına dikkat çekilir. Âhiret sorumluluğu üzerinde durularak yazıcı meleklerin (Kirâmen Kâtibîn) kişinin yaptıklarının hepsini kaydettiği ve iyilerin cennete, kötülerin cehenneme gidecekleri ifade edilir. Daha sonra hesap gününün büyüklüğü tasvir edilir, Hz. Peygamber’e yöneltilen soru cümleleriyle âhiret gününün dehşeti tekrar vurgulanır ve herkesin bütün gücünden soyutlandığı o günde yalnızca Allah’ın emrinin geçerli olduğu belirtilir (âyet 17-19).

İnfitâr sûresi, Resûl-i Ekrem’in cemaatle kılınan namazlarda okunmasını tavsiye ettiği sûreler arasında yer almış, Nesâî’nin zikrettiği bir hadise göre (“İftitâḥ”, 70) Muâz b. Cebel’in bir gün kıldırdığı yatsı namazını çok uzatması üzerine Resûlullah, “Fitne çıkarmayı mı arzu ediyorsun ey Muâz? Sebbihi’sme rabbike’l-a‘lâ, ve’d-duhâ, ize’s-semâün fetarat sûreleri neyine yetmiyor?” demiştir. Hz. Peygamber’in, İnfitâr sûresinde tasvir edilen

kıyamet sahnelerinin dehşetine işaret ederek, “Kıyamet gününü kendi gözleriyle görmek isteyen kimse Tekvîr, İnfitâr ve İnşikāk sûrelerini okusun” (Tirmizî, “Tefsîr”, 81); “Beni Hûd, Vâkıa, Kıyâme, Mürselât, ize’ş-şemsü küvvirat (Tekvîr), ize’s-semâün şekkat (İnşikāk) ve ize’s-semâün fetarat (İnfitâr) sûreleri ihtiyarlattı” buyurduğu rivayet edilmiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, III, 368).

İnfitâr sûresinin fazileti hakkında rivayet edilen (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 229), “Kim İnfitâr sûresini okursa Allah onun için gökten inen her yağmur damlası ve her kabir sayısınca bir iyilik yazar” anlamındaki hadisin uydurma olduğu kabul edilmiştir (Muhammed b. Muhammed et-Trablusî, I, 1036).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Tefsîr”, 81; Nesâî, “İftitâḥ”, 70; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 368; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 227-229; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIX, 244-250; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr fi’t-tefsîri’l-meʾs̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 437-440; a.mlf., Esbâbü’n-nüzûl, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 213; Muhammed b. Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1036; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5631-5644; “el-İnfiṭâr”, UDMİ, III, 449-450.

Kâmil Yaşaroğlu

İNGİLİZ DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ

Uzakdoğu ve Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğini temsil eden özerk devlet statüsündeki ticaret şirketi.

Orijinal adı British East India Company'dir. 31 Aralık 1600'de, Portekiz ve İspanya'nın tekelinde bulunan Uzakdoğu ve Hindistan baharat ticaretinden pay almak üzere İngiliz tüccarları tarafından krallık beratıyla kurulmuş, zamanla dünyanın en büyük ticaret organizasyonlarından biri ve İngiliz sömürgeciliğinin Asya'daki temsilcisi haline gelmiştir. Şirketin bu temsilciliğini, hükümetin tekel imtiyazını sona erdirip teşkilâtını dağıttığı 1858 yılına kadar özellikle Hindistan'daki faaliyetleri, konumu ve etkisiyle özerk bir devlet gibi sürdürdüğü görülür.

Şirket ilk seferini 1601'de Doğu Hint adalarına (Malezya-Endonezya) düzenledi. Kârlı geçen bu seferden sonra ayrıca Hindistan ile ticaret imkânlarını araştırmaya karar verdi ve 1612'de Bâbürlüler'den Gucerât'ın limanı Sûret'e girme imtiyazı aldı. Aynı zamanda askerî güce de sahip olan ve Kızıldeniz, Basra körfezi, Japonya'ya seferler düzenleyen şirket, İranlılar'la birlikte 1622'de Portekiz donanmasını Hürmüz Boğazı'nda mağlûp ederek Körfez bölgesinin ve Hindistan yolunun kontrolünü ele geçirdi. Fakat bu başarıyı Uzakdoğu'da Hollandalılar'a karşı gösteremedi ve Doğu Hint Adaları bölgesinden çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine dikkatini daha çok Hindistan üzerinde yoğunlaştıran şirketin ticaret organizasyonu giderek gelişti. Sûret ve Masulipatam'dan sonra Bengal'e yöneldi ve 1639'da Madras'ı kiraladı. 1661'de Bombay, II. Charles'ın Prenses Catherine de Bragance ile evlenmesi sebebiyle Portekiz Krallığı'ndan düğün hediyesi olarak alındı ve 1690'da Kalküta liman şehri kuruldu. 1698'de başka bir İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyete geçmesi karışıklığa yol açtıysa da 1709'da iki şirket birleşti. Bu arada Uzakdoğu'da Hollanda Doğu Hindistan Şirketi ile rekabet tekrar hızlandı ve ilişkiler zaman içinde savaşa varacak boyutlarda gerginleşti.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında ticaret hacminde büyük bir gelişme kaydeden şirket, İngiliz hükümetiyle ilişkilerini düzenleyerek ticaret yaptığı bölgelerde devlet adına hareket etme ve temsil imtiyazı aldı. 1717'de Bâbürlüler'den kapitülasyon hakları kazandı ve ülkede çok güçlü bir

konuma yükseldi. 1740'larda Fransızlar'ın Hindistan'a girme çabaları üzerine mal varlığını ve imtiyazlarını korumak amacıyla mahallî taht kavgalarına karıştı ve askerî hareketlere girişti. Bölgedeki birliklerini takviye ederek 1757'de Plassey zaferiyle fiilen Bengal'e hâkim olan şirket 1765'ten itibaren de burayı kendi adına yönetmeye başladı. Ancak Bengal'deki bu tecrübenin çok külfetli olması sebebiyle zarar etmeye başladı ve İngiliz hükümetinden yardım istedi. 1773'te Londra'da çıkarılan Hindistan kanunu ile şirketin Hindistan'daki statüsü bir esasa bağlandı ve bir genel vali gönderilerek bütün sömürge topraklarıyla birlikte şirket de denetim altına alındı; 1784 yılında kabul edilen yeni bir kanunla da uygulamada karşılaşılan bazı aksaklıklar giderildi. Böylece şirket ve Hindistan siyaseti tamamen İngiliz hükümetinin kontrolüne girdi. Bu tarihten sonra giderek ağırlığını kaybetmeye başlayan şirketin ticaret tekeli imtiyazı da 1813 ve 1833'te çıkarılan iki kanunla ortadan kaldırıldı. Bu dönemde şirket bir ticaret kurumu olmaktan ziyade idarî kurum hüviyetine dönüşmüştür. Nitekim 1850'lere gelindiğinde Delhi ve Pencap bölgesi de şirketin kontrolüne geçmiş ve Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetinin nihaî sınırları neredeyse belli olmuştur. Aynı şekilde Burma, Singapur ve Hong Kong'la beraber o zamanki dünya nüfusunun yaklaşık beşte biri şirketin hâkimiyeti altına girmiş, böylece şirket dünyanın en büyük ticaret organizasyonu olduğu gibi yönetimindeki bölgelerde kurduğu idarî, malî ve hukukî yapı ile de devlet fonksiyonu icra eder hale gelmiştir.

Bu durum, özellikle Hindistan'da yüzyıllardır hüküm süren İslâm'ın aleyhine gelişmiş ve şirketin genişleme süreciyle birlikte müslümanların siyasî, ekonomik ve kültürel durumları kötüleşmiştir. Zira ekonomik alanda tarıma dayalı geleneksel yapı İngilizler'in para merkezli ticarî faaliyetlere yönelmesiyle bozulunca toprakların satılmasına mecbur kalınmış, siyasî hâkimiyetin elden gitmesiyle de psikolojik çöküş içerisinde, azınlıkta bulunulan toplumda güven duygusu kaybedilmişti. Kültürel alanda ise kaynak ve himaye desteklerinin yitirilmesi ilim ve sanat erbabının ilerlemelerini durdurmuştu. Diğer taraftan XIX. yüzyılla beraber eğitim

dilinin İngilizce’ye dönüşmesi, Urduca ve Farsça’da yetişmiş müslüman potansiyelin bir anda işsiz kalmasına yol açmış, bu durumun doğurduğu zararlar uzun vadede hissedilmiştir. Artan misyonerlik faaliyetleri de daha çok belli bir kültür düzeyinde oldukları için müslümanları hedef almaktaydı. Gittikçe gücünü kaybeden Bâbürlü Devleti ise şirketin genişlemesini engelleyemediği gibi İngilizler, müslüman hâkimiyetinin güçlü olduğu bölgelerde de Bâbürlü Devleti adına idarî faaliyette bulundukları imajıyla kendilerini kabul ettiriyorlardı. Bu süreçte şirketin varlığına karşı çıkan en önemli müslüman güç güneydeki Meysûr Sultanlığı olmuştur. Fakat XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı, İran, Afganistan ve hatta Avrupa devletlerinden destek arayarak İngilizler’i topraklarından çıkarmak isteyen Meysûr Hükümdarı Tîpû Sultan umduğu desteği bulamamış ve yetersiz kuvvetleriyle onlara karşı savaşırken 4 Mayıs 1799 tarihinde şehid düşmüştür (Tîpû Sultan’ın Osmanlı padişahları I. Abdülhamid ile III. Selim’e yazdığı mektuplar ve aldığı cevaplar için bk. BA, Nâme Defteri, nr. 9, s. 178-211; Bayur, XII/47 [1948], s. 619-652).

İngilizler’in ağır vergi politikaları, şirket çalışanlarının yerli halkı küçümsemesi, gittikçe kötüleşen ekonomik durum, misyonerlerin rencide edici faaliyetleri, hukukî prosedürün karmaşık bir hal alması ve siyasî mânada hâkimiyetin yitirilmekte olması müslümanların tepki göstermelerine yol açtı ve 1857’de İngilizler’i ülkeden çıkarmak için bir askerî hareket başlatıldı. Ancak şirket İngiltere hükümetinin desteğiyle bu hareketi kanlı bir şekilde bastırdı. Ülkede hâkimiyetin tekrar kurulmasından sonra İngiliz hükümeti şirketin Hindistan’daki statüsünü iptal ederek ülkeyi doğrudan yönetim altına aldı ve kolonileştirdi (1858); şirketin hukukî varlığı ise 1873’e kadar sürdü. Günümüzde eski İngiliz sömürgesi ülkelerin ve özellikle Hindistan’ın tarih araştırmalarında vazgeçilmez bir konumu olan Londra’daki India Office Library and Records 1801 yılında Doğu Hindistan Şirketi tarafından kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, nr. 9, s. 178-211; C. H. Philips, The East India Company: 1784-1834, London 1961; K. N. Chaudhuri, The English East India Company, London 1965; a.mlf., “East India Company”, Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 411-415; S. A. A. Rizvi, “The Breakdown of Traditional Society”, CHIs., II, 67-97; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972, s. 31-61; V. C. Joshi, “East India Company and the Mughal Authorities During Jahangir’s Reign”, The Islamic World in Foreign Travel Accounts (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, LXXIX, 150-170; Hikmet Bayur, “Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Pâdişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma”, TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 617-652.

Azmi Özcan

İNGİLİZ KERİM EFENDİ

(ö. 1303/1886)

İngiliz diline ve kültürüne vâkıf ilk Osmanlı âlimlerinden biri.

Amasya'nın Akdağ nahiyesine bağlı Akviran köyünde doğdu. Asıl adı Abdülkerim, babasının adı Hüseyin'dir. Akdağlı âlim Şeyh Mustafa Efendi'nin torunlarından olup (Hüseyin Hüsâmeddin, I, 280) ilk gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. Eğitimini İstanbul'da tamamladı; İmamzâde Esad Efendi'nin meşhur talebelerindendi (Cevdet, IV, 10). Sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından Londra'ya tahsile gönderilen Kerim Efendi, Avrupa'dan dönünce İstanbul'da bir yandan eğitim ve öğretimle meşgul olurken bir yandan da eserlerini kaleme aldı. Reşid Paşa'nın vefatından (1858) sonra Subhi Paşa'nın Horhor'daki konağında öğretim faaliyetini sürdürdü. 1847-1867 yılları arasında huzur derslerinde muhataplık yaptı. Bu görevinden sonra Yenişehir mollası, ardından Meclisi Maârif üyesi oldu. Ulemâ için önemli bir mevki olan İstanbul pâyesine yükseltildi. 20 Rebîülâhir 1303 (26 Ocak 1886) tarihinde vefat etti ve Fâtih Camii hazîresine gömüldü.

Kerim Efendi'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında Mustafa Reşid Paşa ve Subhi Paşa gibi devlet adamlarının rolü büyüktür. Özellikle onun Avrupa seyahati, Osmanlı ulemâsının Batı ile kültürel temasının ilk örneklerinden birini teşkil etmesi bakımından önemlidir. İyi İngilizce bilen bir Osmanlı âlimi olarak çağdaş ilimler konusunda belli bir fikir kazanmış ve ömrünün sonlarına doğru Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı tefsirini bu fikrin ışığında okutmuştur. Bununla birlikte eserleri daha çok İslâm kültürünün damgasını taşır; nitekim geleneksel çizgiyi takip ederek mantık, felsefe ve kelâma dair klasiklere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Özellikle İbn Sînâ'nın eş-Şifâ᾿ adlı eseri için kaleme almaya başladığı, fakat bitiremediği şerh onun İslâm felsefesine duyduğu ilgiyi göstermektedir. Kerim Efendi'nin kozmoloji ve coğrafya konularıyla da ilgilendiği görülmektedir. Ancak arzın hareketi meselesini ele aldığı kısa bir risâlesinde Avrupa'daki ilmî ortamla temasa geçişinin doğrudan bir yansıması görülmemekte, bir ülkeler coğrafyası olan

Teẕkiretü'l-eḳālîm'inin ise Batılı ilim adamlarının kitaplarından derlendiği anlaşılmaktadır. Müellif eserinin girişinde aklî ilimlerin, bilhassa matematiğin çok ihmal edildiğini, coğrafyaya da gerekli önemin verilmediğini

belirtmektedir. Kâtib Çelebi'nin Mîzânü'l-hak adlı eserinde medreseye yönelttiği eleştirilerin uzun yıllar sonra tekrarı mahiyetinde olan bu tesbitler, son devir Osmanlı âlimlerinin aklî ilimler alanındaki ihmallerini bir defa daha ortaya koymaktadır.

Eserleri. Türkçe. Zübde fî ilmi's-sarf (İstanbul 1292); Risâle-i Kazâ ve Kader (İstanbul 1293); Risâle-i Rûh-ı İnsâniyye (İstanbul 1293); Kıssa-i Selâmân ve Ebsâl (İstanbul 1299); Risâle fî tahkīki'l-hareketi'l-hâfıza li'z-zamân (İstanbul 1297, muhtemelen müellif hattı olan bir nüshası Risâle fî tahkīki'l-hareketi'l-hâfıza başlığıyla Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 7'de kayıtlıdır). Arapça. Mîzânü'l-ʿadl fi'l-manṭıḳ (İstanbul 1275); Ḥâşiye ʿale's-Siyâlkûtî ʿale't-taṣavvurât (I-II, İstanbul 1305); Câmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Kādî Mîr Meybüdî'nin Şerḥu Hidâyeti'l-ḥikme'si üzerine yazılmış bir hâşiyedir, baskı yeri ve tarihi yok); Teẕkiretü'l-eḳālîm (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 316, müellif hattı; geleneksel Osmanlı coğrafya literatürünün son örneğidir; müellif, 12 Rebîülevvel 1267'de [15 Ocak 1851] tamamlayıp Sultan Abdülmecid'e ithaf ettiği eserde kendisini İngiltere'ye tahsile gönderen Sadrazam Reşid Paşa'ya şükranlarını dile getirmektedir); Şerḥu'ş-Şifâʾ (İbn Sînâ'nın eserinin yarım kalmış şerhidir).

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, IV, 10; Sicill-i Osmânî, III, 358-359; Osmanlı Müellifleri, II, 10-11; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Tarihi (s.nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 280; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 202, 870-871; Semih Mümtaz, Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler, İstanbul 1948, s. 216.

Cevat İzgi

İNGİLTERE

Avrupa'nın kuzeybatısında bir ada devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. İNGİLİZ SÖMÜRGECİLİĞİ

IV. OSMANLI-İNGİLTERE MÜNASEBETLERİ

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VI. İNGİLTERE'DE İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Resmî adı United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland (Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallığı) olup kısaca Büyük Britanya veya Birleşik Krallık şeklinde de söylenir; dünya genelinde yaygınlıkla kullanılan İngiltere ise aslında devletin ana topraklarını meydana getiren dört millî-coğrafî bölgeden en büyüğünün adıdır (England; diğerleri İskoçya, Wales / Galler, Kuzey İrlanda). Atlas Okyanusu'nda Avrupa kıtasının kuzeybatısında ana karadan Manş ve Kuzey denizleriyle ayrılan adanın güneyi ve etrafındaki irili ufaklı diğer adalar üzerinde kurulmuştur. Yüzölçümü 130.439 km² olup kuzeyinde Birleşik Krallığa dahil İskoçya (77.167 km2) ve batısında Galler'le (20.768 km2) Kuzey İrlanda (14.147 km2) bulunmaktadır. Nüfusu 52 milyon (1999 tah.) olan İngiltere'nin başşehri Londra'dır (1999 tah. 7 milyon). Nüfusu 1 milyonu aşan bazı diğer önemli şehirleri Manchester, Birmingham, Liverpool, Bristol ve Leeds'tir.

İngiltere parlamenter demokrasiyle yönetilen anayasal bir krallıktır; ancak tam bir yazılı anayasası yoktur. Parlamentoda veraset veya tayin yoluyla belirlenen Lordlar Kamarası ve seçimle gelen Avam Kamarası olmak üzere iki meclis vardır; yürütmenin başı başbakandır. Ülke Commonwealth teşkilâtı (İngiliz Uluslar Topluluğu) vasıtasıyla bazı eski sömürgelerle

birlikteliğini korumaktadır; ayrıca Cebelitârık ve Falkland adaları gibi deniz aşırı toprakları da bulunmaktadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke topraklarının çoğunluğunu oluşturan Büyük Britanya adası kuzeyden güneye 950 km. uzunluğunda ve doğudan batıya 450 km. genişliğindedir. Genellikle monoton bir doğal yapısı olan İngiltere'nin en yüksek noktası Göller bölgesinde 978 m. civarındaki Scafell Pike tepesidir. Bütün adanın en yüksek noktası ise kuzeydeki dağlık İskoçya'da Ben Nevis zirvesidir (1343 m.). En uzun akarsu, Galler'de Cambrian dağlarından doğup güneybatıda Bristol Kanalı'na dökülen Severn'dir; Londra'dan geçen Thames ile Trent ve Ouse de diğer önemli akarsulardır. İklim genelde ılıman, kuzeyde biraz daha sert, güneyde ise yumuşaktır. Ortalama sıcaklık kışın 4º-6º, yazın 12º-22º arasındadır. Bununla birlikte özellikle güneyde sıcaklığın gün içinde nâdir de olsa 30º'ye çıktığı olur. Hava kararsız ve değişken, genellikle bol yağışlıdır; yıllık ortalama yağış 1000 milimetrenin üzerindedir. Adanın bitki örtüsü sanayileşme ile birlikte değişmiştir. Önceleri meşe gibi yaprak döken ağaçlardan meydana gelmiş ormanlarla kaplı olan alanların pek azı doğal yapısını koruyabilmiştir. Bugünkü bitki örtüsü ülke topraklarının üçte birini oluşturan küçük koruluklar, sık çalılıklar ve iğne yapraklı ağaçlıklar halindedir. Aynı şekilde sanayileşmeden hayvan türleri de etkilenmiş ve günümüze tilki, porsuk, gelincik, sincap, tavşan, kirpi, köstebek ve kızıl geyik gibi hayvanlar kalmıştır.

İngiltere yüzölçümüne oranla kalabalık bir ülkedir; km^2 başına düşen insan sayısı 350'yi geçer. Nüfusun dağılımı çeşitlilik gösterir; çoğunluk (% 92 civarı), başta Londra olmak üzere daha çok güney ve batıdaki sanayi şehirlerinde yaşamaktadır. Genellikle çeşitli İslâm ülkelerinden gelen göçmenlerin sayısı % 8'e yaklaşır. İngiltere tarihinde görülen din anlaşmazlıkları ve bölünmeler yüzünden halk arasında çeşitli hıristiyan mezhep ve tarikatları gelişmişse de hâkim olan inanç Protestanlığın Anglikan koludur ve kilisenin başı kral veya kraliçedir. Ülkede az sayıda yahudi ile Hindu ve Budist gibi farklı inanç mensupları da bulunmaktadır (müslümanlar için aş. bk.).

Ekonomi endüstriye dayanır. İngiltere toprakları için ham madde bakımından zengin denilebilir; özellikle kömür ve Kuzey denizi açıklarındaki petrol-doğal gaz yatakları çok önemlidir. Başlıca sanayi kolları metalürji, makine, gemicilik, kimya, kömür, petrol, demir çelik, tekstil, elektrik, elektronik, uçak ve uzay sektörleri üzerinedir. Tamamı makine kullanılarak yapılan tarım verimli ise de üretim miktarı ve çeşit bakımından yeterli değildir. İklim ve toprak yapısına uygun olarak daha çok hububat, şeker pancarı, patates gibi ürünler yetiştirilir; diğer ürünler ithal edilir. Tarımla uğraşanların sayısı nüfusun % 2'si kadardır. Hayvancılık ve balıkçılık ise ülke ihtiyacını fazlasıyla karşılayabilecek düzeydedir. Özellikle balıkçılık alanında yıllık 1 milyon tona yaklaşan çeşitli deniz ürünleri avı aynı zamanda zengin bir ihracat potansiyeline sahiptir. Ulaşım daha çok uzunluğu 16.000 kilometreyi geçen demiryolu ağıyla sağlanmaktadır. Gelişmiş bir otoyol sistemine sahip olan kara taşımacılığında toplam yol uzunluğu 400.000 kilometreyi bulur. Büyük şehirler birbirlerine birkaç şeritli otoyollarla bağlıdır. İç bölgelerde küçük ölçüde kanal taşımacılığı da yapılmaktadır. Britanya adalarının zengin tarihi ve sanat potansiyeli turizmi çok canlı tutmuş ve ekonominin temel sektörlerinden biri haline getirmiştir. Aynı şekilde bilim ve teknolojideki pek çok yeniliğin merkezi olan Cambridge, Oxford ve Londra üniversiteleri gibi dünyaca ünlü üniversiteler de paralı eğitim verdikleri için ülke

ekonomisine büyük katkı sağlamaktadırlar. İngiltere hemen her ülke ile ticarî ilişkiler içerisindedir ve ticaret hacmi itibariyle dünyada en ön sıralarda gelmektedir. Özellikle İngiliz Uluslar Topluluğu üyelerinin ekonomileri büyük oranda hâlâ İngiltere'ye bağlıdır.

II. TARİH

İngiltere'nin tarihi, adanın milâttan önce 6000 yılları civarında Avrupa ana küresinden kopmasıyla başlatılmaktadır. Arkeolojik bulgular daha önce burasının buzlarla kaplı olduğunu, fakat avcılık için gelen insanların yaşadığını göstermektedir. Milâttan önce 4000 dolaylarında adaya gelen göçmenlerin güneye ve İrlanda'ya yerleşerek ilk defa toprağı işledikleri, milâttan önce 2500 civarında Kuzey Avrupa'dan tunç kullanan insanların gelip madencilik yaptıkları belirtilir. Milâttan önce 1000 yıllarında Avrupa'da yurtlarından çıkarılan Keltler'in adayı istilâ etmeleri, milâttan

önce 50'de Romalılar'ın buraya yönelik saldırıları ve istilâları, milâttan sonra 43'te İmparator Claudius zamanında Roma idaresinin kurulması İngiltere'yi tarihî bakımdan ön plana çıkardı. Roma döneminde eyalet statüsünde yönetilen İngiltere'de Londra merkez oldu ve önemli Roma şehirleri kuruldu. Barış ve istikrarın hâkim olduğu adada çiftçilik ve madencilik ciddi gelişmeler kaydetti. Ancak milâttan sonra V. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun çökmesiyle ekonomi canlılığını yitirdi, tarım ve ticaret bozuldu.

Ülkede otoritenin yok olmasıyla yeni istilâlar tehdidiyle karşılaşan Britonlar (Keltler), tedbir olarak Germen kabileleri Angıllar ve Saksonlar'ı adaya getirip güvenliklerini temin etmek istediler. Adanın doğu ve güney kısımlarına yerleşen Anglo-Saksonlar, zamanla kendi hâkimiyetlerini oluşturarak İngiltere'de Anglo-Sakson dönemini başlattılar. Bu arada Angıllar'ın hâkim olduğu bölgeye Doğu Anglia denildiği gibi adanın tamamı da bu isimle (Angıl-İngil) anılmaya başlandı. Ülkede İngiliz bilincinin oluşmasında etken olan diğer bir gelişme de milâttan sonra VII. yüzyıldan itibaren Roma'dan gelen misyonerlerin etkisiyle başlayan hıristiyanlaştırma faaliyetleri ve kilisenin örgütlenmesidir. Bu arada adada var olan pek çok devlet arasında Wessex Kralı Egbert güçlenerek diğerlerini etrafında topladı. Bu süreç, Egbert'ten sonra tahta geçen Alfred'in Vikingler'i de mağlûp ederek 886'da bütün İngiltere'nin kralı olduğunun ilân edilmesiyle sonuçlandı. X. yüzyıldan itibaren Norveç ve Danimarka Krallığı da (Vikingler) İngiltere ile ilgilenmeye başladı. İngilizler için bundan sonra gerileme süreci de böylece başlamış oldu. Bu süreç, Vikingler'in XI. yüzyılın başlarında ülkenin tamamını ele geçirmesiyle neticelendi ve Danimarka Kralı Canute aynı anda İngiltere, Norveç ve Danimarka kralı oldu. Ancak bu dönemde daha önce gelip İrlanda'ya yerleşen Normanlar'ın istilâsı başladı. Normanlar 1066'da İngiltere Kralı Harold'u mağlûp ederek ülkeye hâkim oldular. İngiltere toprakları Norman kökenli aristokratlara (lordlar) paylaştırıldı ve bir çeşit feodalite dönemi başladı. İngilizler zamanla yönetimden tamamen uzaklaştırıldı. İdarî dil Latince oldu. Kilise ve piskoposlar da lordlarla aynı şartlarda yükümlülük karşılığında toprak sahibi olmaya başladılar. İngiltere kilisesinde bir düzenlemeye gidildi. Canterbury merkez oldu. 1135'te Kral I. Henry vâris bırakmadan ölünce yeğeni Stephen tahta el koydu.

1154’te tahta geçen II. Henry, yönetim reformu gerçekleştirerek krallığın bütün ülke topraklarında hâkimiyetini sağladı. 1189’da II. Henry’nin ölümü üzerine tahta I. Richard (Arslan Yürekli) geçti. On yıllık saltanatı dönemine damgasını vuran Haçlı savaşları yüzünden Richard ülkesinde ancak altı ay kadar kalabildi. Bu dönemde İngiltere Richard’ın yetki verdiği bir kurul tarafından yönetildi. Richard’ın Fransa’da savaşırken ölmesinin ardından yerine oğlu John geçti (1199). Kral John, Canterbury başpiskoposluğunun tayini meselesinde papa ile anlaşmazlığa düşünce Papa III. Innocent John’u aforoz etti. Ancak John, bir süre sonra ülke içinde kendisine karşı bir ayaklanma söz konusu olunca tahtını korumak için papanın arzularını kabul ettiğini bildirerek destek istedi. Bu sırada John’a karşı harekete geçen bazı lordlar ve piskoposlar, kendi feodal haklarını garanti altına alan bir belge hazırlayarak John’u sıkıştırdılar. Nitekim kral, 15 Haziran 1215’te Magna Carta olarak tarihe geçen bu belgeyi imzalamak zorunda kaldı. Fakat çok kısa bir müddet sonra tarafların bu sözleşmeyle ilgili sorumluluklarını yerine getirmemesi üzerine İngiltere’de uzun süren bir kargaşa ve iç savaşlar dönemi başladı.

I. Edward’ın saltanatı boyunca (1272-1307) ülke içinde genel anlamda istikrar tekrar sağlandı. Bunun sonucu olarak Edward döneminde yönetime toplum temsilcilerinin katılımı, müesseseleşme, sistemli vergi ve hukuk alanında ciddi mesafeler alındı. Devletin işleyişinde bir gelenek oluşmaya başladı. Ancak krallık ile feodal lordlar arasındaki gerginlik bir türlü giderilemedi. Diğer taraftan XIV. yüzyılın ortalarında beliren veba salgını büyük bir nüfus kıyımına sebep oldu. Aynı şekilde Avrupa’da 1337’de başlayan Yüzyıl savaşlarının getirdiği ekonomik zorluklar da söz konusu olunca ülkede işsizlik ve fakirlik had safhaya ulaştı. 1381’de patlak veren büyük köylü ayaklanması zorlukla yatıştırıldı. Bu döneme damgasını vuran gelişmelerden biri de dinî karışıklıklardır. Oxfordlu John Wycliffe, feodal yapı ve kilise hiyerarşisine karşı çıkan siyasî görüşleriyle ülke içinde çalkantılara yol açtı ve reform hareketine giden süreçte önemli rol oynadı.

İngiltere, XV. yüzyılın ortalarında otuz yıl kadar süren taht mücadelesine sahne oldu. 1485’te Lancaster hânedanının son vârisi Henry Tudor’un (VII. Henry) hâkimiyetini tesis etmesiyle İngiltere’de Tudorlar dönemi başladı. Ekonomik canlanma ve gelişen ticaret, ülkede eğitim ve kültür hamlesinin başlatılmasına katkıda bulundu. Pek çok kilise ve devlet okulu açıldı.

Cambridge ve Oxford üniversitelerinin kolejleri faaliyete başladı. Matbaanın kullanılmasıyla kitap ve okur yazar sayısında artışlar kaydedildi. Standart İngilizce yaygınlaştı.

İngiltere, aynı zamanda Avrupa'nın önemli ve nüfuzlu bir devleti olarak uluslararası olaylara müdahale etmeye başladı. Bu sırada Avrupa'da başlayan reform hareketi bütün sarsıntılarıyla devam etmekteydi. Kral VIII. Henry'nin kendine bir erkek vâris doğurmayan Kraliçe Catherina'dan boşanarak yeniden evlenmek istemesi papalıkla arasının açılmasına sebep oldu. Papa bu boşanmayı onaylamayınca ilişkiler koptu ve Henry 1534'te kendisini İngiltere kilisesinin başı ilân ederek bütün kilise mallarına el koydu. Böylece İngiltere'de Protestanlık hâkimiyeti başlamış oldu. Henry'den sonra dokuz yaşında tahta geçen VI. Edward'ın (1547-1553) on altı yaşında ölmesiyle onun yerine geçen Kraliçe I. Mary (1553-1558) bir ara tekrar Katolikliğe dönüş için baskı uyguladıysa da halkın direnişiyle karşılaştı.

1558'de tahta geçen I. Elizabeth döneminde başlayan deniz aşırı sefer ve keşifler İngiltere'nin itibarını ve ticaret hacmini arttırdı. Uzakdoğu ve Asya ile ticaret yapmak üzere İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (British East Indian Company) kuruldu. İspanya'ya karşı Fransa ile anlaşma yapılarak geleneksel düşmanlığa son verildi

ve dünya ticaretinde Hollanda, İspanya ve Portekiz ile rekabete girişildi. I. Elizabeth dönemi İngilteresi yetiştirdiği Shakespeare, Spencer, Bacon, Marlowe gibi yazar ve düşünürlerle de dikkat çekti.

I. James (1603-1625) ve onu takip eden I. Charles (1625-1649) Avam Kamarası'nın yetkilerine müdahale edince yeniden huzursuzluk başladı; Anglikan kilisesinin İskoçya Presbiteryen kilisesi doğrultusunda faaliyet göstermesi kararına karşı duyulan tepki Otuzyıl savaşlarının getirdiği ekonomik sıkıntılarla birleşti ve 1642'de kralcılarla parlamento destekleyicileri arasında iç savaş başladı. Oliver Cromwel liderliğindeki parlamento taraftarları bu savaştan galip çıktılar (1648). Kral I. Charles idam edildi. Protestanlık resmî mezhep olarak kabul edildi. İlk yazılı anayasa mahiyetinde bir metin hazırlanarak "protektorluk" denilen bir idare tarzı benimsendi. "Cromwel Cumhuriyeti" olarak adlandırılan bu dönem

uzun sürmedi ve tekrar krallık yönetimine geçilmesi kararlaştırıldı. Sürgünde bulunan Stuart hânedanından II. Charles İngiltere'ye dönerek tahta geçti (1660). "Restorasyon" olarak adlandırılan bu dönemde II. Charles parlamento ile uyumlu çalıştı. Anglikan kilisesinde yeni bir yapılanmaya gidildi. Parlamentonun baskısıyla Protestanlar'ın dışındakilerin yüksek makamlara getirilmesi yasaklandı. II. Charles'ın yerine geçen II. James, ülkeyi Katolik yapmak gayretiyle Protestanlar'a karşı şiddetli bir tasfiye hareketine girişti. Oluşan tepki üzerine II. James Fransa'ya kaçmak zorunda kalınca damadı William 1689'da İngiltere kralı oldu. Parlamentoda alınan bir kararla hükümdarlık William ve karısı II. Mary tarafından birlikte deruhte edilecekti. Bu gelişmeler İngiltere tarihinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilir ve "kansız ve şanlı devrim" adıyla anılır. Böylece üstünlüğünü ortaya koyan parlamento, aynı zamanda hükümdarı denetim altına alan "Haklar Bildirgesi" ile ülkede yeni bir idare tarzını, meşrutî monarşiyi başlattı. Kralların Katolik olmaması kanunlaştı.

1702'de tahta geçen Mary'nin kardeşi Kraliçe Anne'nin saltanatında, 1603'ten beri aynı krala tâbi olan İskoçya ve İngiltere'nin yönetimleri Birleşik Krallık adıyla tek çatı altına alındı. Bu durum ülkenin askerî ve ekonomik açıdan güçlenmesini sağladı. Diğer taraftan parlamentoda bir gelenek oluşmuş, düzenli yapılan seçimlerde tüccar ve sanayicilerin desteklediği Whig Partisi ile büyük toprak sahiplerinin desteklediği Torry (Muhafazakâr) Partisi en büyük iki güç olarak ortaya çıkmıştır.

Anne'nin 1714'te ölümü üzerine yerine geçecek Protestan vâris konusunda karışıklık çıkınca Whig Partisi denetimindeki parlamento, Anne'nin kuzeni olan Hannover Valisi George Louis'i (George Ludwig) I. George adıyla tahta çıkardı. Böylece İngiltere sarayında Hannover hânedanı dönemi başladı. İngilizce bilmeyen I. George, ülke meseleleriyle doğrudan ilgilenemediği için yönetimde daha çok Whig Partisi hâkim oldu. Daha sonra tahta geçen oğlu II. George döneminde (1727-1760) İngiltere Yediyıl savaşlarında Fransa'ya karşı büyük bir zafer kazandı. Ancak savaş sırasında II. George ölünce yerine torunu III. George kral oldu (1760-1820). Bu dönemde İngiltere, Kanada ve Amerika'daki kolonilerini kaybetmekle birlikte Avrupa'da devrim sonrası Napolyon Fransası'na karşı verdiği mücadele ile önem kazandı. İngiltere, Kanada ve Hindistan'daki Fransız bölgelerine hâkim oldu. Aynı zamanda İngiltere'de sanayi devrimi olarak

bilinen önemli bir değişim süreci devam etmekteydi. Bunun neticesinde İngiltere dünyanın ilk sanayileşen ülkesi ve en güçlü devleti haline geldi.

XIX. yüzyılın ilk yarısında sanayi devrimi hamlesi devam etti ve büyük fabrikalar dönemi başladı. Demir ve buhar gücüne dayanan yeni teknolojiyle gemi ve demiryolu ulaşımındaki gelişme sayesinde ticaret hacmi olağan üstü büyüdü. Dünyanın hemen her ülkesine ihracat yapıldığı gibi sömürgelerin dışında da özellikle Osmanlı toprakları ve Çin gibi yerlerde baskı ile ticarî imtiyazlar elde edilerek yeni pazarlar bulundu. Kraliçe Victoria dönemi olarak adlandırılan bu dönemde (1837-1901) İngiltere hemen hemen bütün dünyada etkinliğini kabul ettirdi ve başta Ortadoğu'da olmak üzere milletlerarası bütün olaylara doğrudan müdahale etmeye başladı. İçeride de toplumsal refah alanında olumlu gelişmeler yaşandı. Eğitim devletin sorumluluğu altına girdi. Bu arada 20 milyona yaklaşan nüfusun baskısıyla pek çok İngiliz yeni bir hayat için Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda gibi İngiliz kolonilerine göç etmeye başladı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İngiltere'de parlamento ülkenin iç ve dış siyasetine tam anlamıyla hâkim oldu. İngiltere, Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devleti ve Fransa ile birlikte Rusya'ya karşı savaştı. İngiltere'nin gücünün doruğa ulaştığı bu dönemde Hindistan bağımsızlık savaşı bastırılarak ülke doğrudan Londra'ya bağlandı. 1868-1874 arasında başbakanlık yapan William Gladstone liberal görüşleriyle yeni bir dönem başlattı. 1874'te iş başına gelen Torry Partisi'n-den Benjamin Disraeli, içeride toplumsal reform programları uygularken dış politikada da uluslararası denge siyasetine ağırlık verdi. 1880 seçimlerinde Disraeli'yi devirerek yeniden başbakan olan Gladstone, 1882'de Mısır'ın işgalinin getirdiği yoğunluğun ardından Sudan olayları ve General Gordon'un burada Mehdî kuvvetlerince öldürülmesiyle zor durumda kaldı, 1886'da seçime giderek ağır bir yenilgiye uğradı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde İngiltere, sömürge toprakları 6,5 milyon km² bir genişliğe ulaşan ve toplam 400 milyona yakın bir nüfusa sahip elli beş sömürgeden oluşan büyük bir imparatorluk oldu. 1901'de Kraliçe Victoria'nın ölümüyle kapanan bu dönem gerek sömürgecilik, sanayileşme ve ferdî ahlâk anlayışının ön plana çıkmasıyla oluşan yeni değerler ve disiplinli sosyal denetim mekanizmasının şekillendirdiği İngiliz sosyal yaşantısı özellikle biyolojik materyalizm, Marksizm, Thomas Huxley, Bernard Shaw ve Oscar Wilde

gibi akım ve yazarların temsil ettiği eleştirel yaklaşımın da etkisiyle gelişen değerler çatışması, gerekse kültür,

sanat, edebiyat ve siyasette beliren yeni bir İngiliz anlayışı ile tarihteki yerini almıştır.

XX. yüzyılla birlikte İngiltere, büyük bir imparatorluk olmanın yüklediği sorumluluklarla birlikte sanayi toplumunun ortaya çıkardığı kültür ve sınıf çatışmalarının baskı ve sıkıntılarını yoğun olarak hissetmeye başladı. Sayıları mütemadiyen artan işçi sınıfı daha örgütlü bir kuvvet haline geldi ve çok kısa bir zaman diliminde Marksist ve sosyalist partiler ve dernekler kurarak siyasî alanda ağırlığını koymaya başladı. İşçi Partisi ilk defa 1906 seçimlerinde yirmi dokuz milletvekili ile parlamentoya girdi. İrlanda'da İngiliz yanlısı Protestanlar ile bağımsızlık yanlısı Katolik İrlandalılar arasında yaşanan gerginlikler bir iç savaşın eşiğine geldiği zaman I. Dünya Savaşı patlak verdi. 1815'ten beri Kırım Savaşı hariç herhangi bir Avrupa devletiyle doğrudan savaşa girmemeye çalışan İngiltere, Almanya'nın Belçika'yı işgal etmesi üzerine daha önce Belçika'ya verdiği taahhüt gereği Almanya'ya savaş ilân etti (4 Ağustos 1914). Avusturya-Macaristan ve Osmanlı Devleti Almanya'nın; Fransa, Rusya ve İtalya İngiltere'nin yanında yer aldı. Savaş İngiltere öncülüğündeki İtilâf kuvvetlerince kazanıldı. Ancak savaş sebebiyle tarihinin en büyük ekonomik yükü altında kalan İngiltere diğer gelişmiş ülkeler karşısında gerilemeye başladı. II. Dünya Savaşı'na siyasî çalkantılar içerisinde giren İngiltere, savaşın başlarında Almanya'nın gösterdiği başarılar ve psikolojik üstünlük sebebiyle büyük sarsıntı geçirdi. Milyonlarca insan Amerika'ya veya başka yerlere göç etti. Eylül 1945'te savaş bittiği zaman İngiltere asker ve sivil 400.000'e yakın insan kaybetmiş, ekonomisi tekrar tarihinin en büyük yıkımına uğramıştı. Bunda, savaş boyunca bizzat ada topraklarına taarruzda bulunan Alman savaş uçakları ile füze ve roketlerin yaptığı tahribatın da büyük payı vardı.

İngiltere savaş sonrasında hızlı bir toparlanma dönemi başlattı. Savaş sırasında desteğini istediği sömürgelerine verdiği taahhütler gereği Britanya İmparatorluğu'ndan ayrılıklar başladı. İlk olarak 1947'de Hindistan bağımsızlığına kavuştu ve Pakistan kuruldu. 1948'de Burma (Myanmar) ve Seylan (Sri Lanka) bağımsızlığı seçti. 1950'den itibaren Asya, Afrika ve

Avrupa ile Antiller'deki diğer sömürgeler de bağımsızlık sürecini başlattılar. Ancak bağımsızlığını kazanan ülkelerin pek çoğu, İngiltere tahtının sembolik önderliğindeki İngiliz Uluslar Topluluğu'nda kalmayı sürdürdü.

Savaştan sonraki dönemde İngiltere güvenliği için Avrupa ile iş birliğine yöneldi. 1949'da Sovyet tehdidine karşı oluşturulan North Atlantic Treaty Organisation'da (NATO) yer aldı. 1952'de Kral VI. George'un ölümü üzerine Kraliçe II. Elizabeth tahta çıktı. 1951 seçimlerinde iş başına gelen muhafazakârlar arka arkaya üç seçimi de kazanarak 1963'e kadar ülkeyi yönettiler. Ülke 1960'ların sonlarında bütün dünyayı saran sosyalist hareketler, genel grevler, üniversite boykotları ve hippilik akımının etkisi altında kaldı. Ocak 1973'te Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (bugünkü Avrupa Birliği) giren İngiltere'deki ekonomik sıkıntılar ve işsizlik problemi, 1977'de Kuzey denizinde zengin petrol kaynakları bulununcaya kadar devam etti.

İngiltere'de 1980'li yıllar Muhafazakâr Parti başkanı Margaret Thatcher'ın başbakanlığında geçti. 1982'de Falkland adalarının hükümranlığı için Arjantin ile savaşa girildi ve adalarda İngiliz hâkimiyetinin devamı sağlandı. Ancak Thatcher'ın ekonomik politikalarına karşı duyulan genel tepki sebebiyle 1989'da istifa etmesi üzerine aynı partiden John Major başbakan oldu. 1997 seçimlerinde İşçi Partisi büyük bir çoğunluk elde etti ve Tony Blair başbakan oldu.

BİBLİYOGRAFYA

D. Thomson, England in the Nineteenth Century, Baltimore 1962; a.mlf., England in the Twentieth Century, Baltimore 1965; R. C. K. Ensor, England: 1870-1914, Oxford 1963; M. Ashley, England in the Seventeenth Century, Baltimore 1963; G. M. Young, Victorian England, London 1964; A. J. P. Taylor, English History: 1914-1945, London 1965; D. Hume, The History of Great Britain, Baltimore 1970; R. Musman, Britain Today, London 1978; J. H. Plumb, England in the Eighteenth Century, Aylesbury

1983; T. B. Macaulay, The History of England, London, ts., I-III; The Oxford History of Britain (ed. K. O. Morgon), London 1999; “United Kingdom”, EBr.2, XXIX, 25-100.

Azmi Özcan

III. İNGİLİZ SÖMÜRGECİLİĞİ

“Başkalarına ait kaynakları haksız yere kullanmak” mânasında insanlık tarihiyle başlatılan sömürgecilik modern anlamıyla, XV. yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıkan ve günümüze kadar devam eden bir süreç olarak Avrupa’nın güçlü devletlerinin dünyanın diğer ülkelerinin topraklarını ve kaynaklarını keşif, ilhak, işgal ve istimlâk ederek kendi ülkeleri için kullanma olgusudur. Kronolojik olarak Avrupalılar’ın denizlere açılıp Ümitburnu (1488) ve Amerika’yı (1492) bulmaları ile başlayan bu olguda İngiltere zaman içerisinde tartışmasız bir üstünlük elde etmiş ve yakın tarihlere kadar dünyanın en büyük sömürge imparatorluğuna sahip olmuştur. İngiliz sömürgeciliğini başlıca beş aşamaya ayırmak mümkündür. 1. 1763 Paris Antlaşması’na kadar olan genişleme dönemi. 2. XIX. yüzyılın ortalarına kadar gelen ilhak ve yerleşme süreci. 3. I. Dünya Savaşı’na kadar olan modern emperyalizm. 4. 1945’e kadar gelen tutunma dönemi. 5. 1945’ten sonra sömürge imparatorluğunda dağılma süreci.

Haçlı seferlerine kadar büyük ölçüde içine kapalı bir şekilde yaşayan Avrupa, artan nüfus yoğunluğuna rağmen sınırlı toprağa sahip olmanın baskısı ve Akdeniz ile doğudaki Osmanlı hâkimiyeti arasında sıkışmasının sonucu açık denizlere yönelmişti. Portekizliler ve İspanyollar’ın öncülüğündeki bu girişim sonucu keşfedilen yeni topraklar ve deniz yolları, 1494’te İspanya ile Portekiz arasında varılan Tordesillas Antlaşması ile paylaşıldı. Bu iki ülkenin yaklaşık bir asır süren rakipsiz dönemlerinden sonra XVII. yüzyıldan itibaren Hollanda, Fransa ve İngiltere de sömürge arayışına çıktı. 1600 yılında kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi İngiliz sömürgeciliğinin ciddi anlamda ilk adımıdır. Doğu Hint adalarında Hollanda ile rekabet edemeyen şirket Hindistan alt kıtasına yönelerek önce

ticaret üsleri kurmaya başladı. Daha sonra Masulipatam, Madras ve Bombay'ı ele geçirdi. Ancak başta Fransa olmak üzere başka Avrupa devletlerinin de bölgeye yerleşme gayretleri üzerine fetihlere başlayarak hâkimiyetini kurma sürecine girdi; bu arada Singapur, Penang ve Malaka gibi yerler de alındı. Batıda ise aynı dönemde önce

Antigau, St. Christopher, Nevis, Barbados ve Honduras adaları ele geçirildi; daha sonra Kuzey Amerika'da Virginia, Plymauth, Maryland ve New England kolonileri kuruldu.

XVIII. yüzyıl boyunca Amerika ve Asya'da yoğunlaşan İngiliz yayılmacılığı, öncelikle sömürgelerindeki işçi ihtiyacını karşılamak için çok kârlı bulduğu Afrikalı köle ticaretine XVI. yüzyılın ortalarında başlamış olmasına rağmen Afrika'da kalıcı koloniler kurmayı daha sonra gerçekleştirdi. 1661'de Gambia nehrindeki James adası ile başlayan Afrika süreci, uzun bir aradan sonra Sierra Leone (1787) ve Ümitburnu (1806) ile devam etti. XIX. yüzyıl boyunca Gana, Nijerya, Kenya ve Uganda toprakları ele geçirildi.

İngilizler'in XVII ve XVIII. yüzyıllarda Amerika ve Asya'da yoğunlaştırdıkları sömürge faaliyetleri öncelikle ticarî ve ekonomik ağırlıklı idi. Zaman içinde siyasî, stratejik, ideolojik ve dinî (misyonerlik) faktörler de etkili oldu. Ancak bu aşamada bütün teşebbüsler ve sömürgeleştirme faaliyetleri ticarî organizasyonlar mârifetiyle gerçekleştiriliyor, krallığın rolü kolaylık ve teşvik sağlamakla sınırlı kalıyor, zaman zaman da denetim söz konusu oluyordu. Dönemin merkantilist anlayışları uyarınca sömürge toprakları İngiltere pazarının ihtiyacı olan ham maddelerle başta baharat, tütün, şeker gibi tüketim malzemeleri kaynağı olmanın yanı sıra İngiliz ürünlerinin pazarı olarak değerlendiriliyordu. En büyük amaç, İngiltere'ye mümkün olduğunca fazla para ve kaynağın girmesi ve mümkün olduğunca da az çıkması idi. Devletin koyduğu kanunlara göre İngiltere ve sömürgeler arasındaki bütün taşımacılık İngiliz gemileriyle yapılıyor ve her türlü işleri İngilizler'ce yürütülüyordu.

Her açıdan çok kârlı olan bu ticaret, zaman zaman özellikle Fransa ile yaşanan gerginlikler yüzünden tehditlere de mâruz kalıyordu. Avrupa topraklarındaki anlaşmazlıkların da etkisiyle bu iki devlet XVIII. yüzyıl

boyunca birkaç defa savaşa girişti. Bunların en önemlisi olan 1756-1763 arasındaki Yediyıl savaşlarında İngiltere Fransa'ya kesin üstünlük sağladı. İngilizler, 1757'de Bengal'i ele geçirdikten sonra 1760'ta Pandiçeri'yi zaptederek Fransızlar'ı tamamen Hindistan'dan çıkardılar. Yine 1760'a kadar Kuzey Amerika ve Kanada'da Fransızlar'ın elinde bulunan Frontenac, Duquesne, Louisbourg, Quebec ve Montreal ele geçirildi. Böylece doğuda ve batıda İngilizler'in önü açılmıştı.

Avrupa'da sanayi devriminin başlamasıyla birlikte serbest ticaret emperyalizmi denilen ikinci döneme başlayan İngiliz sömürgeciliği, bu aşamada hâkim olduğu toprakları daha çok ürettiği sanayi mâmullerine bir pazar oluşturmak üzere teşkilâtlandırmaya başladı. Sömürgelerdeki toprak düzeni de yine İngiltere'nin ihtiyacına göre şekillendiriliyor, buna karşılık yerli sanayinin gelişmesi önlenerek İngiliz mâmullerinin tüketilmesi teşvik ediliyordu. Ancak İngiltere bu inisiyatifi daha çok doğu topraklarında gösterebilirken Amerika ve Kanada'da bir direnişle karşılaştı ve 1815'e kadar çok kısa bir sürede batıdaki bu kolonilerini kaybetti. Bu kayıplar, belli ölçüde Avustralya ve Yeni Zelanda ile telafi edildiyse de artık İngiliz İmparatorluğu yönünü doğuya çevirmek durumunda kalıyordu.

XIX. yüzyıla gelindiğinde İspanya ve Portekiz de sömürgelerini kaybederek dağılma sürecine girdi. Genellikle bağımsızlıklarını kazanarak İspanyol ve Portekiz imparatorluklarından ayrılan Güney Amerika'daki ülkeler de böylece canlı bir pazar olarak İngiltere'ye açıldılar. İngilizler aynı zamanda Avrupa'da üstünlükle tamamladıkları Napolyon savaşlarının (1799-1815) ardından doğuda yeni topraklar elde ettiler. Trinidad, Seylan, Tobago, Moritus, Malta ve Singapur bu dönemde İngiliz sömürgesi oldu. Hindistan'daki İngiliz hâkimiyeti de hızlı bir genişleme sürecine girdi. Orta Hindistan, Doğu Bengal, Asam bölgelerinden sonra Delhi'de ortaya çıkan direnişten sonra artık sembolik konumda bulunan Bâbürlü Devleti'ne son verilerek değişik bölgelere yerleşmiş bağımsız prensliklerin dışındaki (bunlar da ancak İngilizler'le özel anlaşmalar yaparak varlıklarını devam ettirebiliyorlardı) bütün Hindistan önce Doğu Hindistan Şirketi'nin hâkimiyetine girdi. Ardından İngiliz hükümeti şirketi lağvederek ülkeye doğrudan hâkim oldu (1858).

XIX. yüzyılın yeni sömürgecilik anlayışı genel olarak sanayileşmiş

ülkelerin üzerinde hak iddia edilen toprakları ele geçirme şeklinde uygulanırken ayrıca bir şekilde direnen Osmanlı Devleti ve Çin gibi pazar potansiyeli yüksek ülkelerin pazar sömürgesi olarak kontrol edilmesi söz konusuydu. Nitekim bu dönemde İngiltere, bu ülkelere baskı uygulayarak 1838'de Osmanlılar'la ticaret anlaşması, Afyon Savaşı sonrasında da Çin ile 1840-1842'de limanlarının dış ticarete açılma anlaşmaları gibi ayrı ayrı siyasî ve ekonomik anlaşmalar yaptı ve dayattığı imtiyazlarla bu topraklarda ticaret tekelini elde etti.

Artık kralın tacındaki elmas olarak nitelenen Hindistan yolunun güvenliği İngiliz sömürge siyaseti için öncelikli konuma yükselmişti. 1869'da Fransızlar'ın Süveyş Kanalı'nı tamamlaması, Hindistan yolunu kısaltırken güvenliğini daha hassas duruma getirdi. İngiltere, buna göre Kızıldeniz ve Arabistan kıyılarında Osmanlı itirazlarına rağmen nüfuz alanları oluşturmaya başladı. Aynı şekilde Cebelitârık (1704) ve Malta gibi stratejik öneme sahip Kıbrıs adası 1878'de kira adı altında ele geçirildi. Uzakdoğu'daki İngiliz etki alanı da benzer gelişmeler sonunda oluşturuldu. 1841'de Hong Kong alındı. Bruney ve Saravak sultanlıkları 1888'de İngiliz himayesini kabul etmek zorunda kaldılar.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında dünya modern emperyalizm denilen süreci yaşadı. Genel anlamda daha önce yoğunlukla şirketler mârifetiyle yürütülen sömürgecilik faaliyetlerinin kızışan rekabet ve güvenlik telakkileriyle doğrudan devletler eliyle, yani sömürge topraklarına hâkim olup idarî sorumluluğunu da üstlenerek yürütülmesi şeklinde anlaşılabilecek olan bu süreç, dünya topraklarının neredeyse % 80'inin birkaç Avrupa devleti arasında paylaşıldığı dönemdir. İngiltere'nin % 20'yi aşan bir oranla en büyük paya sahip olduğu bu yarışta Almanya, İtalya ve Belçika gibi yeni rakiplerin ortaya çıkması, dünyanın geri kalan kısımlarının paylaşımını hızlandırdığı gibi daha önce paylaşılmış olanları da yeniden gündeme getirdi ve giderek savaşa sürüklenen bir gerginliği başlattı. Bu süreçte ilk anda bekleyen Afrika idi. İngiltere 1882'de Mısır'ı ve uzun bir mücadeleden sonra 1899'da Sudan'ı işgal etti. Bu arada Nijerya, Gambia, Gana ele geçirildi, Zimbabve, Zambiya ve Malavi serbest ticaret bölgesi haline getirildi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Güney Afrika savaşı da kazanılmış ve Kahire'den Ümitburnu'na kadar Afrika'nın büyük kısmı İngiliz hâkimiyetine girmişti.

XX. yüzyılın ilk çeyreği, eski ve yeni sömürgeci ülkelerin kızışan paylaşım yarışının hesaplaşmayla noktalandığı I. Dünya Savaşı'nı yaşadı. Almanya ve İngiltere'nin başını çektiği iki kampın savaşından sonra İngiltere Almanya'nın sömürgelerini ve Osmanlı topraklarından yeni parçalar aldı. Filistin ve Irak manda yönetimine girerken Afrika'da Togo, Kamerun'un

bir kısmı ve Tanganika İngiliz sömürgeleri arasına katıldı.

Ancak I. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan milliyetçilik ve antiemperyalist siyasal düşüncelerin gelişmesiyle sömürgelerden bağımsızlık talepleri ve direnişler başlamakta gecikmedi. İngiltere bu gelişmeyi sömürge yönetimi tarzında değişiklik yaparak karşılamaya çalıştı ve sınırlı özerk yönetim uygulamasına geçti. Esasen ilk defa 1847'de Kanada'da başlayan, Avustralya ve Yeni Zelanda ile devam eden bu uygulamada sömürge ülkede halk iç işlerini kendi seçtiği bir idare ile yürütürken güvenlik ve dış ilişkiler tamamen Londra'dan tayin edilen bir genel vali mârifetiyle İngiliz hükümeti tarafından yürütülüyordu. Değişen şartlar çerçevesinde mutlak sömürge yönetiminin uzun süre devam ettirilemeyeceğini düşünen İngiltere nüfuz ve varlığını devam ettirebilme aracı olarak bu tarzı benimsedi. Böylece daha savaş öncesinde nüfusunun büyük kısmını Avrupa'dan göç edenlerin oluşturduğu Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika'daki bazı küçük devletçiklerle başlayan uygulama sonucu bu ülkelere dominyon statüsü verilerek aynı zamanda İngiliz Uluslar Topluluğu birliğinin nüvesi de oluşturuldu. Dominyon ülkeler, savaş sonrasında kendileri adına anlaşmaları imzalayarak yeni kurulan Milletler Cemiyeti'ne bağımsız üye olarak dahil oldular. İngiltere bunların bağımsızlığını ancak 1931'de kabul etti. Ancak başta Hindistan olmak üzere diğer ülkelerde bağımsızlık süreci daha uzun ve sancılı oldu. Hindistan'ın I. Dünya Savaşı sırasındaki hizmetlerinden dolayı yönetime Hintliler'in de alınmasıyla başlatılan yeni dönem 1935'te kabul edilen Hindistan yönetimi (Indian Civil Service) kanunu ile devam etti. İngiltere, Hindistan'da Hindular'la müslümanlar arasında ortaya çıkan toplumsal çatışmalarda hakem rolünü üstlenerek ülkenin bölünmesine zemin hazırladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerek İngiltere'nin imparatorluk gücünü kaybetmesi, gerekse artık önlenemeyecek bir aşamaya ulaşan bağımsızlık talepleri neticesinde 1947'de Hindistan bağımsızlığını kazanırken Pakistan

da ayrı bir devlet olarak ortaya çıktı. Bunları 1948'de Sri Lanka ve Myanmar izledi. Gana, 1957'de Afrika'da ilk bağımsız olan İngiliz sömürgesiydi. Bunu daha sonra diğer sömürgeler takip etti. İngiliz İmparatorluğu'ndan ayrılan son topraklar ise 1997'de Çin'e özel bir statü ile devredilen Hong Kong idi.

İngiliz sömürgeciliği genel olarak diğer ülkelerin sömürge politikalarına kıyasla daha esnek ve mutedil olarak değerlendirilir. Çoğunlukla doğrudan yönetimin maddî ve mânevî külfetiyle sorumluluğundan kaçınmak için dolaylı yönetim tarzı benimsenmiş, şirketler ve misyoner örgütler ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla misyonerlerin, gerek genişlemesi gerekse yerleşmesi açısından İngiliz sömürgeciliğinde özellikle XIX. yüzyıldan itibaren büyük rolü olmuştur. Az gelişmiş topraklardaki insanları "karanlıktan kurtarmak" gibi bir görev ve "medeniyet götürmek" gibi bir sorumluluk anlayışıyla dünyaya yayılan misyonerler, sömürge yönetimleriyle daima iş birliği içinde ve onların himayesinde çalışarak nihaî noktada aynı amaca hizmet etmişlerdir. Yerli halkın yeni inanç, yeni değerler ve yeni hayat tarzıyla beraber yeni tüketim alışkanlıkları edinmesi üzerine yoğunlaşan misyonerlik çalışmaları, diğer ülkeler adına olduğu gibi İngiltere adına da en azından İngiliz sanayi mâmulleri için pazar oluşturma ve geliştirme fonksiyonu ifa etmiştir. Nitekim XIX. yüzyılda Avrupa'da icat edilen pek çok mekanik ev gereci, çeşitli makineler vb. aletler ilk defa misyonerler vasıtasıyla yerli halklara tanıtılmış, ardından bunların büyük miktarlara varan satış bağlantıları gerçekleşmiştir. Misyonerler, bu çerçevede halkın inançlarını ve hayat tarzlarını değiştirmeye mâtuf olarak özellikle eğitim ve sağlık alanlarına yönelerek okullar ve hastahaneler açmışlar ve buralarda "daha ideal, medenî ve yüksek olan" hıristiyan Avrupa değerleri öğretilmiştir.

İngiliz sömürgeciliğinde fetih, cengâverlik ve imparatorluk gibi psikolojik faktörlerin daha çok modern döneme ait duygular olduğu açıktır. Başlangıçta neredeyse tamamen ticaret ve para kazanma arzusu gibi ekonomik faktörlere bağlı olan bu gelişme, esas itibariyle başka bir ülkenin ham madde kaynaklarını ve para edecek ürünlerini o ülke dışına çıkarma esasına bağlı bir ekonomik mekanizma kurmuştur. Bu sebeple sömürge ülkelerinde toprağın doğal yapısı ve dönüşümüne bağlı bir tarım yerine daha çok para edecek şeker kamışı, kahve, kakao gibi ürünler üzerinde ısrar

edilerek uzun vadede pek çok Asya ve Afrika toprağının çoraklaşmasına zemin hazırlanmıştır.

Sömürge topraklarında ekonomik faaliyetlerin daha verimli işleyebilmesi için kurulan yol, demiryolu, gümrük, depolama vb. alt yapı tesisleri sömürgeciler için hızlı ve güvenli sevkiyatı mümkün kılarken bu durum yerli halk için istihdam ve şehirleşmeyi teşvik etmiştir. Ancak buna bağlı olarak gelişen göç ve gecekondulaşma, evlilik, aile hayatı ve sosyal ahlâk gibi geleneksel kurumları sarsmasının yanında geleneksel hayat tarzını da değiştirerek hizmet sektörüne olan ihtiyacı, dolayısıyla İngiliz mâmullerine olan talebi arttırmıştır.

Son olarak sömürge topraklarında mahallî bürokratik ihtiyacı karşılamak için sınırlı sayıdaki insana verilen yüksek öğretim imkânı sonucu ortaya çıkan asimile edilmiş aydın tipiyle uzun bir süreçte İngilizce'nin yerleştirilmesi, kurulan ekonomik, sosyal ve siyasal alt yapının tamamen İngiltere'ye bağlı olması, sömürge ülkeleri bağımsızlıklarını kazandıktan sonra da İngiltere eksenli bir ekonomik ve siyasal hayata zorlamaya devam etmektedir. Yine İngiliz sömürgeciliği, bağımsızlığını elde eden ülkelerden ayrılırken bıraktığı siyasal ve ideolojik mirasla bu ülkelerin millî birlik oluşturma potansiyellerini büyük ölçüde devre dışı bırakmış ve meselâ Güney Asya ve Ortadoğu'da olduğu gibi uzun vadede çözülemeyecek pek çok siyasî, dinî, etnik problemi terkederek nüfuzunun devamını amaçlamıştır.

İngiltere'nin sömürge dönemi İslâm politikası, zaman içerisinde başka sömürgeci ülkelerle olan rekabete veya mahallî müttefik ihtiyaçlarına bağlı olarak değişiklikler göstermiş olmasına rağmen özellikle XIX. yüzyılın yeni anlayışlarında sömürge hâkimiyetine karşı bir tehdit şeklinde değerlendirilmiştir. Başta Hindistan olmak üzere hâkimiyetin müslümanların elinden alındığı ülkelerde karşılaşılan direnişler ve buna bağlı olarak yerli halkı, kültürleri ve inançları tanıyarak politikalar geliştirme arzusuyla gelişen şarkiyatçılığın tesbitleri söz konusu direnişleri, ülkeleri taarruza uğrayan insanların tabii bir reaksiyonu olarak değerlendirmenin ötesinde doğrudan dine bağlayarak yeni bir İslâm imajı ortaya koymuştur. Buna göre İslâm inanç olarak ilkel, medenî hayata kapalı ve her çeşit değişime, ilerlemeye karşı direnç gösteren vahşi bir şiddet

öğretisidir. Dolayısıyla Avrupalılar, aynı zamanda bu inanca karşı mücadele sorumluluğu taşıdıkları şeklinde bir meşruiyet arayışında olmuşlardır. Esasen İngilizler'i ilgilendiren husus, inancın ilkel olup olmamasından ziyade müslümanların nihaî noktada onları İngiliz siyasetine ve ekonomisine entegre ederek pazar

oluşturacak değişime gösterdikleri direniştir. Hindistan'da XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Tîpû Sultan ile başlayan ve 1857'de büyük bir ayaklanma ile sonuçlanan bağımsızlık mücadeleleri İngilizler'i Hindular'dan çok müslümanlar üzerine yöneltmiş ve İngiliz hâkimiyetine karşı oluşan bütün hareketlerden müslümanlar sorumlu tutularak sosyal, ekonomik ve eğitim alanlarında baskı altında tutulmuşlar, böylece çok kısa bir zaman diliminde daha önceki statülerini kaybederek âdeta önemsiz hale gelmişlerdir.

Yine Mısır'daki Urâbî hareketi ve Sudan'da Mehdî Muhammed'in direnişi gibi somut gelişmelerin yanı sıra Osmanlı hilâfeti merkezli gelişen ittihâd-ı İslâm hareketleri İngiliz sömürgeciliğinin İslâm politikalarına mesnet teşkil etmiştir. Özellikle gelişen ulaşım ve haberleşme vasıtalarının imkânlarıyla değişik coğrafyalardaki müslümanların birbirleriyle irtibat kurarak içinde bulundukları siyasî, fikrî ve iktisadî az gelişmişlikten kurtulma çarelerini araştırmaları, sömürgeciliğe karşı oluşturulan dünya çapında bir teşkilâtlanmanın işaretleri olarak algılanıp dönemin siyasî literatüründe Avrupa kamuoyu için son derece menfi çağrışımlar uyandıran "panislâmizm" kavramıyla nitelendirilmiştir. Bu tür İngilizce literatürde panislâmizm, Osmanlı hilâfeti etrafında örgütlenen ve hedefi yeryüzünden Hıristiyanlığı kaldırmak olan dünya çapında bir organizasyon olarak takdim edilmektedir. Bu takdimin arka planında sömürgeciliği güçlendirecek politikalara meşruiyet arayışının bulunduğu âşikâr olmakla birlikte aynı tesbit bazı çağdaş İngiliz yazarlarca da açıkça ifade edilmiştir. Siyasî alanda durum böyle olmakla beraber sosyal ve ekonomik sonuçları itibariyle İslâm'ın değişime kapalı olduğu argümanı dönemin sıkça vurgulanan tezidir. Bu çerçevede XIX. yüzyıl İslâm dünyasını saran, "İslâm terakkiye mani midir, değil midir?" tartışmaları ve buna bağlı olarak İslâm kelâmını yeniden tesis etme arayışları, İngiliz sömürgeciliğinin doğrudan veya dolaylı etkisinde kalmış gelişmelerdir. Bu tartışmalarda gündeme getirilen, ancak genellikle ihmal edilen Müslümanlığın medeniyete değil

sömürgeleşmeye karşı olduğu hususu bir türlü dikkate alınmamıştır. XX. yüzyılda artan milliyetçilik eğilimleri, hilâfetin ilgası gibi değişiklikler, İngiltere için söz konusu tehdidin evrensel mahiyetini gündemden kaldırmış, fakat sömürgelerdeki bağımsızlık taleplerinde görülen yoğunluk veya bağımsızlık sonrasında devam etmekte olan nüfuzlara karşı duyulan tepki bu defa yeni bir siyasî terminolojiyi, "fundamental Müslümanlık" kavramını ortaya çıkarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

W. W. Hunter, The Indian Musalmans, Calcutta 1876; S. A. Khan, A Review on Dr. Hunters Indian Musalmans, Lahore, ts.; A. J. P. Taylor, Struggle for Mastery in Europe, Oxford 1957; J. H. Parry, The Establishment of the European Hegemony: 1415-1715, New York 1966, s. 93-101, 120-130; N. Daniel, Islam, Europe and Empire, Edinburgh 1966; C. M. Cipolla, European Culture and Overseas Expansion, Middlesex 1970, s. 113-149; M. C. Louis, Some British Attitudes Concerning Islamic Aspirations: 1878-1914 (doktora tezi, 1971), University of Manchester; G. Lichtheim, Imperialism, New York 1972; Imperialism (ed. R. Louis), London 1976; R. Musman, Britain Today, London 1978; R. Peters, Islam and Colonialism, The Hague 1979; J. E. Harris, Africans and Their History, New York 1987; R. Robinson - J. Gallagher, Africa and the Victorians, London 1992; M. Adams, Islamic and European Expansion, Philadelphia 1993; P. J. Cain - A. G. Hopkins, British Imperialism: 1688-1914, London 1993; a.e.: 1914-1990, London 1994; J. M. Mackenzie, Propaganda and Empire, Manchester 1994; Sami Öngör, "Birleşik Krallık", Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 23-27; "İngiltere", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, II, 387-457; "United Kingdom", EBr.2, XXIX, 1-8, 95-100.

Azmi Özcan

IV. OSMANLI-İNGİLTERE MÜNASEBETLERİ

Türkler'le İngilizler'in münasebetlerinin tarihi Haçlı seferlerine kadar gitmekle birlikte Osmanlılar'la İngilizler'in ilk karşılaşması Niğbolu Savaşı sırasında gerçekleşmiştir. Ancak bu karşılaşma doğrudan bir temas olmayıp Niğbolu'da Osmanlılar'la savaşan Macar Kralı Sigusmund'un ordusunda küçük bir İngiliz kuvvetin bulunması dolayısıyladır. İngiltere'nin Osmanlı topraklarından hayli uzakta olması, İngilizler'in XVI. yüzyıla kadar uluslararası alana çıkamaması ve İngiltere'nin Doğu Akdeniz ticaret hayatına henüz girmemesi gibi faktörler sebebiyle Osmanlı Devleti ile İngiltere münasebetleri diğer Avrupa devletlerine kıyasla biraz geç başlamıştır.

XVI. yüzyılda İngiltere'nin dışa açılması sonucu önce ticarî ilişkiler gelişti. İngiliz ticaret gemileri doğrudan Osmanlı limanlarına uğramaya başladı. 1553 yılı sonlarında Kanûnî Sultan Süleyman Nahcıvan seferi için Halep'te iken İngiliz tüccarı Antony Jenkinson kendisine, vergi ödemeksizin Osmanlı limanlarında alışveriş yapma imtiyazı veren özel bir ticaret izni aldı. Ancak Jenkinson, aynı yıllarda Rus çarından elde ettiği daha büyük garantiler dolayısıyla ticarî faaliyetlerini Rusya üzerinden genişletmeyi tercih ettiği için bu imtiyazı kullanmadı. İngiliz tüccarları XVI. yüzyılın sonlarına doğru bu bölgedeki faaliyetlerine yeniden başladılar. Bunun en önemli sebeplerinden biri Fransa'da yaşanan din savaşları ile Hollanda-İspanya, Osmanlı-İspanya ve İspanya-Portekiz savaşlarının getirdiği çöküntü yüzünden diğer Avrupa devletlerinin Akdeniz'deki iktisadî hayattan çekilmesiydi. Ortaya çıkan fırsatı değerlendirmek isteyen Edward Osborne ve Richard Staper adlı iki İngiliz tüccarı, Osmanlı ülkesindeki ticarî potansiyeli araştırmak üzere temsilcileri William Harborne'ı Ekim 1578'de İstanbul'a gönderdiler. Harborne, özellikle İngiltere ile ticarî ilişkilerin faydasına inanan Sokullu Mehmed Paşa ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin desteğiyle Sultan III. Murad ile görüşebildi ve Osmanlı ülkesinde ticaret yapabilmek için bir ahidnâme aldı. 1580 tarihli bu ahidnâmeye göre İngiliz tüccarları da Fransız ve Venedikliler'e daha önce verilen ticarî imtiyazlardan (kapitülasyon) aynı derecede istifade edeceklerdi. Bu arada konuyu olgunlaştırmak için İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth ile III. Murad arasında mektuplar teâti edildi, böylece resmî bir ilişki de kurulmuş oldu.

Özellikle Fransızlar'ın ve Venedikliler'in itirazlarına rağmen İngilizler'e verilen bu imtiyazlarla başlatılan resmî-ticarî münasebetlerin hemen ardından 1581'de Londra'da Levant Company adlı bir şirket kuruldu. İngilizler, 1825 yılına kadar bölgedeki ticarî faaliyetlerini bu şirket vasıtasıyla yürüttüler. Bu ilişkilerin arkasında aynı zamanda siyasî beklentiler de bulunuyordu. Nitekim bu tarihlerdeki Osmanlı-İspanya gerginliği, Katolik İspanya ile mezhep anlaşmazlığı ve siyasî-ekonomik rekabet içerisinde olan İngiltere açısından değerlendirilebilecek bir imkân olarak görülmüştür. Osmanlı siyasetinin Avrupa'da gelişen Protestanlığa sıcak baktığının bilinmesinin yanında o sıralar İstanbul'da İspanya'ya karşı bir sefer açılması düşüncesinin de bulunması, Osmanlı Devleti ve İngiltere arasında aynı zamanda siyasî yakınlaşmayı sağladı.

Harborne 1583'te İngiltere dâimî elçisi olarak İstanbul'da görevlendirildi ve iki yönlü beklentiyle çalışmalarına başladı. Ticarî alanda kısa sürede mesafeler alınarak Avrupalı tüccarlar için uygulanan

% 5'lik gümrük resmi oranı İngilizler için % 3'e indirildi. Ancak siyasî alanda umulan gelişmeler kaydedilemedi ve 1588'de İspanyol armadası İngiltere'ye yöneldiği zaman Osmanlı Devleti İran'la savaş halinde olduğu için İngiltere'ye destek gönderemedi.

Osmanlı yardımı göremeyen İngiltere beklentilerin aksine İspanyollar'ın "yenilmez armada"sını mağlûp edince iki taraf siyasî ilişkileri devam ettirmenin gerekliliği üzerinde mutabakat yeniledi. İngiltere açısından İspanyol zaferinin akabinde Avrupa'da nüfuzunu ilerletmek için Osmanlılar'la ilişkileri ne kadar önemliyse Osmanlı Devleti açısından da gerek Hint denizinde faaliyet gösteren İspanya'ya gerekse Avrupa'daki Katolik cepheye karşı Protestan İngilizler'in yanında yer alması o kadar önemliydi. Nitekim İngilizler, Osmanlılar'ı İspanya'ya karşı Hint denizine bir donanma göndermeye teşvik etmişler ve Lehistan ile Osmanlılar arasında ara buluculuk yapmaya tâlip olmuşlardı. III. Mehmed'in 1596'daki Macaristan (Eğri) seferi sırasında İstanbul'daki İngiliz elçisi Edward Barton bizzat padişahın yanında gözlemci olarak bulunmuştu. Türkçe'yi iyi bilen ve Osmanlılar'ı yakından tanıyan Barton sarayın da güvenini kazanmış, bu sayede İngilizler'e verilen ahidnâmeyi 1601 yılında yeniletmeyi başarmıştır.

Kraliçe I. Elizabeth'in ölümüne kadar bu şekilde cereyan eden dostça ilişkiler, mahiyet itibariyle iki muadil devletin eşit şartlarda geliştirdiği normal ticarî ve siyasî ilişkiden çok, Osmanlılar açısından kendilerinin bir eyaleti büyüklüğündeki İngiltere kraliçesine ve İngiliz tüccarlarına lutuf ve himaye duyguları yoğunlukludur. Nitekim III. Murad ve Kraliçe Elizabeth'in birbirlerine olan nâmelerinde bu duyguların kraliçe tarafından da kabullenildiği görülmektedir. XVI. yüzyıldaki bu tabloda dikkati çeken başka bir husus da Osmanlılar'ın Protestan İngiltere'ye karşı bir inanç yakınlığı hissetmeleri, buna mukabil İngiltere'de iktisadî menfaatlerin ön plana çıkmasıdır.

Katolikler'e karşı daha olumlu bir tavır içinde olan Kral I. James zamanında iki ülke arasındaki ilişkiler bir durgunluk dönemine girdi. I. James'in saltanatının başlarından Mustafa Ağa (Çavuş) adlı bir Osmanlı vatandaşı padişahın elçisi olduğu iddiasıyla Londra'ya gelmiş, bundan emin olmayan kral yine de Osmanlılar'ı rencide etmemek için Mustafa Ağa'yı kabul etmiş, fakat Mustafa Ağa İngiltere'de iyi izlenimler bırakmamıştır (çavuş = chiause, İngilizce'de sahtekâr anlamında da kullanılmaktadır; Chew, s. 180). Sarayın bizzat görevlendirdiği bilinen ilk elçi ise 1610 yılında I. Ahmed tarafından I. James'e gönderilen İbrâhim Ağa'dır. İbrâhim Ağa'nın vazifesi, İspanya'nın 1609'da ülkede kalan son 150.000 kadar müslümanı da sürgün kararı almasından sonra bunlardan bir kısmının Kuzey Afrika ile beraber İngiltere'ye de sığınmış olduğu haberlerinin İstanbul'a gelmesi üzerine bu müslümanların Osmanlı topraklarına ulaşmasını kraldan rica ve temin etmekti (Kurat, Türk İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi, s. 174).

İbrâhim Ağa'dan sonra da zaman zaman İngiltere'ye Osmanlı elçileri gönderilmiş olmakla beraber dâimî elçiliğin kurulması III. Selim döneminde olmuştur. 1793'te gönderilen Yûsuf Âgâh Efendi Londra'daki ilk Osmanlı dâimî elçisidir. Buna karşılık İngiltere 1583'ten itibaren İstanbul'da elçi bulundurmuştur.

XVII. yüzyılda İngiltere-Osmanlı ilişkileri, Elizabeth döneminin siyasî arayışlarından uzak büyük oranda ticaret eksenli gelişmiştir. Ancak sürekli biçimde yenilenen kapitülasyonların giderek iki devlet arasındaki

münasebetlerde baskı unsuru olmaya başlamasıyla, önceleri daha çok Levant Şirketi'nin çıkarlarını takip etmekle görevli olan İngiliz temsilcileri zamanla İngiltere'nin siyasî çıkarlarını gözetme görevini de yüklendiler.

Bunlar arasında özellikle 1686-1702 yılları arasında İstanbul'da bulunan William Trumbull ve Lord Paget, Avrupa'da gittikçe güçlenen Fransa'ya karşı cepheler açabilmek için 1683'te başlayan Osmanlı-Avusturya savaşını sona erdirmek yolunda çok gayret sarfetmişlerdir. Lord Paget, nihayet 1699'da Karlofça'da resmî ara buluculuk yaparak bu antlaşmanın imzalanmasına katkıda bulunmuştur. Esasında Harborne'den beri devam eden İngiliz elçilerinin ara buluculuk konumları Osmanlı diplomasi tarihinde giderek bir gelenek oluşturmuş ve zaman zaman dayatma derecesine varan bu durum Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiştir. Nitekim 1711'de Prut Savaşı sonrasında ve 1718'de Pasarofça Antlaşması'nda İngiliz elçileri, Osmanlı Devleti ile Rusya ve Avusturya arasında ara buluculuk yapmışlardır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere-Osmanlı ticarî ilişkileri ciddi bir durgunluk yaşadığı gibi iki ülke arasındaki siyasî münasebetler de kopma noktasına geldi. Bunun sebebi, Kırım Harbi sırasında Baltık'tan dolaşarak 10 Temmuz 1770'te Çeşme Limanı'nda Osmanlı gemilerini batıran Rus donanmasının İngiltere'den yardım görmesiydi. Yüzyılın sonlarına doğru İngiltere-Osmanlı ilişkileri ortaya çıkan Osmanlı-Rus savaşlarıyla birlikte tekrar canlandı. 1780'lerde Rusya'nın Osmanlı üzerindeki planlarına İngiltere'nin sıcak bakmamasıyla başlayan iki ülke arasındaki soğukluk, Rusya'nın İngilizler'le ticaret anlaşmalarını yenilemeyip Karadeniz ticaret imtiyazını Fransa'ya vermesiyle ciddi boyutlara ulaşmıştı. Bunun üzerine İngiltere, Fransız-Rus anlaşmasını verimsiz kılmak için çalışmalara girişti. Hatta 1787 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlamasında İngilizler'in rolü bulunduğu ifade edilir (Bağış v.dğr., s. 46). Ancak beklenenin aksine Rusya'nın bu savaşta ilerlemesi, İngiltere'yi bu defa kendi çıkarlarının

emniyeti için Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğü meselesiyle karşı karşıya bıraktı.

Rus tehdidi, iki ülkeyi siyaseten birbirine daha da yaklaştırmış olsa da her iki ülkenin kendi bölgelerinde yaşadıkları savaşlar ticaretin gelişmesine

fırsat vermedi. Bununla birlikte İngiltere Kuzey Amerika ve Kanada'daki kolonilerini kaybedince, Hindistan'da Fransızlar'la girdiği rekabette Fransızlar'ın yanında yer alan Meysûr Sultanı Tîpû'nun kendilerine karşı savaşmamasını temin için I. Abdülhamid ve III. Selim'den hilâfet nüfuzlarını kullanarak yardım etmelerini istedi. Her iki padişahın bu gaye ile Tîpû Sultan'a yazdığı mektuplar beklenilen neticeyi vermediyse de bu teşebbüs İngiliz-Osmanlı ilişkilerinde hilâfet faktörünün başlangıcını teşkil etti. Daha sonra III. Selim devrinde ıslahat hareketleri çerçevesinde İngiltere ile askerî ve diplomatik bağlar kuruldu. İngiltere'ye savaş gemileri sipariş edildi ve topçu mühendisleri istendi.

1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgali İngiliz-Osmanlı ilişkilerinde yeni bir dönem başlattı. Osmanlılar, Mısır'da Fransızlar'a karşı savaşırken İngiltere askerî ve malî yardım yanında Fransızlar'ın Mısır'ı terketmeleri için diplomatik destek de sağladı. Ocak 1799'da iki ülke arasında ilk defa bir siyasî ve askerî ittifak anlaşması imzalandı. Bu anlaşmayla, Osmanlı topraklarında darbe yiyen Fransız ticaretinin bıraktığı boşluk İngilizler'ce doldurulmaya başlandı. Ancak Avrupa siyasetinde yaşanan hızlı gelişmeler ittifakın uzun süreli olmasını mümkün kılmadı. Zira XIX. yüzyılın hemen başlarında İngiltere, Rusya ve Fransa'nın arasında sıkıştığını gören Bâbıâli denge siyaseti olarak yeniden Fransa ile yakınlaşma arayışına girdi. Bundan rahatsız olan İngiltere ve Rusya, bir ültimatomla Bâbıâli'nin Fransızlar'la ilişkilerini gözden geçirmesini istedi. Ardından Rusya Eflak ve Boğdan'ı işgal etti. İngiltere de bu işgali destekleyerek donanmanın ve Çanakkale istihkâmlarının kendilerine teslim edilmesini talep etti. Bâbıâli İngiliz isteklerini kabule yanaşmayınca İngiliz donanması İstanbul'a yönelerek büyük bir korku ve endişeye yol açtı (Şubat 1807). Bununla birlikte direnişte karar kılınınca İngiliz donanması bir şey yapamadan geri çekildi. İstanbul'daki tehditleri bu şekilde boşa çıkan İngiltere, donanmalarıyla Mısır'a yöneldi ve Mart 1807'de İskenderiye ve Ebûkīr'e bir çıkarma yaptı. Ancak Mehmed Ali Paşa'nın şehri kuşatması üzerine fazla tutunamayarak Mısır'dan da ayrılmak zorunda kaldı.

Fransız İhtilâli'nin yaydığı liberal akımlardan kaynaklanan kamuoyu baskıları, Bâbıâli'nin yabancı tüccarlara iç pazarları yasaklamaya çalışması ve 1806'da başlayan Osmanlı-Rus savaşında İngiltere'nin Rusya'yı desteklemesi neticesinde oluşan savaş hali gibi gelişmeler iki ülke arasında

soğukluğun devam etmesine yol açtı. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin bir "Şark meselesi" olarak ilk defa Avrupa'nın gündemine getirildiği 1815 Viyana Antlaşması'nda İngiltere Rusya'ya karşı yine Osmanlı Devleti tarafındaydı. Bu tavır aynı zamanda, XIX. yüzyıl boyunca zaman zaman farklı dalgalanmalar olsa da genel olarak İngiliz siyasetini yansıtmaktadır.

1820'lerde başlayan Yunan isyanları ile birlikte İngilizler'in Osmanlı politikaları İngiliz kamuoyunda tartışma gündemine girdi. Fransız İhtilâli'nin de etkisiyle Avrupa'da Helen kültürüne karşı başlayan hayranlık İngiltere'de de benimsenmiş ve Yunanlılar desteklenerek Osmanlılar popüler literatürde, mâsum halkları despotlukla ezen çağdışı müstebit idare imajıyla yerini almıştı. Özellikle ünlü şair Lord Byron'un 1823'te Yunanlılar safında savaşmak için Yunanistan'a gitmesi ve orada ölmesi kamuoyunun baskısını daha da arttırdı. Bunun üzerine İngiltere, aynı yıl Yunanlılar'ı muharip taraf olarak tanıyıp Yunan bağımsızlığının işaretini verdi. Ancak bu durum Rusya'nın ihtiraslarını kamçıladı. Nitekim Mısır kuvvetlerinin Yunan ordularını mağlûp ederek duruma hâkim olmasının ardından Rusya'nın müdahale etme ihtimalinin güçlenmesi İngiltere'yi telâşlandırdı. II. Mahmud bu konuda hiçbir talebe sıcak bakmadığından o sırada İstanbul'da büyükelçi olan Canning, Ruslar'ı ikna ederek 4 Nisan 1826'da Saint Petersburg Protokolü'nü imzalattırdı. Buna göre İngiltere, Osmanlı Devleti ile Yunanlılar arasında ara buluculuk yapacak, Bâbıâli bunu kabul etmezse her iki devlet baskı uygulayacaktı. Bir müddet sonra protokole Fransa da dahil oldu. Bâbıâli ara buluculuğu kabul etmemekte direnince müttefik kuvvetler Navarin'de savaş halinde olmayan Osmanlı donanmasını tahrip ettiler (20 Ekim 1827). Bunun neticesi Yunan bağımsızlığının tanınması demekti. İngiliz kamuoyu ve siyasetinde beliren bu Osmanlı düşmanlığı, bir süre sonra yerini giderek daha büyük bir tehdit oluşturan Rusya'ya karşı Osmanlı dostluğuna bıraktı. Başta David Urquhart olmak üzere İngiliz siyasetinde ve diplomasisinde yeni bir Osmanlı taraftarı ekol ortaya çıktı.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı-İngiliz ilişkilerini etkileyen bir başka önemli gelişme de Mısır ve Mehmed Ali Paşa meselesi olmuştur. Yunanlılar'a karşı Bâbıâli'ye sağladığı yardıma mukabil Suriye vilâyetini isteyen Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı ordularını mağlûp ederek Anadolu'da ilerlemesi, sadece Osmanlılar'ı değil Ortadoğu coğrafyasında

önemli stratejik hesapları bulunan Rusya, İngiltere ve Fransa'yı da harekete geçirmişti. Rusya ve İngiltere, bölgede gittikçe güçlenen Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti'nden daha büyük bir problem olmasından endişelenirken Fransa, Mısır'daki nüfuz ve bağları sebebiyle paşanın yanında yer almayı uygun bulmuştu. İngiltere'nin olaylara müdahalede geç kalması II. Mahmud'u Ruslar'la yakınlaşmaya itti ve Temmuz 1833 Hünkâr İskelesi Antlaşması ile Osmanlı Devleti âdeta Rusya'nın himayesine girdi. Diğer devletlerde büyük bir telâşa yol açan bu kriz, Rusya'nın antlaşmanın kendine avantaj sağlayan maddelerini yürürlüğe koymayacağı garantisiyle bir süre donduruldu.

İngiltere Bâbıâli'ye, âsi valisini dize getirmenin başka yolları konusunda da telkinlerde bulunarak aynı zamanda Osmanlı topraklarındaki ticaretini genişletmeye mâtuf yeni bir planla devreye girdi. XIX. yüzyılla birlikte ekonomide beliren liberal eğilimler çerçevesinde 1825'te Levant Şirketi lağvedilmiş ve Osmanlı pazarının bütün İngiliz tüccarlara açılması öngörülmüştü. Bâbıâli ise gerek Nizâm-ı Cedîd'in gerekse 1826'da kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin masraflarını karşılayabilmek için gelir kaynakları arasında düşündüğü tekel (yed-i vâhid) uygulamasıyla yabancı tüccarların vergilerini arttırmıştı. Aynı şekilde Osmanlı hukukuna bağlı Mısır topraklarında da mer'î bulunan tekel ve ihraç yasağı uygulamaları Avrupalı tüccarların rahatsızlığını had safhaya ulaştırdı.

İngiltere bu rahatsızlıkların etkisiyle, tekel uygulamasının kaldırılmasının Osmanlı-İngiliz ilişkilerini geliştireceği gibi Mehmed Ali Paşa'nın gelir kaynaklarını azaltarak zaafa düşüreceği, böylece devlete başkaldıramayacağı telkinleriyle Bâbıâli'yi ikna etti. Bir taraftan İngiltere'nin siyasî desteğine muhtaç, diğer taraftan Mehmed Ali Paşa'ya büyük kızgınlık içinde olan Osmanlı Devleti, İngilizler'i bile şaşırtan acele bir kararla 1838'de

Osmanlı-İngiliz ticaret anlaşmasını imzaladı. Buna göre Mısır dahil bütün Osmanlı topraklarında tekel kaldırılıyor, İngiliz tüccarları her yerde sadece % 3 ithal ve ihraç vergisi ödeyerek ticaret yapma hakkını elde ediyordu. Fransa ve Mehmed Ali Paşa'nın şiddetli tepkisine yol açan bu anlaşma, özellikle yerli sanayiini oluşturma yolunda ciddi aşama kaydetmiş bulunan Mısır ekonomisi üzerinde büyük oranda zararlı oldu ve kısa zamanda

ülkeye dolan İngiliz mâmulleri yerli sanayinin yok olmasına zemin hazırladı.

Öte yandan Mehmed Ali Paşa da Bâbıâli'ye yeniden savaş açtı. Ordularının bozgun haberleriyle sarsılan II. Mahmud ölüm döşeğinde iken İngiltere ve Rusya gönülsüz de olsa Fransa'yı da yanlarına alıp Mehmed Ali Paşa'ya karşı durdular ve nihaî olarak sadece Mısır'la yetinmemesi durumunda burayı da kaybedebileceğini bildirerek meseleyi sona erdirdiler. Osmanlı Devleti, İngiltere'nin baskısıyla Mısır valiliğini irsen Mehmed Ali Paşa ailesine bırakmak zorunda kaldı (1840). Ancak bu meselenin ortaya çıkardığı bir başka husus, İstanbul ve Boğazlar'ın taşıdığı stratejik önem sebebiyle bu bölgeyi eline geçirecek gücün diğer devletlerin çıkarlarına karşı oluşturacağı tehdidin boyutları başta İngiltere, Rusya ve Fransa olmak üzere Avrupa devletlerini Boğazlar'la ilgili bir mutabakata varmaya zorladı. 13 Temmuz 1841'de Londra'da toplanan temsilciler, Boğazlar üzerinde Osmanlı hukukunun geçerliliğini kabul etmekle birlikte Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın Ruslar'a verdiği hakları sona erdiriyorlar, fakat Bâbıâli'ye sağladıkları ortak garantiyle bir anlamda vesâyet anlayışını resmîleştiriyorlardı.

İngiltere'nin Osmanlı siyaseti artık açık bir şekilde belirlenmişti. Dışişleri Bakanı Lord Palmerstone ve büyükelçi George Canning'in şekillendirdiği bu politika, İngiltere'nin Akdeniz ve Ortadoğu'daki ticarî çıkarları ile Hindistan yolunu emniyet altına alma esası üzerine temellendiriliyordu. Bütün bunlar için de Osmanlı toprakları anahtar konumda bulunduğundan İngiliz desteğine muhtaç bir Osmanlı Devleti'nin devamı tercih edilmiş ve bu devletin toprak bütünlüğüne yönelik her türlü tehdit İngiltere çıkarlarına da zararlı olarak değerlendirilmiştir.

Tanzimat'la birlikte yeni bir devreye giren İngiltere-Osmanlı ilişkilerinde İngiliz sefiri Stratford Canning Bâbıâli'de büyük nüfuz kazanarak tebarüz etti. İngiltere, Osmanlı tebaası Protestanlar'ı ve Protestan misyonerleri resmen himayesine aldı. 1848'de ortaya çıkan Macar mültecileri meselesinde Avusturya ve Rusya mültecilerin iadesi için Bâbıâli'ye yoğun baskı uygulayınca İngiltere, Fransa ile Bâbıâli'nin yanında durarak askerî yardım da dahil her türlü desteği vereceklerini açıkladı. Bu durumda geri çekilen Rusya, “makāmât-ı mübâreke” meselesinde Osmanlı Ortodoksları

ile ilgili olarak talep ettiği himaye hakkının Bâbıâli'ce reddedilmesi üzerine artık "hasta adam" diye nitelediği Osmanlı Devleti'nin ortadan kaldırılması zamanının geldiğine inanarak önce İngiltere'ye paylaşma teklif etti. Teklifi kabul görmeyince tek başına bu işe kalkıştı ve 1853 Kırım Harbi başladı. İngiltere ve Fransa, geleneksel politikaları uyarınca bu savaşta Osmanlı Devleti ile beraber hareket ettiler ve savaş müttefik kuvvetlerin Rusya'ya karşı üstünlüğü ile sonuçlandı (1856). Savaşı sona erdiren Viyana görüşmelerinde Bâbıâli'nin hıristiyan tebaaya vermiş olduğu hakların yeniden teyidi karara bağlanmıştı. İngiltere ve Fransa, buna dayanarak yakında başlayacak olan Paris görüşmelerinde Ruslar'ın Avrupa kamuoyunu etkilemek amacıyla gündeme getirecekleri hıristiyan kozunu elinden almak amacıyla bir ferman ilân edilmesi için Bâbıâli'ye baskı uyguladı. Bunun üzerine Paris Antlaşması'ndan bir buçuk ay önce alelacele daha çok hıristiyanların haklarını esas alan Islahat Fermanı ilân edildi. Ardından imzalanan Paris Antlaşması, Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü garanti altına alarak Karadeniz'de Rus donanmasının bulundurulmasını yasakladı ve İngiltere garantör devletlerden biri oldu. Bu şartlar altında Osmanlı Devleti, Hindistan'da İngiliz hâkimiyetine karşı çıkan Hint bağımsızlık hareketine yardım etmeyip İngiltere'nin yanında yer almak, hatta ihtiyaç halinde İngiliz destek kuvvetlerinin Kızıldeniz'den geçmesine izin vermek zorunda kaldığı gibi İngilizler'in isteğiyle hilâfet nüfuzuna dayanarak Hint müslümanlarının halifenin dostu olan İngilizler'e karşı gelmemesi gerektiği yolunda telkinde bulundu. Kırım Harbi'nin sonuçlarından biri de Osmanlı Devleti ile İngilizler arasında ilk defa borç bağının kurulmuş olmasıdır.

Paris Antlaşması'nı takip eden yıllarda İngiltere-Osmanlı ilişkilerinin en karakteristik özelliği, müttefik ve muadil iki devletin birbiriyle münasebetlerinden ziyade İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ni doğrudan veya dolaylı yönlendirmesi, bazan da fiilen iç işlerine müdahale etmesidir denilebilir. İlişkiler bu şartlarda sürerken Sultan Abdülaziz, Temmuz 1867'de Fransa'dan sonra İngiltere'yi de ziyaret ederek dış ziyarette bulunan ilk ve tek padişah oldu.

1870'lerin başında Fransa'nın mağlûp olması ve Alman birliğinin oluşmasından cesaret alan Rusya'nın Karadeniz'in silâhsızlandırılmasını öngören Paris şartını tek taraflı iptal ettiğini açıklamasıyla ortaya çıkan yeni

kriz İngiltere'nin Osmanlı politikasında değişikliklerin habercisi gibidir. 1870'lerde Karadağ ve Bosna Hersek'te başlayan ve bütün Balkanlar'ı saran ayaklanmaların ilk anlarında İngiltere, Bâbıâli'ye ültimatom veren diğer Avrupa devletlerine katılmayıp Osmanlılar'ın yanında yer almıştı. Bu tavır, en azından o zaman diğer devletlerin Osmanlı Devleti'ne müdahalesine engel oldu. Bununla birlikte Balkanlar'daki isyanı bastırırken Osmanlı askerlerinin Bulgaristan'daki uygulamalarına istinat ettirilen vahşet iddiaları bir anda Avrupa kamuoyunu etkisi altına alınca gelişmeler süratle hilâl-haç hesaplaşması şekline dönüştü. Bütün bu gelişmeler sırasında Osmanlılar'ı destekleyen muhafazakâr hükümet ve Başbakan Disraeli İngiltere'de şiddetli bir muhalefetle karşılaştı. Olayları siyasî rakibini devirmek için kullanan Liberal Parti Başkanı William Gladstone, ülke genelinde harekete geçirdiği Osmanlı düşmanlığı ile Disraeli'yi köşeye sıkıştırmayı hedefliyordu. İngiliz hükümeti bu şartlar altında, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı başladığında Hıristiyanlığın savunucusu konumunu üstlenen Rusya'ya karşı İstanbul'daki sefâretin ve Hindistan genel valiliğinin bütün itirazlarına rağmen açıkça cephe alamadı ve İngiliz çıkarlarına halel gelmeyeceği garantisiyle tarafsızlğını ilân etti. Tahta yeni çıkmış olan II. Abdülhamid ve yeni oluşan Meşrutiyet Meclisi ile Bâbıâli ise İngiltere'ye Paris'teki garantörlük taahhütlerini hatırlatmaktan öte bir şey yapamadı.

Bununla birlikte gelişmeleri kaygıyla izleyen İngiltere, Ruslar'ın galibiyetiyle sonuçlanan bu harbin akabinde Osmanlı Devleti'nin kabul etmek zorunda kaldığı Ayastefanos Antlaşması'nın hükümlerini kendi emniyeti açısından riskli buldu ve diğer Avrupa devletlerini ikna ederek Rusya'yı Berlin'de bir toplantıya zorladı. Padişah ve Bâbıâli, savaşın başından sonuna kadar İngiltere'nin ortaya koyduğu tavırdan memnuniyetsizliklerini defalarca İngilizler'e bildirmiştir. Osmanlı belgelerine

göre, savaşa giden yolda Tersane Konferansı'nda Avrupa devletlerinin öne sürdüğü reform şartlarının Bâbıâli'ce reddedilmesinde İngiltere'nin de payı vardır. Bu konferansta İngiliz delegesi olan Lord Salisbury, şartların kabul edilmemesi halinde Rusya ile savaşın kaçınılmaz olacağı yolunda Osmanlılar'ı uyarırken İngiliz büyükelçisi Henry Elliot da Osmanlılar'a direnmelerini söylemekte ve bir savaş durumunda İngiltere'ye

güvenebilecekleri hususunda taahhütler vermekteydi. Elliot'dan sonra büyükelçi olan Henry Layard da Rusya'ya karşı Osmanlılar'ın mutlaka desteklenmesine inanan devlet adamlarından biri olarak savaş sırasında İngiltere'nin askerî müdahalesi için çok mücadele etmiştir. Layard, aynı zamanda Hindistan genel valisi Lytton ile beraber II. Abdülhamid'den Afganistan emîrine bir heyet gönderterek Rusya'ya karşı doğuda da bir cephe açmak ve emîrin İngilizler'le dost olmasını temin etmek için iki amaçlı bir gayret içerisinde olmuşlardır. Hilâfetin nüfuzunu kullanmak suretiyle planlanan bu faaliyet her iki amaca da hizmet etmemiş, fakat dönemin İngiliz siyasetini anlamak bakımından önemli ipuçları vermiştir.

İngiltere, Fransa'nın aradan çekilmesinden sonra Rusya'ya karşı tek başına harekete geçme riskini göze alamadığı için kendi güvenliği açısından stratejik önem taşıyan Kıbrıs'ı kira adı altında Osmanlılar'dan alarak Osmanlı topraklarına yönelik yeni bir politika başlattı (4 Haziran 1878). Berlin Antlaşması'nın arefesinde ortaya çıkan bu durum, görünürde Rus tehdidine karşı Osmanlı Devleti'ne daha kolay yardım edebilmek amacıyla gündeme getirilmişse de gerçekte İngiltere'nin artık muhtemel bir Osmanlı dağılmasında kendisi için önem taşıyan yerleri doğrudan ele geçirme politikasının parçası idi. Diğer bir ifadeyle 1856 Paris Antlaşması'ndaki toprak bütünlüğü garantisi tamamen ortadan kalkmıştı. Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nin mukadderatı sadece Rusya'ya bağlı olmaktan kurtarıldı, fakat bu defa İngiltere ve Fransa da söz sahibi oldu. Nitekim kaybedilen Balkan vilâyetlerinden başka Tunus'un Fransa, Mısır'ın İngiltere, hatta 1911'de Libya'nın İtalya tarafından işgali ve Doğu Anadolu'da Ermeni meselesinin ortaya çıkması hep Berlin Antlaşması'nın sonuçları arasında değerlendirilir.

Bu çerçevede İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgali, Osmanlı-İngiliz ilişkilerinde kapanmayan bir mesele olarak devam etmiştir. Mısır'da Avrupa'ya olan borçların tasfiyesi amacıyla yürütülen İngiliz-Fransız malî denetimi, yerli halkın ve askerlerin tepkisini çekip Urâbî Paşa önderliğinde bir hareket başlayınca İngiltere padişah adına huzur ve asayişi temin gerekçesiyle ülkeyi işgal etti. Mümkün olan en kısa zamanda ülkeyi terkedeceğine dair çeşitli taahhütlerine rağmen bu taahhütler hiçbir şekilde yerine getirilmedi.

Balkan hadiseleri ve Doksanüç Harbi sırasında Osmanlı ve dünya müslüman kamuoyunda görülen hareketlilik, II. Abdülhamid'in hilâfet sıfatını siyaset gündeminde ön plana çıkarması ve İngiltere'nin Osmanlı sonrası planlarında göz koyduğu toprak parçalarıyla ilgili yeni yaklaşımı, Osmanlı-İngiliz ilişkilerinde panislâmizm ve hilâfet faktörünü odak noktalardan biri haline getirdi. İngiltere'nin Osmanlı siyasetinde kıyasıya bir mücadele içinde olan lehte ve aleyhteki kişi ve gruplar yeni bir tartışma süreci başlattılar. Tartışmaların ana teması, Osmanlı-İngiliz münasebetlerinin iyi olduğu dönemlerde faydalı fonksiyonları görülen hilâfet kurumunun bu ilişkiler kötüleşirse İngiliz çıkarlarına verebileceği zararlardı. Böyle bir durumda kayıpları asgariye indirebilmek için Hindistan güzergâhında bulunan Arap topraklarında Osmanlılar'dan bağımsız İngiltere himayesinde bir Arap devleti kurularak hilâfetin tekrar Araplar'a intikali projeleri gündeme getirildi. Muhtemel adaylar ortaya çıkarılıp Osmanlılar'ın Kureyş soyundan olmadıkları gerekçesiyle gerçek halife sayılamayacakları hususunda yoğun bir propagandaya girişildi. Nitekim Doksanüç Harbi'nden sonra başlatılan bu çalışmalar, tıpkı öngörüldüğü şekilde iki ülke ilişkilerinin koptuğu I. Dünya Savaşı'nda uygulamaya konmuş ve Şerîf Hüseyin isyanı desteklenmiştir.

II. Abdülhamid, saltanatının başından itibaren İngiltere'ye karşı bir kırgınlık ve kızgınlık içinde olmuştur. İradelerinde, muhtıralarında ve hâtıratında İngilizler'in kendisini nasıl hayal kırıklığına uğrattıkları, çıkarlarına uygun düştüğü zaman Osmanlı Devleti'ni parçalamakta bir an bile tereddüt etmeyecekleri, hilâfeti kendi himayelerine alarak müslümanları arzuladıkları şekilde yönlendirmek istedikleri gibi hususlara sık sık temas etmiştir (BA. YEE, nr. 9-2638-72). Buna karşılık İngiltere, özellikle 1890'lardan itibaren II. Abdülhamid'in Almanlar'la yakınlaşmaya başlamasından sonra Osmanlı Devleti'ne karşı tutumunu daha da gerginleştirmiş ve Osmanlı-Alman yakınlaşmasına karşı Fransa ve Rusya ile bir cephe oluşturarak cevap vermek istemiştir. Artık İngiltere Ermeni reformunu gerçekleştirmeyi, padişaha karşı İstanbul'a bir donanma göndermeyi veya Cidde'yi işgal etmeyi düşünür olmuş, Hindistan'da karşılaştığı güçlüklerden doğrudan padişahı sorumlu tutarak açıkça tehdide başlamış (Özcan, Pan-İslamizm, s. 152-153), nihayet Hicaz demiryolunun inşası sırasında hattın Akabe'ye ulaşıp ulaşmamasıyla ilgili çıkan tartışmada savaşa girmeyi dahi göze almıştır.

XX. yüzyılla birlikte İngiltere ve Rusya'nın uzun süredir üzerinde çalıştıkları bir proje gerçekleşti ve 1907 İngiliz-Rus Antlaşması imzalandı. Bu ise iki ülkenin artık petrolüyle de stratejik önemi artan Osmanlı topraklarını paylaşmak üzere anlaşmaları demekti. Muhtemelen bu gelişmenin de etkisiyle İngilizler, II. Abdülhamid'in siyasetinden rahatsızlıklarını gizlemedikleri halde II. Meşrutiyet'e karşı önceleri ilgisiz kalıp hatta bunun sömürgelerindeki hürriyet taleplerini arttıracağı yönünde endişeye kapıldılar. Bâbıâli II. Meşrutiyet'ten sonra birkaç defa İngiltere ile siyasî, askerî ve malî anlaşmalar yapmak istedi. Ancak İngilizler mütemâdiyen uzak kaldılar. Osmanlılar'ın ve Hindistan müslümanlarının bütün arzularına rağmen İngiltere, Trablusgarp ve Balkan savaşlarında tarafsızlığını ilân etti.

I. Dünya Savaşı'nda İngiltere ve Osmanlı Devleti tarihlerinde ilk defa birbirlerine karşı savaşa girdiler. Savaş öncesi stratejilerinde Osmanlılar'ı Almanlar'dan ayırmak ve sömürgelerdeki müslüman tepkisini azaltmak için Bâbıâli'nin tarafsız kalması yönünde yaptıkları çağrılar Osmanlılar'ca inandırıcı bulunmadı. Osmanlı Devleti'nin Almanlar'ın safında savaşa girmesiyle İngiltere, daha önce işgal ettiği veya kira adıyla girdiği Osmanlı topraklarını ilhak ettiğini açıkladı. Arap topraklarında İmam İdrîs, Abdülazîz b. Suûd ve Şerîf Hüseyin gibi Arap ileri gelenleriyle anlaşmalar yaparak onları Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandırmayı başardı. Şerîf Hüseyin'e halifeliğini ve bağımsız Arap krallığını tanıma sözü verildi. Savaş sırasında muhtemel galibiyetten sonra Osmanlı topraklarının nasıl pay edileceği hususunda Fransa-Rusya ve İtalya ile beraber İstanbul, Londra, Sykes-Picot ve St. Jean de Maurienne, San Remo gizli anlaşmaları yapıldı. İngiltere ve Osmanlı orduları Mısır, Gazze, Mezopotamya ve Çanakkale'de dört yıl doğrudan savaştı ve savaşın sonunda Osmanlılar kaybetti.

Ancak Anadolu'da başlayan Millî Mücadele ile 1919-1923 yıllarında İngiltere ile Türkler arasında dolaylı savaş dönemi yaşandı. Esasen Sevr yürürlüğe girmediği için bir bakıma savaş hiç kesilmemişti. Bu durum 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'na kadar sürdü. Bu sırada Türkler, 1911'den beri aralıksız devam eden savaş halinden kurtulmak isterken İngilizler de yeni dönemde Türkler'in kendilerine tehdit

oluşturabilecek her türlü potansiyellerinden arındırılmasını hedefliyordu. Görüşmeler sırasında iki devlet birkaç defa yeniden savaş durumuna geldi, ancak her defasında sorun aşıldı. Özellikle Musul meselesinde ortaya çıkan gerginlik, Türkiye'nin Mîsâk-ı Millî'ye dahil Musul'la ilgili Milletler Cemiyeti'nin kararını kabul edeceğini açıklamasıyla halledildi (Cemiyet, 1926'da Musul'u İngiliz manda yönetiminde olan Irak'a bıraktı).

Cumhuriyet'in ilk zamanlarında savaş yıllarındaki husumetin tesiriyle soğuk seyreden Türk-İngiliz ilişkileri 1930'lardan sonra iyileşmeye başladı. II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin, bütün ısrarlara rağmen İngiltere'nin yanında yer almaması yeni bir soğukluk dönemi başlattı. Ancak 1945'ten itibaren Türkiye'ye yönelen Sovyet tehdidi Avrupa güvenliğini de tehdit ettiği için İngiltere ve Türkiye NATO'da müttefik oldular (1952). İki ülke 1950'li yıllarda Bağdat Paktı (1955) ve CENTO'da (1959) bir arada bulundu. CENTO, 1979 yılında üyelerden İran'da yaşanan gelişmeler üzerine dağıldı.

BİBLİYOGRAFYA

(İngiliz-Osmanlı münasebetlerine dair İngiliz devlet evrakı yoğun olarak İngiltere Public Record Office, Foreign Office 78 [General Correspondence with Turkey], 371 [General Correspondence of 1906]; 195 [Embassy and Consular Reports] kısımlarında bulunmaktadır; Osmanlı evrakı için mühimme defterleri, iradeler, muâhedât mecmuaları, düvel-i ecnebiye defterleri, Cevdet [Hariciye ve İktisat], İbnülemin [Hariciye] Mesâil-i Mühimme-i İngiltere defterleri, Nâme defterleri, Yıldız Evrakı ve Hariciye Nezâreti evrakı birinci kaynaklardır). Hayreddin, Vesâik-i Târîhiyye ve Siyâsiyye Tetebbuâtı II, İstanbul 1326, s. 3-7; D. Hakluyt, The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nations, I-XII, Glasgow 1904; Ahmet Refik Altınay, Türkler ve Kraliçe Elizabeth, İstanbul 1932; P. P. Graves, Briton and Turk, London 1941; F. E. Bailey, British Policy and the Turkish Reform Movement, Cambridge 1942; Hâmit Dereli, Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler, İstanbul 1951; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi

(1553-1610), Ankara 1953; a.mlf., Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği (1877-1880), Ankara 1968; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, A Documentary Record: 1535-1914, New York 1956; Lord Stratford Canning'in Türkiye Hatıraları (haz. S. L. Poole, trc. Can Yücel), Ankara 1959; Berna Moran, Türklerle İlgili İngilizce Yayınlar Bibliyografyası, İstanbul 1964; A. C. Wood, A History of the Levant Company, London 1964; S. C. Chew, The Crescent and the Rose, Islam and England During the Renaissance, New York 1965; M. S. Anderson, The Eastern Question: 1774-1923, London 1966; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri I: 1580-1838, Ankara 1974; a.e. II: 1838-1850, İstanbul 1976; L. Zhivkova, Anglo-Turkish Relations (1933-1939), London 1976; Alaeddin Çetin - Ramazan Yıldız, Sultan II. Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim, İstanbul 1976; S. A. Skilliter, William Harborne and the Trade with Turkey: 1578-1582, Oxford 1977; S. F. Evans, The Slow Repprochement: Britain and Turkey in the Age of Kemal Atatürk: 1919-1938, Eothen 1982; Ömer Kürkçüoğlu, Türk-İngiliz İlişkileri: 1919-1926, Ankara 1982; J. Heller, British Policy Towards the Ottoman Empire: 1908-1914, London 1983; A. İhsan Bağış v.dğr., Türk-İngiliz İlişkileri: 1583-1984, Ankara 1985; E. Kedourie, England and the Middle East: 1914-1921, London 1987; Nazan Aksoy, Rönesans İngilteresinde Türkler, İstanbul 1990; Hüseyin Çelik, Osmanlı Yanlısı İngiliz Dış İlişkiler Komiteleri, İstanbul 1994; F. A. K. Yasamee, Ottoman Diplomacy: Abdulhamid II and the Great Powers: 1878-1888, İstanbul 1996; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), İstanbul 1997; a.mlf., "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 49-71; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Ondokuzuncu Asır Başlarına Kadar Türk-İngiliz Münasebatına Dair Vesikalar", TTK Belleten, XIII/51 (1949), s. 573-648; a.mlf., "İkinci Abdulhamid'in İngiliz Siyasetine Dair Muhtıraları", TD, II/10 (1954), s. 43-60; Orhan Burian, "Türk-İngiliz Münasebetinin İlk Yılları", DTCFD, IX/1-2 (1951), s. 1-17; Nahide Şimşir, "Osmanlı-İngiliz Münasebetleri: 1580-1838", TDA, sy. 122 (1999), s. 39-56.

Azmi Özcan

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İngilizler'in İslâmiyet'le temaslarının daha önceki yüzyıllarda başlamasına ve Britanya adalarında XVII. yüzyıldan itibaren Türk ve Kuzey Afrika kökenli esirlerin, diplomatik misyonlara mensup kişilerle bunların ailelerinin ve daha sonraları da müslüman öğrencilerin bulunmasına rağmen ülkeye düzenli biçimde yerleşen ilk müslüman topluluklarına ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında rastlanmaktadır. İngiltere'de İslâmiyet'in geç görülmesinin en önemli sebebi buraya sadece deniz yoluyla ulaşılabilmesi ve İngilizler'in zihinlerinde, müslümanlar hakkındaki ön yargıların XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan ve çevresini idareleri altına almalarıyla başlayan yakın temaslar sonucu değişmesidir denilebilir. Britanya adalarına yerleşen ilk müslümanlar Londra, Cardiff, Liverpool, South Shields, Bristol ve Hull gibi işlek limanlara gelen Yemen, Aden, Gucerât ve Somali kökenli gemicilerdir. Bu küçük gruplar ilk defa ülkede İslâmiyet'i temsil etmişler ve dinî cemaat görevlerini aralarından birinin evinde kurdukları zâviyelerde yerine getirmişlerdir. Cezayirli Ahmed el-Alevî'nin müridleri tarafından yönetilen bu zâviyelerin ilki Cardiff'te açılmış, bunu Liverpool, South Shields, Hull ve Birmingham'dakiler takip etmiştir. Zâviyeler hem ibadet hem de sosyal faaliyetler için kullanılmakta, evlenme ve cenaze törenleri buralarda yapılmaktaydı. Müslümanların bu ilk yerleşim bölgelerindeki varlıkları günümüzde de sürmektedir.

İngiltere'de İslâmiyet'in tanınması ve yayılması yolunda en önemli aşamalardan biri Londra'nın güneyindeki Woking kasabasında, Pencap Üniversitesi'nde yirmi yıl görev yapan Macar asıllı şarkiyatçı Leitner tarafından Doğu dilleri ve dinlerini doğru bir şekilde tanıtmak, Doğu üzerinde araştırmalar yapmak, araştırmacıları desteklemek ve Doğulu öğrencilere kendi sosyal konum ve dinlerini kaybettirmeden İngiliz kültürü vermek amacıyla Woking Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulmasıdır (1884). Enstitünün yanına, masraflarının büyük bir kısmını yüklendiği için Bopal Nevvâbı Şah Cihan Begüm'ün adını taşıyan bir de cami yapılmış ve 1889'da tamamlanan cami çok sayıda aristokrat ve entelektüelin devam ettiği, birçok önemli kişinin İslâm'a girdiği bir merkez olmuştur. Leitner'in 1899'da ölümünden sonra bir süre yavaşlayan faaliyetler, 1912 yılında Kādiyânîler'in temsilcisi Lahorlu avukat Hâce Kemâleddin ile Hindistan'da bulunduğu sırada müslüman olan Lord

Headley'nin Woking'e gelmesiyle yeniden eski haline döndü. Bunlar 1913'te Muslim India and the Islamic Review adlı bir dergi çıkarmaya başladılar; 1921'de derginin adı Islamic Review olarak değiştirildi. Bu iki şahsiyetin 1932 ve 1933'te vefatlarından sonra da enstitü faaliyetlerini sürdürmekle birlikte 1960'lı yıllarda Londra Merkez Camii ve Doğu Londra Camii gibi diğer merkezlerin açılmasıyla eski önemini kaybetti. Buna rağmen Woking Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İslâmiyet'in Britanya adalarında tanınmasında ve yayılmasında rol oynamış önemli bir kurum olarak tarihe geçmiştir.

İlk düzenli topluluklardan biri yine XIX. yüzyılın sonlarına doğru Liverpool'da

teşekkül etmiştir. Tanınmış bir avukat olan William H. Quilliam, 1882'de tatil için gittiği Fas'ta İslâmiyet'e ilgi duyarak bu konuda bilgisini arttırır; 1887'de de müslüman olup ismini Şeyh Abdullah olarak değiştirir. Ülkesine dönünce İslâmiyet'i yaymaya başlayan Quilliam İran, Afganistan ve Osmanlılar'dan destek görür. 1890'da İstanbul'a davet edilir ve kendisine İngiliz adaları şeyhülislâmlığı unvanı verilir; daha sonra da Liverpool Camii ve Enstitüsü'nü kurar. Ancak etrafına çok sayıda eğitim görmüş insanı toplaması, ihtidâ edenlerin çoğalması, kiliseyi ve Sudan'a giren İngiliz ordusunu kınaması gibi sebeplerden ötürü basın ve kilisenin yoğun baskısına mâruz kalır. Nihayet 1908'de İngiltere'den ayrılır. Liverpool Camii ve Enstitüsü Quilliam'ın ayrılmasından sonra yavaş yavaş işlevini kaybetmiş, fakat Woking Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü gibi İslâm'ın ülkedeki tarihinde önemli bir merhale oluşturmuştur.

İngiltere'deki asıl müslüman kitlesi, II. Dünya Savaşı'nın ardından başlayan işçi akını sonucunda ortaya çıkmıştır. Savaş sonrasında ekonomik durumları bozulan Hindistan (daha sonra Pakistan ve Bengladeş) gibi eski İngiliz sömürgelerinden gelen müslümanlar Birmingham, Manchester, Bradford, Bolton, Preston, Sheffield ve Halifax gibi sanayi şehirlerine yerleşerek işçi açığını kapattılar. Bu göç, 1950'li yılların sonlarındaki ekonomik krize kadar düzenli biçimde devam etmiş ve 1962'de çıkarılan göçmen yasasından hemen önce zirveye ulaşmıştır. Hindistan alt kıtası kökenli müslümanların bir kısmı doğrudan İngiltere'ye gelirken bir kısmı da önce Uganda, Tanzanya gibi Doğu Afrika ülkelerine yerleşmiş ve 1960'lı yıllarda

oralardan göç etmiştir. Müslüman göçmenlerin bir başka grubunu ise 1950'lerden itibaren göçe başlayan Kıbrıslı Türkler teşkil eder. Malezya, Batı Afrika, Fas, Yemen ve İran gibi ülkelerden gelenler de siyasî veya iktisadî sebeplerden dolayı müslüman azınlığa eklenmişlerdir (Nielsen, Muslims in Western Europe, s. 40).

Toplam müslüman nüfusun hemen hemen yarıya yakın bir bölümü Londra ve civarında, diğer büyük bir bölümü ise Lancashire, West Midlands, Yorkshire ve Manchester bölgelerinde yaşamaktadır. Etnik olarak Türkler'in ve Hindistan, Pakistan, Bengladeş kökenlilerin büyük çoğunluğu Londra'da, diğerlerinin daha ziyade Cardiff, Liverpool, Hull ve South Shields gibi liman şehirlerinde yerleştikleri görülür. West Midlands, Londra'dan sonra Hindistan alt kıtasından gelen müslümanların en yoğun bulunduğu bölgedir.

Birçok Avrupa ülkesi gibi İngiltere'de de dinî istatistik tutulmadığından müslümanların nüfusu hakkında kesin rakamlar mevcut değildir; tahminler sayılarının 1 milyonun üzerinde olduğu yönündedir. Kıbrıs Türkleri'nin nüfusu 100.000, Türkiye'den gidenlerinki 60.000 kadardır (Küçükcan, s. 62). Union of Muslim Organisations (UMO), United Kingdom Islamic Mission (UKIM), Muslim World League (MWL) gibi kuruluşlar ise 1998 yılı itibariyle müslüman nüfusu 2 milyon dolayında göstermektedir (Sarwar, s. 1). En kalabalık grubu 400.000 kişiyle Pakistanlılar oluşturmakta, bunların ardından Bengladeşliler (160.000) ve Hindistanlılar (130.000) gelmektedir. İngiliz müslümanlarının sayısı yaklaşık 5000 olup bunlara ilâveten son yıllarda ihtidâ etmiş Afro-Karabian asıllı çok sayıda İngiliz vatandaşı bulunmaktadır.

Müslüman Kuruluşları. İngiltere'de bir kısmı mahallî, bir kısmı ülke çapında, bir kısmı da milletlerarası düzeyde 1000'den fazla kuruluş mevcuttur. Bunların çoğunluğu bir cami veya eğitim birimi etrafında oluşmuştur ve küçük çaplı, mahallî niteliklidir. En önemli kuruluşları şöylece sıralamak mümkündür: Union of Muslim Organisations. 1970 yılında Londra'da kurulan birlik, müslüman kuruluşlarının tamamını bir çatı altında toplamayı hedeflemiştir. Yıllık kongreler düzenleyen Union of Muslim Organisations, İslâm aile hukukunun tanınması ve müslümanlara uygulanması için teşebbüste bulunmuş, fakat 1975'te zamanın hükümeti bu

teklife sıcak bakmamıştır. Birlik, İslâmî eğitim ve şer‘an helâl yiyecek temini gibi konularda mahallî otoritelerle ve merkezî hükümetle temas halindedir. United Kingdom Islamic Mission. 1962’de Londra’da kurulan birlik başta Londra, Manchester, Birmingham, Glasgow ve Bradford gibi merkezlerde olmak üzere kırktan fazla şube ve otuz kadar cami ile hizmet görmektedir. Cami / mescid inşa etme, çocuklara dinî eğitim verme, gençler için kamplar düzenleme ve Urduca gibi dilleri öğretme faaliyetleri yanında büyük şubeleri kanalıyla mahallî halkla, belediyelerle, polis teşkilâtlarıyla ve kiliselerle ilişkiler kurma yolunda da başarılı adımlar atmıştır. Pakistan kökenli Cemâat-i İslâmî’nin öğreti ve felsefesinin etkisinde olan United Kingdom Islamic Mission, Bengladeş’in kurulmasıyla birlikte Da‘vetü’l-İslâm adlı ikinci bir cemiyet daha oluşturmuştur. Muslim World League. Genel merkezi Mekke’de bulunan kuruluş İngiltere’de 1982 yılında faaliyete başlamıştır. Müslüman çocukların dinî eğitimleri, gayri müslimlere İslâm davetinin ulaştırılması, cami, merkez ve okul binalarının inşası / onarımı, İslâm’ı tanıtıcı konferans ve seminerlerin düzenlenmesi ve kitap, broşür dağıtımı gibi alanlarda hizmet vermekte, müslüman cemaatler arasında uzlaştırıcı rol oynamaktadır. United Kingdom Council of Mosques (UKCM). Muslim World League’nin öncülüğünde ve diğer İslâmî teşekküllerin büyük bir kısmının iştirak ve gayretiyle 1984’te kurulan konsey camiler arasında koordinasyonu sağlamış, müslümanlara geniş bir platformda ve çeşitli konularda yardımcı olmuştur. Özellikle 1985 yılında İngiliz hükümeti tarafından hazırlattırılan “Education for All” adlı raporda, müslümanların eğitim haklarının kısıtlanması ve diğer dinlerin mensuplarına tanınan hakların kendilerine verilmemesine karşı duyulan tepkiler bu konsey kanalıyla organize edilmiş (Nielsen, Muslims in Western Europe, s. 47, 50), bu rapora karşı ciddi bir reddiye yayımlanmıştır. Son yıllarda faaliyetleri azalmış görünen konseye bağlı camilerin

sayısı 500 dolayındadır. Federation of Students’ Islamic Societies (FOSIS). 1962’de müslüman öğrenciler tarafından tebliğ amacıyla kurulmuştur. Üniversite ve kolejlerin büyük bir kısmında şubeleri bulunan birlik ikisi Londra’da, diğeri Swansea’de olmak üzere üç yurt ile öğrencilere hizmet vermekte, ayrıca onlar için kılavuz kitaplar hazırlamakta, yılda iki büyük konferansla bazı yetiştirici kurslar düzenlemektedir. Islamic Foundation (IF). 1973’te Leicester şehrinde kurulmuş olup amacı İslâmî anlayışın geliştirilip yayılmasıdır (bk. ISLAMIC FOUNDATION). Young Muslims

United Kingdom (YMUK). 1984’te Leeds’te kurulmuştur. Çeşitli faaliyetlerle gençleri fizikî ve ruhî açılardan yetiştirmeye, onları dinî hayatı yaşamaya, İslâmî terbiyeye, yardımlaşmaya teşvik etmekte, sosyal ve bireysel problemlerine yardımcı olmaya çalışmaktadır; ayrıca Trends adlı bir dergi yayımlamaktadır. Islamic Cultural Centre and Central Mosque (ICC). Londra Regents Park’ta bulunan merkezin yeri 1944 yılında, Kahire’deki Anglikan cemaatine verilen bir kilise arazisinin karşılığı olarak İngiliz hükümeti tarafından tahsis edilmiştir. 1977’de tamamlanan mevcut bina cami, kütüphane, idare birimi ve toplantı salonlarından ibarettir. Kültürel ve dinî faaliyetlerin yürütüldüğü merkez binası İngiltere’de yapılan ilk İslâmî eserlerden biri olması bakımından önemlidir. Gayri müslimlerin de ilgi odağı olan merkez Islamic Culture adıyla bir dergi yayımlamaktadır. Muslim Institute (MI). Merkezi Londra’da bulunan kuruluş çeşitli konferans, seminer ve yayıncılık faaaliyetleriyle tanınmaktadır. Bu kuruluşun öncülüğünde Muslim Parliament adıyla bir komite oluşturulmuş, fakat fonksiyon itibariyle hedeflenen noktaya ulaşılamamıştır. Bunların yanında müslümanların çoğunluğunca tasvip edilmeyen Islamic Party of Britain adlı siyasî bir parti, müslümanlara yardım eden Muslim Aid ve Islamic Relief gibi hayır kuruluşları ve diğer bazı öğrenci cemiyetleri de mevcuttur. Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı, International Institute of Islamic Thought (IIIT) gibi milletlerarası kuruluşlar da İngiltere’de faaliyet göstermektedir.

İslâmî sivil toplum örgütlerinin çoğu İngiliz kamuoyunda ve müslümanlar arasında hissedilir bir etkinliğe ulaşamamaktadır. Bunun başlıca sebebi, kuruluşlarda yer alan kimselerin anavatanlarındaki dinî, kültürel ve siyasî sürtüşmeleri buralara da yansıtmaları, ayrıca lider konumundaki kişilerin içinde bulundukları ortamın şartlarını ve İngiliz kültürünün yapısını yeterince bilmemeleridir. Dolayısıyla bunlar, hem bu ülkede doğup büyüyen çocuklarının taleplerine cevap verememekte, hem de İngiliz hükümetleri nezdinde yeterli girişimleri gerçekleştirememektedir. Ancak son yıllarda genç kuşağın sivil toplum örgütleri kanalıyla ortaya koyduğu bazı başarılı faaliyetler dikkat çekmektedir.

Din Eğitimi. Ülkede ilkokul, ve ortaokul olmak üzere temel eğitim zorunludur ve müslüman çocuklarının büyük bir kısmı eğitimlerini normal İngiliz okullarında almaktadır. Din eğitimi 1944 eğitim yasası, 1988 eğitim

reformu yasası ve 1993 eğitim yasasına göre verilmektedir. Bu yasaların özünde, diğer belli başlı dinlerin öğreti ve uygulamaları göz önünde bulundurulmuş olmakla birlikte okul müfredatı temelde dinî geleneklerin Hıristiyanlık'tan kaynaklandığının yansıtılması prensibine dayanmaktadır. Yine aynı yasalara göre her okul, öğrencilerine tamamen veya çoğunlukla Hıristiyanlığa dayanan günlük toplu âyin sağlamak zorundadır (Sarwar, s. 4 vd.). Bu âyinler okuldan okula değişiklik gösterse de hepsinde icra edilmektedir. Müslüman velilerin, çocuklarının kanunen âyinlerden muaf tutulmasını istemeye hakları olmasına rağmen çoğunun bu hakkın mevcudiyetini bilmemesinden dolayı çocuklar âyinlere katılmaktadır. Öte yandan okullardaki din dersleri hıristiyan ağırlıklı olduğu gibi İslâmiyet hakkındaki bilgiler de genelde hıristiyan öğretmenler tarafından verilmekte, ancak yeteri kadar öğrenci bulunduğu takdirde müslümanlar kendi imkânlarıyla dışarıdan özel öğretmen getirtebilmektedirler. Son yıllarda Islamic Academy of Cambridge (IAC), Muslim World League, Muslim Educational Trust (MET) ve Islamic Foundation gibi kuruluşların gayretleriyle din dersi öğretmenlerinin İslâm hakkındaki bilgilerinin arttırılması ve okutulan din dersi kitaplarının müslümanların tasvibinden geçmesi gibi hususlarda olumlu adımlar atılmıştır. Yine İngiliz okullarında müslüman öğrencilere uygun yemek çıkarılması, dinî bayramlarda tatil izni verilmesi, okul üniformalarının İslâmî standartlara göre olması ve baş örtüsüne müsaade edilmesi gibi konularda gelişmeler sağlanmıştır. Ayrıca birçok lise ve kolejde "İslâm" imtihanlarda kredili ders kabul edilmiştir. Müslüman ailelerin çoğu yaz tatillerinde ve hafta sonlarında çocuklarını camilerde verilen din dersi kurslarına göndererek okullardaki eksikliği gidermeye çalışmaktadır; ancak maddî imkânların yetersizliği ve öğretmen temininindeki sıkıntı istenilen randımanın alınmasını güçleştirmektedir.

1944 eğitim yasasının dinî cemaatlere tanıdığı hakka dayanarak hıristiyan ve yahudiler gibi müslümanlar da kendi okullarını kurmaya başlamışlardır. İngiliz eğitim sisteminin standartlarına uygun şekilde faaliyet gösteren, temelde diğerleriyle aynı müfredatı uygulayan bu okullarda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, İslâm tarihi ve İslâm dini esasları gibi dersler okutulmaktadır. Müslümanların yoğun bulunduğu bölgelerde açılan ve sayıları 1998'de elliye yaklaşan, The Association of Muslim Schools'un koordinasyonundaki bu okulların çoğu kanunda tekeffül edilmesine rağmen İngiliz hükümetinden malî yardım alamamaktadır. Bunların en tanınmışları

Londra’da Islamia Schools, King Fahd Academy, Doğu Londra’da Muslim College of London, Bradford’da Muslim Girl’s High School ve Batley’de Zakaria Muslim Girl’s High School’dur.

Değişik kategoride bir okul ise kuzeybatıdaki Bury şehri yakınlarında bulunan Dârü’l-ulûmi’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye’dir. On altı yaşın üzerindeki öğrencilerin genellikle yatılı olarak alındığı okulda Kur’an, tefsir, hadis, fıkıh ve belâgat gibi dersler okutulmaktadır.

İngiltere’deki müslümanların çoğunluğunu Sünnîler, onların da büyük bir kısmını Hint alt kıtası, Doğu Afrika, Kıbrıs ve Türkiye’den gelen Hanefîler teşkil eder; aralarında az da olsa diğer mezhep mensupları, özellikle de Kuzey Afrika kökenli Mâlikîler bulunmaktadır. Ülkede Sünnî müslümanlar grubundan Hint alt kıtasındaki iki ekolün takipçileri, Diyûbendîler ve Birîlvîler faaliyet halindedir. Bunların birincisi, Hindistan’ın Diyûbend şehrinde 1866’da kurulan Dârülulûm adlı medresenin öğretilerini benimseyen gruptur. Bu grubun öğretisi İslâm’ın başta Hinduizm olmak üzere yabancı etkilerden, bid‘at, hurafe, gelenek ve bâtıl inançlardan arındırılması esasına dayanır (DİA, VIII, 554). Birîlvîler ise daha çok sûfizme ve onun çeşitli kollarına, bunları temsil eden birtakım şeyh ve pîrlere bağlı olup Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Çiştiyye gibi tarikat mensuplarına yakınlık duyarlar. Diyûbendîler’e yakın başka bir grup ise “ehl-i hadîs” ekolüdür. Londra ve Midlands bölgelerinde müstakil cami ve medreseleri bulunan bu ekolün öncüleri genellikle Suudi Arabistan’da tahsil görmüş, dolayısıyla oradaki dinî anlayıştan etkilenmiş kişilerdir. Kıbrıslı Şeyh Nâzım’ın fikirleri son yıllarda Kıbrıs, Türkiye, Afrika, Hint alt kıtası ve Uzakdoğu’dan gelen müslümanlar arasında rağbet görmeye başlamıştır (Atay, s. 85); İngilizler arasında da Şeyh Nâzım’ın öğretilerinden etkilenip İslâm’a girenlere rastlanmaktadır. Sayıları çok az olan Şiîler ise Dünya Ehl-i Beyt İslâm Birliği gibi kuruluşlar vasıtasıyla faaliyet göstermektedir; ayrıca Londra’da bir de okulları vardır. Yine Londra’da Şîa’nın İsmâilî koluna mensup Ağa Han cemaatiyle Kādiyânîler’in de (Ahmediyye) birer merkezi bulunmakta ve özellikle çok aktif olan ikincisinden radyo, televizyon gibi vasıtaları da kullanarak propaganda faaliyetleri sürdürülmektedir.

Müslümanların, bu ülkede kalıcı olduklarını anlamalarından sonra ilk

yaptıkları şeylerin başında cami veya mescidler gelmektedir. Sayıları nüfusa paralel olarak artan ve 1998 yılı itibariyle 1000'e yaklaşan bu ibadethanelerin büyük bir kısmı sonradan mescide dönüştürülmüş eski binalar, elli kadarı da cami mimarisinde yapılmış yeni binalar halindedir. Bunlardan bazıları Londra'daki Merkez, Doğu Londra, Süleymaniye, Vâlide Sultan, Şeyh Nâzım ve Azîziye camileriyle Birmingham, Manchester, Glasgow, Edinburgh, Bradford, Gloucester ve Luton gibi şehirlerdeki merkez camileridir. Birçoğu hem ibadet hem de sosyal faaliyetler için kullanılan camilerin inşasında bazı İslâm devlet ve kuruluşları ile kişilerin de katkıları olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sayyid M. Darsh, Muslims in Europe, London 1980; Muhammad Anwar, Pakistanis in Britain, London 1985; Nabil Matar, Islam in Britain: 1558-1685, Cambridge 1988, s. 127; Mohammad S. Raza, Islam in Britain, Leicester 1991; J. S. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992; a.mlf., "Great Britain", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, II, 69-72; a.mlf., "United Kingdom Islamic Mission", a.e., IV, 273-274; Islamic Centres and Other Muslim Organizations in the United Kingdom and Ireland, London, ts.; P. Lewis, Islamic Britain, London 1994; G. Sarwar, British Muslims and Schools, London 1994; Ali Köse, Conversion to Islam, London 1996; Tayfun Atay, Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği, İstanbul 1996, s. 85; Talip Küçükcan, Politics of Ethnicity, Identity and Religion: Turkish Muslims in Britain, Aldershot 1999; P. Johnstone, "Christians and Muslims in Britain", Islamo-christiana, VII, Roma 1981, s. 167-181; M. Mashuq Ally, "The Growth and Organization of the British Muslim Community in Britain", The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies, IV/2, Hyderabad 1991, s. 81-91; Azmi Özcan, "Dârülulûm", DİA, VIII, 554.

Şükrü Selim Has

VI. İNGİLTERE'DE İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Avrupa'da İslâm ve Doğu araştırmaları yapan ülkelerin öncülerinden olan İngiltere, Uzakdoğu ve özellikle Ortadoğu ile çok erken bir dönemde başlatıp daha sonra sömürgeciliğe dönüştürdüğü ekonomik, askerî ve kültürel ilişkilerini aynı süreçte ilmî araştırmalarla birlikte geliştirdi. İngilizler'in İslâm kültürüyle tanışmaları, İbrâhim b. Azrâ adlı bir filozofun Endülüs'ün Tuleytula (Toledo) şehrinden Londra'ya gelip orada ders verdiği zamana (1158-1159) rastlar. Bunun ardından bazı İngiliz seyyahları Endülüs ve Sicilya'ya giderek müslümanları, dillerini ve kültürlerini daha yakından incelediler. Londra'da 1581'de ticarî amaçlı Levant Company'nin ve 1600'de Doğu Hindistan Şirketi'nin kurulması İngilizler arasında Doğu'ya karşı duyulan ilgiyi arttırdı. 1632'de Cambridge ve 1636'da Oxford üniversitelerinde Arapça kürsülerinin açılmasıyla da çalışmalar akademik düzeye yükseldi. Bu üniversitelerden yetişen birçok ilim adamı, Doğu ülkelerini tanımak ve el yazması kitaplara ulaşmak amacıyla buralara seyahat ettiler. Özellikle Osmanlı ve Bâbürlü devletleriyle olan ilişkiler Arapça'nın yanında Türkçe, Farsça ve diğer Doğu dillerinde yapılacak çalışmaların gereğini gündeme getirdi. İngiliz temsilciliklerinin bulunduğu İstanbul, İzmir, Halep ve bazı Hint şehirleri şarkiyat çalışmaları için önem kazandı.

İngiliz üniversitelerinde okutulan klasik Arapça ve Farsça önceleri daha sistemli bir çalışmanın alt yapısını oluşturmak amacıyla gramer, sözlük ve yazmalar üzerinde yoğunlaştırıldı. Bu alanda hizmet verenler arasında ilk Farsça grameri yayımlayan John Graves ile (ö. 1652) rahip Edward Pococke (ö. 1691) dikkat çeker. Pococke, Arapça'yı beş yıl yaşadığı Halep'te öğrenmiş, dönüşünde Oxford'da hocalık yapmış ve bu seyahatinde topladığı 400 kadar nâdir yazmayı Bodleian Library'ye vermiştir. Üniversitelerde Arapça okutulmasına başlanmadan önce İngiltere'de ilk defa bu dil üzerine çalışmalar yapan, dokuz ciltlik bir Arapça-Latince sözlük hazırlayan ve Cambridge ile Oxford'da Arapça kürsüleri kurulmasını öneren rahip William Bedwell (ö. 1632) ilk İngiliz şarkiyatçısı

olarak tanınır. Bu alanda ilk ilmî çalışmaları başlatan Bedwell ve Pococke'nin din adamı olmaları İngiliz şarkiyatçılığında din etkenini öne çıkarmıştır.

XVIII. yüzyılın başlarındaki şarkiyat çalışmalarında Thomas Hyde, Simon Ockley ve Kur'an'ın ciddi anlamda ilk İngilizce tercümesini yapan George Sale öne çıkmışlardır. Bu yüzyılın İngiliz şarkiyatçılığı açısından en önemli olayı, Sir William Jones'un 1784'te çeşitli araştırmalara destek olan The Asiatic Society of Bengal cemiyetini kurmasıdır. Arapça ve Farsça bilen Jones, ayrıca meşhur Farsça gramerini kaleme almasının yanında birçok çeviri ve neşir yaptı. Doğu Hindistan Şirketi de yaptırdığı Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe çalışmalarıyla İslâm araştırmalarında büyük pay sahibi oldu. Bu faaliyetler Hindistan'da göreve tayin edilen İngiliz diplomat, asker ve misyonerlerinin bir şarkiyatçı gibi davranmalarını sağladı. Farsça çalışmalarıyla tanınan Francis Gladwin, Bengal ordusunda subaydı. Hindistan'ın ilk valisi Warren Hastings topladığı yazmaları Doğu Hindistan Şirketi'ne verdi. Şirketin İran'da bulunan temsilcileri de bu ülkenin dil ve kültürüyle ilgileniyorlardı.

Kaçar hânedanı döneminde İngiltere'nin İran'la olan ilişkileriyle birlikte bu araştırmalar da gelişti. Sir John Malcolm ünlü eseri History of Persia'yı bu dönemde kaleme aldı. Ayrıca William Ouseley, Robert Ker Porter, James Baillie Fraser gibi İngiliz seyyahları gezilerinde bölgeyi tanıtan seyahatnâmeler yazdılar. Diğer bölgeleri dolaşan seyyahların da şarkiyat çalışmalarında etkin rol oynadıkları görülür. Oxford'da Arapça öğrendikten sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Sudan bölgelerinde uzun süre dolaşan ve -söylendiğine göre-müslüman olduktan sonra Kahire'de ölen İsviçre asıllı Johann Ludwig Burckhardt çok sayıda yazma topladı ve özellikle Sudan'ı anlatan bir seyahatnâme kaleme aldı.

XIX. yüzyılda Arap dünyası ile İngiltere arasında başlayan siyasî ilişkiler Arabistik ve İslâm tarihi çalışmalarında yeni bir dönem başlattı. 1823'te şarkiyat araştırmalarını destekleyen The Royal Asiatic Society'nin kurulması ve 1836'da Londra Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nün açılması, İngiliz şarkiyatçılarının özellikle Arapça kitapların neşir ve basılmasında daha önemli bir pay almasını sağladı. Bu yüzyıl İngiliz şarkiyatçılığının doruğa ulaştığı bir dönem oldu. Arapça sahasındaki

çalışmalarıyla Edward William Lane, Cambridge'in Arapça hocası Edward Henry Palmer, Hindistan'da İngiliz ordusunda subay olan William Wright, yine Hindistan'da ve Mısır'da subay olarak bulunan Richard Francis Burton bu dönemin önde gelen Arabistler'idir. Aynı yüzyılda Türk dili ve edebiyatı çalışmaları da ilk defa akademik düzeyde başlamış ve sözlük dalında Sir James Redhouse, Osmanlı şiir tarihi dalında da Elias John W. Gibb öncülük etmişlerdir.

XX. yüzyılın başlangıcından itibaren yoğunlaşan İngiltere'deki İslâm ve Doğu araştırmaları Sir William Muir, Sir Thomas Walker Arnold, Stanley Lane-Poole, Guy le Strange, David Samuel Margoliouth, Reynold Alleyne Nicholson, Richard Bell, Arthur John Arberry, Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, John A. Boyle, Montgomery Watt, Bernard Lewis, Clifford Edmund Bosworth, Alfred Guillaume, Edward Evan Evans-Pritchard, Douglas Morton Dunlop ve Peter Malcolm Holt gibi şarkiyatçılar tarafından sürdürüldü. Bu asrın ilk yarısında İngiliz üniversitelerindeki şarkiyat enstitü ve kürsülerinin hızla artması dikkat çeker. 1917'de Londra Üniversitesi'ne bağlı olarak School of Oriental Studies açıldı. 1938'de ilgi alanı genişletilen ve adı The School of Oriental and African Studies (SOAS) olarak değiştirilen bu okul şarkiyat çalışmalarının yapıldığı en yoğun merkez haline geldi. Şarkiyatla ilgili merkezlerin hızla çoğalması, hemen hemen İslâm dünyasının bütün dilleriyle ilgilenilmeye başlanmasını beraberinde getirdi. Modern anlamdaki Türkoloji çalışmalarına da bu dönemde hız verildi. Halil Hâlid Bey'in Cambridge'de 1902-1911 yılları arasında Türkçe okutmasından sonra kurulan birçok kürsü ve enstitüde Türk dili, tarihi ve kültürü üzerine araştırmalar yapıldı. Halen Londra, Durham, Edinburgh, Oxford, Cambridge ve Manchester üniversitelerine bağlı Ortadoğu araştırma merkezlerinde Türkoloji çalışmalarına önemli bir yer ayrılmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1947'de "Scarbrough Report" adında, İngiltere üniversitelerindeki şarkiyat araştırmalarını düzenleyen bir raporun yayımlanmasıyla çalışmalar yeni bir şekil aldı. Lord Scarbrough'un başkanlığında bir komisyonun hazırladığı raporda, İngiltere'nin çıkarları olan bölgelerle ilgili şarkiyat çalışmalarında diğer devletlere kıyasla geri kaldığı belirtilerek bir millî mesele olan bu alana daha fazla yatırım yapılması istendi ve bu istek hükümet tarafından kabul edildi. Scarbrough

raporunun bir başka etkisi de kütüphanelerin imkânlarının arttırılması oldu. Böylece School of Oriental and African Studies'inki başta olmak üzere bütün şarkiyat merkezlerinin kütüphanelerindeki İslâm araştırmalarıyla ilgili eserler hızla çoğaldı ve yüz binlere ulaştı. 1960'ta "Hayter" adlı ikinci bir raporla üniversitelerdeki şarkiyat çalışmaları bir program altına alındı. Ancak 1980'lerden itibaren uygulamaya konulan ekonomik politikalar gereği devletin yüksek öğretime sağladığı desteklerde kısıtlamalara gidilmesinden İslâm araştırmaları da etkilendi ve İngiltere bu alandaki öncülüğünü yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Burs ve ödeneklerin daraltılmasının etkisiyle pek çok üniversite faaliyetlerini devam ettirebilmek için özellikle İslâm ülkelerinden gelen öğrencilerin ödedikleri ücretlere dayanmaya mecbur oldu. Ayrıca bazı Ortadoğu ülkeleri, çeşitli üniversitelerde finanse ettikleri kürsüler vasıtasıyla bu çalışmalara destek vermeye başladılar. Buna karşılık öğrenim kalitesi gittikçe düşmekte ve bazı öğretim üyeleri Amerika ve Kanada gibi ülkelere gitmektedirler. Günümüzde pek çok üniversitede İslâm ve şarkiyat çalışmaları bu tür olumsuzluklara rağmen devam etmekte ve üniversitelerin dışında da Association of British Orientalists, British Society for Middle Eastern Studies, Middle East Center for Arabic Studies, Central Asian Research Center ve Islamic Culture Center gibi müstakil araştırma kurumları bulunmaktadır. Halen çıkmakta olan süreli yayınların başlıcaları London Oriental Series (London), Annaual Report of the British Academy (London), Asia Major (London), British Museum Querterly (London), Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies (Oxford), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London), The Islamic Quarterly (London), Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britainn and Ireland (London), ve Middle Eastern Studies'dir (London).

İngiltere'de birçok kütüphane Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalar açısından son derece zengin olup bunların başında British Museum, India Office Library, Oxford Bodleian Library ve Royal Asiatic Society Library gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Arberry, British Orientalists, London 1943; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 136-150; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 7-178; J. P. C. Auchterlonie, "British Library Collections in Islamic Studies and Problems of Acquisition", New Books Quarterly, London 1981, I/2-3, s. 29-37; J. D. Latham, "Arabic and Islamic Studies", a.e., I/2-3, s. 37-45; Mişel Cuhâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Avrûbâ, Beyrut 1982, s. 15-80; M. Rodinson, Europe and the Mystique of Islam (trc. R. Veinus), London 1988, s. 83-109; A. Hourani, Islam in European Thought, London 1991, s. 1, 13, 15-19, 33-34; G. A. Russel, "The Seventeenth Century; The Age of Arabic", The Arabic Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth Century England (ed. G. A. Russel), Leiden 1994, s. 1-19; P. M. Holt, "Background to Arabic Studies in Seventeenth Century England", a.e., s. 20-29; G. J. Toomer, Eastern Wise Dome and Learning, Oxford 1996, s. 53-104; V. L. Ménage v.dğr., "Middle Eastern Studies in British Universities", BSMES, I/1 (1974), s. 7-14; II, I/2 (1975), s. 84-102.

Rıza Kurtuluş

İNGUŞLAR

Kuzey Kafkasya’da yaşayan müslüman halk.

Kafkasya’nın kadim halklarından olan ve kendilerini Galgay olarak adlandıran İnguşlar, Çeçenler’le birlikte Vaynağ kökenlidirler. Başlıca İnguş boyları Baloğ, Beğloy, Beştoy, Bulguç, Canbotneği, Doşokloy,

Estmirneği, Fergi, Geziknakan, Korgi, Mersoy, Mursağo, Nesirgoy, Ohloy, Oskoy, Pamtoy, Torştgoy, Tultoy, Uççoy, Volkoynahan, Yendi ve Zeçoy’dur. Vaynağ kelimesi “yakın akraba” mânasındaki nahtan türemiştir. Nahları bir isim altında toplamak için çeşitli milletlere ait yazılı metinlerde “nahçamt’yanlar, durdzuki, malhi” gibi adlar verilmiş, daha sonraları “trogloditlave, hamekitlar, duallar” isimleri kullanılmıştır. Ortaçağ dönemi için “Gligvi” ekseriyetle İnguşlar’ın atası olarak tanımlansa da “Kisti” Çeçen-İnguşlar’ın ortak ceddi olarak kabul görmektedir. İnguş ismi ise menşe adı değildir. Şimdiki Kuzey Osetya sınırları içinde Prigorad ilçesine bağlı Tar (İnguş) köyüne izâfeten verilmiş bir addır. Önce Kabartaylar’ın kullandığı bu isim daha sonra Ruslar tarafından da benimsenmiş ve yerleşmiştir.

Çeçen ve İnguşlar’ın ortak ataları olan Vaynağlar’la ilgili yazılı bilgiler milâttan önce 1000 yılına kadar dayanmaktadır. Bunlar, Kafkas dağlarının orta kısmı ile bu dağların kuzeyindeki düzlüklerde yaşıyorlardı. Milâttan önce VII. yüzyılda İskitler’in Kafkas seferleri sırasında Kafkas ötesinde daha fazla yerleşmeye başladılar. Bölgenin büyük bir mücadele alanı olmasından dolayı Avrupa Hun Devleti, Doğu Roma, Emevî, Abbâsî, Hazar, Büyük Selçuklu, Altın Orda ve Timur devletlerinin etkisi altında kalan Vaynağlar dağlık bölgelere çekildiler. Osmanlılar’ın bölgede hâkimiyet kurmasından (1474) sonra bir kısmı tekrar düzlük alanlara doğru göçe başladı. Osmanlılar’ın sağladığı güven ortamının bir sonucu olan bu göçün en büyük istikameti Tar ovası ve Kambileye nehri etrafındaki topraklardı. İnguşlar’a ismini veren İnguş (Tar) köyü XVII. yüzyılda burada kuruldu. Ruslar’ın bölgeye yerleşmesinden (1810) önce İnguşlar’ın önemli bir kısmı Sunja nehriyle Terek arasında yayılmış olarak yaşıyorlardı.

Yoğunluğu farklı olmakla birlikte Dağıstan'dan Kabartay'a kadar bugünkü Gürcistan'ın kuzey kısımları dahil olmak üzere merkezi Kafkasya'da bulunuyorlardı.

Ruslar'ın Gürcistan'a ulaşmak için bir İnguş köyü olan Zaurova'nın yakınına stratejik önemi haiz Vladikafkas şehrini inşa etmeleri (1784) İnguşlar için sıkıntılı bir dönemin başlangıcı oldu. Ruslar, İnguş topraklarını ele geçirmeye ve buralara Slav asıllı hıristiyanları yerleştirmeye başladılar. Ruslar'ın ilerlemesine karşı Şeyh Mansûr'un (Uşurma) başlattığı (1784) cihad hareketine Çeçenler'le birlikte İnguşlar da katıldılar. Fakat harekât başarısız oldu. İnguşlar Rus hâkimiyetini kabul ettiler (1810). Böylece aynı kökten geldikleri Çeçenler'den kopan İnguşlar Ruslar tarafından ayrı bir kavim olarak ilân edildi.

Ruslar, 1817'de Sunjen müstahkem hattını tesis ederek buraya Kazaklar'ı yerleştirdiler. İnguş topraklarına da Rus iskân politikası çerçevesinde başka yerlerden göçmenler getirildi. Toprakları ellerinden alınan İnguşlar'la Ruslar arasında uzun süren bir mücadele dönemi başladı. İnguşlar, 1834-1859 yılları arasında Ruslar'a karşı mücadele veren İmam Şeyh Şâmil'i destekledilerse de fazla başarılı olamadılar. Terek nehrinin kolu Sunja üzerindeki Nazran ve çevresindeki verimli topraklarda yaşayan İnguşlar verimsiz dağlık bölgelere sürüldüler (1860) ve Bolşevik İhtilâli'ne kadar (1917) verimsiz dağlık bölgelerde yaşadılar.

Rus Çarlığı'nın yıkılmasından sonra Kuzey Kafkasya kavimleri büyük kurultayı Terekkale'de (Vladikafkas) toplandı (1-5 Mayıs 1917). İnguşlar'ın da dahil olduğu 500 delegenin katıldığı kurultayda Rusya Federasyonu içinde muhtariyetin sağlanması için kararlar alındı. Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Kavimleri Birliği resmen kurularak icra komitesi seçildi. Böylece dâimî statüde teşkilâtlanma yönünde önemli bir adım atılmış oldu.

Bir taraftan Rusya'daki gelişmeler, bir taraftan Kuban, Terek ve Don Kazakları'nın Kafkasyalılar aleyhine genişlemeleri üzerine, II. Büyük Kafkas Kurultayı Terekkale'de toplandı (20 Eylül 1917). Kurultayda Kafkas Dağlıları Birliği'nin kurulması, birlik içindeki her kavmin muhtar olması, birliğin en yetkili organı olarak meclisin oluşturulması, yöneticilerin tayini ve yüksek mahkemenin kurulması kararlaştırıldı. Bu sırada çok güçlü

olan Kazak lideri Kaladin'in girişimiyle Kazak ve Dağlılar'ın katıldığı Güneydoğu Birliği hükümeti kuruldu (20 Ekim 1917). Fakat Dağlılar bu hükümetten çekilerek (2 Aralık 1917) Osmanlı Devleti'nin himayesinde bağımsız bir devlet kurma yönünde çalışmalara başladılar. Şeyh Uzun Hacı idaresinde, İnguşlar'ın da dahil olduğu Kuzey Kafkasya Halklarının Dağlık Cumhuriyeti adlı Kafkas devleti (Dağıstan) Rusya'dan ayrıldığını ilân etti (11 Mayıs 1918). Osmanlı Devleti ile dostluk ve yardım antlaşması imzalayan (8 Haziran 1918) yeni devlet bölgede önemli bir güç haline geldi. Fakat Osmanlı Devleti'nin Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) gereğince bölgeden çekilmek zorunda kalmasının ardından Bolşevikler bölgeyi ele geçirdiler (1921) ve Kuzey Kafkasya Halklarının Dağlık Cumhuriyeti'ni ortadan kaldırdılar. Etnik yapıları dikkate alan muhtar bölgeler kurma politikası çerçevesinde Dağıstan'ı Rusya Federasyonu'na bağlı özerk cumhuriyet, Çeçenistan, İnguşistan ve Asetistan'ı da (Osetya) aynı federasyona bağlı muhtar vilâyetler haline getirdiler (7 Temmuz 1924). İdare merkezinin Vladikafkas şehri olan İnguşistan Muhtar Vilâyeti'nin yüzölçümü 3200 km² ve nüfusu da 75.082 idi (1926).

İnguşistan ile Çeçenistan önce Çeçen-İnguş muhtar vilâyeti (1934), ardından Rusya Federasyonu'na bağlı Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adı altında birleştirildi (1936). II. Dünya Savaşı'nda Kızılordu ile birlikte Almanlar'a karşı savaştıkları halde ihanetle suçlanarak Sovyet rejimi tarafından Orta Asya'ya ve Kazakistan'a sürüldüler (1944). Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne son verilerek topraklarının bir kısmı Kuzey Osetya'ya, bir kısımı da Dağıstan'a verildi. Böylece bölgede etnik çatışmalar için zemin hazırlanmış oldu.

Stalin'in ölümünün (1953) ardından rejimin gevşemesine paralel olarak Kuzey Kafkasyalılar arasında anayurtlarına dönme çabaları arttı. On üç yıllık aradan sonra Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti yeniden kurularak İnguşlar'ın ülkelerine dönmelerine izin verildi (9 Ocak 1957). Ülkelerine dönen İnguşlar eski topraklarının geri verilmesini istedilerse de bir sonuç alamadılar. Bu konudaki mücadele hâlâ devam etmektedir.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ni oluşturan cumhuriyetlerin bağımsızlıklarını kazanmaya başlamaları (1989), Rusya Federasyonu içinde

yer alan Çeçenler'le İnguşlar'ı da harekete geçirdi. Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Yüksek Sovyeti hâkimiyetini ilân eden deklarasyonu kabul etti (Kasım 1990). Ayrıca cumhuriyetin adını Çeçen-İnguş Cumhuriyeti olarak değiştirdi (Mayıs 1991). 27 Ekim 1991'de parlamento ve cumhurbaşkanlığı seçimleri yapıldı. Oyların % 85'ini alan Çeçen lider Cahar Dudayev cumhurbaşkanı oldu. Ardından Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı ilân edildi (1 Kasım 1991). Fakat bunu kabul etmeyen Moskova 7 Kasım'da olağan üstü hal uygulaması başlattı ve ülkeye ordu birlikleri sevketti. Bu gelişmeler

olurken İnguş Halk Kongresi toplanarak Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'nden ayrılma kararı aldı. Bu karar, 30 Kasım 1991 günü yapılan halk oylamasıyla da onaylandı. 31 Mart 1992 tarihinde imzalanan bir antlaşma ile Rusya Federasyonu'nun yasal prosedürü oluşturuldu. Bununla Rusya içindeki cumhuriyetlerin egemenlik hakları açıkça tanınmış oldu. 4 Haziran 1992'de Rusya Parlamentosu İnguş Özerk Cumhuriyeti'nin kurulmasını resmen onayladı. Stalin yönetimince 1944 yılında Osetya'ya verilen toprakların iadesi için mücadele başlatan İnguşlar'la Osetyalılar arasında söz konusu bölgede (Prigorodny) Ekim 1992'de savaş çıktı. Ruslar'ın desteğiyle Osetyalılar bölgede ikamet eden 60.000 İnguş'u İnguş Cumhuriyeti'ne sürdü. Bu gelişmeler İnguşlar'ın Moskova hükümetine verdikleri desteğin sona ermesine sebep oldu. Osetya ile çatışmalar devam ederken Mart 1993'te yapılan ilk serbest seçimlerde Sovyet dönemi generallerinden Auşev Ruslan Sultanoviç, İnguş Cumhuriyeti'nin ilk başkanı seçildi. İnguş Cumhuriyeti Parlamentosu aynı yıl bir deklarasyon yayımlayarak ülkenin Rusya Federasyonu içinde laik ve demokratik ilkeleri benimseyen egemen bir devlet olduğunu ilân etti. Aralık 1994'te Rusya ordusunun Çeçenistan'a saldırması üzerine 40.000'e yakın Çeçen, İnguş Cumhuriyeti'ne sığındı. İnguş Cumhuriyeti ve Kuzey Osetya yetkilileri çatışmalara son vermek ve ekonomik iş birliğini kurmak amacıyla 1996 yılında bir antlaşma imzaladılar. Antlaşma sonrasında sınır çatışmalarının azalmasının ardından 10.000 İnguş sürüldüğü Kuzey Osetya'ya geri döndü (Ocak 1997). Ancak yoğun diplomatik görüşmelere rağmen 2000 yılı itibariyle mülteciler sorununa nihaî bir çözüm bulunamamıştır.

Egemen bir cumhuriyet olarak Rusya Federasyonu içinde yerini alan İnguş Cumhuriyeti'nin toprakları 6000 km²'den oluşmaktadır. 1995 yılı verilerine

göre bölgedeki siyasî istikrarsızlık ve çatışmaların sebep olduğu göçlerden dolayı İnguş Cumhuriyeti'nin nüfusu 328.000'e ulaşmıştır. Genel nüfus içinde İnguşlar % 80'lik (262.000) oranla en büyük grubu oluştururken Çeçenler % 9, Ruslar % 6 ve Osetyalılar % 4'lük oranla azınlık grupları oluşturmaktadır. Çeçenistan ve Kuzey Osetya'yı kapsayan alanda devam eden çatışmaların sebep olduğu sınır ötesi insan göçü, İnguş Cumhuriyeti'nin demografik yapısını zaman zaman değişikliğe uğratmaktadır.

İnguşlar Sünnî müslüman olup Hanefî mezhebine mensuptur. İslâmiyet'i kabul etmeden önce putperest olan İnguşlar'ın sahip olduğu inancın XIX. yüzyıla kadar bazı bölgelerde devam ettiği anlaşılmaktadır. XII. yüzyıldan itibaren Gürcüler'in, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Ruslar'ın başlattığı hıristiyanlaştırma faaliyetleri İnguşlar arasında pek kabul görmemiştir. Emevîler ve Abbâsîler döneminde Kuzey Kafkasya'da yayılmaya başlayan İslâmiyet, Dağıstan ve Çeçenistan üzerinden İnguşya'ya da girmiştir. Bilhassa Osmanlılar'ın Doğu Karadeniz sahillerine ve Çerkezistan'a hâkim olmalarından sonra İslâmî hareket daha da artmıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Çeçen Nakşibendî tarikatı mensuplarının çalışmaları sonucunda İnguşlar arasında Sünnî Müslümanlık hızla yayılmıştır. Bölgeye yerleşmeye çalışan Ruslar'a karşı mücadelede en büyük güç kaynağı olan İslâmiyet, diğer Kafkas kavimlerinde olduğu gibi İnguşlar'ın da millî kimliği olmuştur.

Dinî işlerini kontrol edip merkezden yönetmek isteyen Sovyet yönetimi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra İnguşlar'ı, merkezi Mahaçkale'de bulunan Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Müslümanları'nın Dini İdare Merkezi'ne bağladı. Tarikatlara karşı sert tedbirler aldığı gibi pek çok camiyi de kapattı. Buna rağmen İnguşlar arasında İslâmiyet yaşamaya devam etti. Tarikatlar daha güçlü hale geldi. 1980'li yıllarda Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'nde 200.000 civarında tarikat mensubunun bulunduğu tahmin edilmektedir. 1977'de bir tek cami varken bu sayı 1994'te yirmi dokuza ulaşmıştır. Nazran'da yüksek öğretim düzeyinde eğitim veren İmam Şâfiî İslâm Enstitüsü açılmıştır (1990).

İnguşlar'ın konuştuğu millî dil olan İnguşça, Kuzeydoğu Kafkas grubunun Nahço alt grubuna bağlı olup Çeçen diline çok yakındır. Her iki dil 1934'e

kadar tek bir edebî dil olarak kabul edilmiştir. Medrese eğitimi dolayısıyla Arapça ve Türkçe diğer Kafkas kavimlerinde olduğu gibi İnguşlar arasında da bir üst dil işlevi görmüştür. Diğer müslüman toplulukları gibi İnguşlar da Arap alfabesini kullanıyorlardı. Sovyet yönetimi, İnguşlar'ı Çeçenler'den ayırmak için onlara Latin alfabesini kabul ettirdi (1922). Latin alfabesiyle ilk defa Serdalo (ışık) adıyla bir gazete çıkarıldı (1923). İnguş dili grameri yazdırıldı (1925). İnguşlar diğer Sovyet müslümanları gibi 1938'de Kiril alfabesine geçtiler.

Osmanlı döneminde İnguşlar arasında eğitim oldukça ileri bir durumda idi. Çarlık yönetimi modern eğitimin İnguşlar arasında yayılmasını engelledi. Ruslar'ın Nazran'da açtıkları okula (1868) sadece zenginlerin çocukları kabul ediliyordu. Ruslar'ın bütün engellemelerine rağmen Osmanlı eğitim sistemi devam etti. Nitekim 1913 yılında değişik seviyelerde eğitim veren 800'den fazla medrese açık bulunuyordu.

Sovyet Rusya, bütün bu medreseleri kapattığı gibi Rusça'nın yerleştirilmesi yönünde bir programı uygulamaya koydu. Rusça eğitim yapan okullar ön plana çıkarıldı ve okul çağını aşmış İnguşlar'a Rusça okuma yazma öğretmek için bir kampanya başlatıldı. İnguşlar arasında okuma yazma oranı 1926'da % 9,1 iken 1970'te % 99'a ulaştı. Eğitim, kültür ve resmî dil olarak kullanılan Rusça'nın ağırlığı, etkisi ve İnguşça'daki Rusça kelimelerin oranı giderek arttı. Bu durum yayın hayatını da etkiledi. İnguşça basılan eser sayısı 1931'de doksan bir iken 1980'de bu rakam on birde kaldı. 1923 yılında çıkmaya başlayan Serdalo 1942'de kapatıldı.

İnguşlar, 1957 yılında sürgünden döndükten sonra millî dillerinde eser vermek için yoğun bir faaliyet içerisine girdiler. Sovyetler'in engellemesine rağmen pek çok İnguş yazarı eserlerini İnguşça yazdı. İnguş okullarının 1-4. sınıflarında İnguşça eğitim verilmeye başlandı. Fakat Sovyet yönetimi buna engel oldu. İnguşça eğitim sadece okul öncesi eğitimle sınırlandırıldı (1972). İnguş okullarında eğitimin Rusça olması mecburi hale getirilirken İnguşça 1-10. sınıflarda seçmeli ders olarak okutuldu. Sovyetler'in dağılmasından sonra İnguşça eğitime daha fazla yer verildiği halde Rusça'nın hâkimiyeti hâlâ devam etmektedir.

Eski dönemlerden beri İnguşlar taş oymacılığında zengin bir kültüre

sahiptir. Özellikle mezar taşlarına altı köşeli yıldız, hilâl, hayvan ve bitki resimleri yapmışlardır. Minare, türbe, mezar taşı, evler ve askerî bina inşaatçılığında İnguş ustalarının ünü bütün Kafkasya'da yayılmıştır. Demircilik ve silâhçılık da önemli yer tutmaktadır. Dağlık bölgelerde hayvancılık, ovalarda tarım önemli uğraş kaynağıdır. Marangozluk, dericilik ve yapı ustalığı en yaygın mesleklerdir.

İnguşlar'da edebî hayat Ruslar'ın engellemesine rağmen devam etmiştir. Basılan ilk İnguşça edebî eser Z. Mal'sagov'un (ö. 1935) Bir Kız Kaçırma adlı piyesidir. 1944 sürgünü edebî hayatı olumsuz yönde etkilemiştir. Tekrar yurtlarına

döndükten sonra İnguşlar daha çok Bolşevik İhtilâli'ni öven eserler vermişlerdir. Komünist ahlâkı yerleştirmek için yazılan ilk İnguş romanı S. Çahiev'in Altın Direkler adlı eseridir. Rus edebiyatının etkisi Rus kültürünün İnguşlar arasında yayılmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Haydar Bammate, The Caucasus Problem, Bern 1919, s. 3-31; Kadircan Kaflı, Şimalî Kafkasya, İstanbul 1942, s. 131-167; Ahmet Hazer Hızal, Kuzey Kafkasya, Ankara 1961, s. 56-83, 142-146; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 172-191; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979, s. 19-25, 105-136; H. C. d'Encausse, Parçalanan İmparatorluk (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1984, s. 359-411; A. Bennigsen, SSCB'ndeki Müslümanlar (trc. Selim Taygan), Ankara 1984, s. 42-61; a.mlf. - C. Lemercier-Quelquejay, Sûfi ve Komiser (trc. Osman Türer), Ankara 1988, s. 51, 77-103, 190-191, 320-324; John F. Baddeley, Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1989, s. 228-271; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 168-171; Mevlüt Koçak, Türkçe Yayınlarda (1917-1920) Kuzey Kafkasya'daki Siyasi Faaliyetler ve Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Fanny E. Bryan,

“Anti-Religious Activity in the Chechen-İngush Republic of USSR and the Survivel of Islam”, CAS, III/2 (1984), s. 99-113; Halil Bal, “Kuzey Kafkasya’nın İstiklali ve Türkiye’nin Askeri Yardımı (1914-1918)”, Kafkas Araştırmaları, III, İstanbul 1997, s. 33-47; Ali Arslan, “Don-Kuban-Terek Birleşik Kozak Devleti’nin Kuruluşu ve Bağımsızlık İçin Osmanlı Devleti’ne Müracaatı”, a.e., IV (1998), s. 129-142; A. Bennigsen, “Ingush”, EI² (İng.), III, 1235-1236; Jamuhanov Suleyman Sultanoviç, “Çeçenistan”, DİA, VIII, 244-247.

Ali Arslan

İNHİSAR

(bk. YED-i VÂHİD).

İN‘İKAD

(الانعقاد)

Akdin kuruluşunu ve hukukî varlık kazanmasını ifade eden İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “bir şeyin kenarlarını bir araya toplamak, ipin iki ucunu birbirine sıkıca düğümlemek; taahhüt altına girmek” anlamlarındaki akdden türeyen in‘ikād, bu işlemler sonrasında ortaya çıkan durumu ve sağlamlaşmayı ifade eder. İslâm hukuk literatüründe icmâın gerçekleştiği, namaz ve hac gibi ibadetlerin sahih şekilde yerine getirildiği belirtilirken kullanılan in‘ikad kelimesi sözlük anlamını korursa da borçlar hukukunda in‘ikad genelde hukukî işlemlerin, özelde akidlerin hukuk düzenince var sayılacak ölçüde kuruluşunu, yani akdin hukukî varlık kazanmasını ifade eder. Hanefî hukukçuları in‘ikadı, “akid yapan taraflardan birinin sözünün diğeriyle hukukî sonuç doğuracak biçimde irtibatı, taalluku ya da bitişmesi” şeklinde tanımlarlar (Sadrüşşerîa, II, 123; Bâbertî, V, 456; İbnü’l-Hümâm, III, 102; Mecelle, md. 104). Literatürde akid kavramının kapsamında tedrîcî bir daralmanın olduğu ve önceleri tek taraflı hukukî işlemler de akid olarak adlandırılırken ileri dönemlerde akidle daha ziyade satım, kira gibi iki taraflı hukukî işlemlerin kastedilmeye başlandığı görülür. Bu süreç içinde ortaya çıkan akid tarifleri, özellikle akdin hukukî varlığını sağlayan rükünlerin ön planda tutulmasının tabii bir sonucu olarak in‘ikadın tanımıyla büyük çapta örtüşür.

Hanefîler, icap ve kabulün in‘ikad ve mülkiyetin zevali şeklinde iki hükmünün bulunduğu görüşündedir. Bunlardan in‘ikad icap ve kabulle eş zamanlı iken diğeri böyle olmayabilir. Meselâ muhayyerlik müddeti içerisindeki akidde ve kabzdan önce hibede mülkiyetin zevalinden bağımsız olarak in‘ikadın varlığı düşünülebilir. Çünkü bu durumlarda akid in‘ikad etmiştir, fakat henüz akdin konusu bundan etkilenmemiştir. Burada in‘ikadın anlamı, icap ve kabulün hitap ve cevap yöntemiyle birbiriyle buluşması ve bunun şart gerçekleşince bir mülkiyet sebebi olarak varlık kazanmasıdır. Bu aynı zamanda Hanefîler’in in‘ikadla akdin hükmünü

birbirinden ayrı düşündüğü anlamına gelir. Böyle olduğu için de onlar in‘ikadda özellikle hitap ve cevap ehliyetine itibar eder, yani icap ve kabulün ehlinden sâdır olup içerdikleri hükmü kabule uygun bir konuya (mahal) yöneldiğinde in‘ikadı gerçekleşmiş sayarlar (Mecelle, md. 361). Mülkiyetin zevali ise mahal üzerindeki hukukî yetki (velâyet) üzerine bina edilir. Şâfiîler, in‘ikadın akdin hükmünü meydana getirmekten başka bir anlamı olmadığı, icap ve kabulün hukuk düzeninin öngördüğü şekilde sâdır olmasının akid konusu üzerindeki mülkiyetin zevali için de bir sebep teşkil ettiği görüşündedir. Ancak Şâfiî hukukçuları hibe ve rehin akidlerini, bunların ilk meşrû kılınışlarında diğer akidlerden şekil bakımından farklı oluşlarını ileri sürerek bu anlayışın dışında tutmuşlardır. Hanefîler’le Şâfiîler arasında, fuzûlînin ve mümeyyiz çocuğun satımı konusundaki görüş ayrılığının temelinde in‘ikad anlayışındaki bu farklılık yatmaktadır.

İslâm hukukunda bir akdin in‘ikad etmiş sayılabilmesi için bazı unsur ve şartları taşıması öngörülmüştür. Bütün akidlerde ortak olan şartlar yanında her bir akde mahsus özel şartlar da bulunmaktadır. Bir akidden bahsedilmesi için her şeyden önce karşılıklı iki irade beyanının, bu beyanları yapacak iki tarafın ve hakkında beyan yapılacak olan bir konunun bulunması zorunludur. Klasik İslâm hukuku terminolojisinde bunlar akdin temel unsurları (erkânü’l-akd) olarak adlandırılır. Akdin in‘ikad etmiş sayılabilmesi için bu temel unsurların ayrıca birtakım şartları taşıması gerekir. Ancak İslâm hukuk ekolleri arasında bu şartların akdin in‘ikadına etkisinin boyutları tartışmalıdır. Hukukçuların çoğunluğu prensip itibariyle akdi in‘ikad, sıhhat ve işlerlik kazanması (nefâz) açısından bir bütün kabul ettikleri için, akdin hüküm ve sonuçlarını doğurabilecek son şekle gelmesini temin edecek bütün şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimi gösterirler. Hanefî hukukçuları ise akdin kurulup sonuçlarını meydana getirmesini birbirinden farklı üç merhalede ele almışlar ve her bir merhale için farklı önem derecesinde şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan Hanefîler’in sıhhat veya nefâz şartı olarak ileri sürdükleri bazı hususlar, diğer hukukçular tarafından in‘ikad şartı olarak görülebilmektedir.

Akdin in‘ikad edebilmesi için tarafların beyan ettiği akid kurma iradelerinin birbirine uygun olması ve beyanın akid meclisinde yapılması gerekir. Tarafların akdi yapma ehliyetlerinin bulunması da yine akdin in‘ikad şartı olmakla birlikte bu ehliyetin alt sınırı fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ

Hanefîler’e göre ehliyet oluşumunun alt sınırı akıl ve temyizdir. Buna göre mümeyyiz çocuğun asıl sıfatıyla yaptığı kâr ve zarar ihtimali bulunan akidler in‘ikad etmiş (mün‘akid) sayılmakta, ancak işlerlik kazanabilmesi için velisinin onayına gerek görülmektedir. Mümeyyiz çocuğun temsil yetkisiyle başkası adına yaptığı akidler ise hem mün‘akid hem de işlerlik kazanmış sayılmaktadır. Mâlikîler’in yaklaşımı da buna yakındır. Şâfiî ekolünde ehliyet şartı mükellefiyetle bağlantılıdır. Kişi bulûğa erdiğinde mükellef olacağından mümeyyiz küçüğün yaptığı akidler de mün‘akid olmayıp bâtıldır. Hanbelî hukukçularının görüşü de büyük ölçüde Şâfiîler’in görüşüne benzemekle birlikte mükellef olmanın yanında

reşid olmanın da şart görüldüğü izlenimini vermektedir. Hanbelî ekolünde mümeyyiz çocuğun tasarrufları velinin önceden buna izin vermiş olması şartına bağlanmıştır. Akdin konusuna ilişkin olarak aranan in‘ikad şartları arasında ilk sırayı akid konusunun mevcut olması şartı teşkil eder. Bununla da akid yapan tarafları aşırı ya da beklenmedik zarar ve risklere karşı koruma hedeflenmiştir. Akdin konusunun teamüle uygun olması, yani hem yararlanılabilir hem de hukuk düzeninin bu yararlanmayı câiz görüyor olması da in‘ikad şartları arasında yer alır.

Hanefîler fesad butlân ayırımı yaptığı, in‘ikadı butlânın karşıtı olarak görüp in‘ikad etmiş akdi de sahih, fâsid, nâfiz ve mevkuf gibi bölümlere ayırdığı için onların sistemine göre akdin in‘ikad etmiş olması her zaman doğrudan onun bütün sonuçlarını meydana getireceği anlamına gelmez. Hanefî doktrininde akid, mün‘akid olmakla birlikte eğer sıhhat şartlarından birini taşımıyorsa fâsid olur ve ancak kabz ile hüküm ve sonuçlarını doğurabilir. Şâfiî hukukçuları ise akdin kurulup sonuç doğurmasını bir bütün olarak ele alıp fesad-butlân ayırımı yapmadıkları için Şâfiî literatüründe in‘ikad ve sıhhat arasında bir fark gözetilmemiş, bu iki terim çok defa birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır (bk. BUTLÂN; FESAD).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ʿaḳd” md.; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, IV, 1351; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 346-350; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 135-140; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 4, 141-144; İbn Kudâme, el-Muḳniʿ, Beyrut 1399/1979, s. 97-98; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 186-188, 246; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 149-175; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, I, 161-169; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 123; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr içinde), V, 456; İbnü’l-Lahhâm, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye, Beyrut 1403/1983, s. 15-30; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), III, 102; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), II, 57-59; Mecelle, md. 102-104, 106-107, 361; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, II, 212-217; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1387/1967-68, I, 312-351; II, 708; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 199-205, 227-240, 284-303; “İnʿiḳād”, Mv.F, VII, 14-16.

H. Yunus Apaydın

İNKÂR

(bk. KÜFÜR).

İNKITÂ

(bk. MÜNKATI‘).

İNKİŞAF

(bk. KEŞF).

İNNÂ LİLLÂH

(bk. İSTİRCÂ).

İNNİYYE

(الإنّيّة)

Varlık anlamında felsefe terimi.

Arapça bir terim olan inniyye, IX. yüzyıldaki tercümeler döneminde Yunanca felsefe metinlerinin Arapça'ya çevrilmesi esnasında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu terimin şekli, aslı ve anlamı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bunu ilk kullananlardan biri olan Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin felsefî risâlelerini neşreden Ebû Rîde, filozofun eserlerinin nüshalarında kelimenin harekesiz ve şeddesiz olarak "الانية" şeklinde yazıldığını kaydeder (Resâʾil, s. 97). Buna karşılık sözde Aristo'ya ait Kitâbü Esûlûcyâ'nın nâşiri Abdurrahman Bedevî terimi "الآنية" biçiminde uzun elifle tesbit etmiş ve eserin yazmasında böyle olduğunu belirtmiştir (Eflûṭîn ʿinde'l-ʿArab, s. 197-198). Cürcânî'nin et-Taʿrîfât'ında da terim bu şekilde geçmektedir ("Âniye" md.). Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât'ında (s. 136) pekiştirme edatı olan "inne"den söz ederken bunun Arapça'da varlık bakımından tekit ifade ettiğini söyledikten sonra, "Filozoflar, varlığının kuvveti ve tekidi bakımından mevcudatın en mükemmeli olmasından dolayı kendiliğinden zorunlu varlığa inniyye derler" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Ebü'l-Bekā bu hususta Fârâbî'ye dayanmış görünmektedir. Fârâbî Kitâbü'l-Ḥurûf'unda (s. 61) "انَّ"nin, varlığı ve bir şeyi bilme konusunda sebat, devam, kemal ve sağlamlık demek olduğunu belirtir. Ancak Fârâbî'nin metninde yer alan "انَّ" şeklinin hem inne, hem enne okunması mümkündür. Dolayısıyla kelimenin "inniyye" ve "enniyye" olma ihtimali ortadan kalkmamaktadır. Terimin en çok geçtiği, Aristo'ya maledilen Kitâbü'l-Îżâḥ fi'l-ḫayri'l-maḥż'dan itibaren (Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe, s. 3-7, 12, 14, 17, 19, 21) Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinde "الانية" şeklinde harekesiz olarak yer alması, onun "enniyye, inniyye, âniye" şeklindeki okunuşlarından birini tercih etmeyi güçleştirmektedir. Bu okunuşlardan herhangi birinin tercihinde onun Arapça asıllı bir kelime olup olmayışının da rolü vardır.

Ebü'l-Bekā, inniyyenin Arapça'da mevcut olmayan muhdes bir kelime

olduğunu söylemektedir. Abdurrahman Bedevî, terimin et-Taʿrîfât'da yer alan âniye şeklindeki yazılışını esas alarak onun "olmak, oluş" (İng. to be, being) anlamındaki Yunanca to einai'den Arapçalaştırılmış olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Bedevî'nin görüşü ciddi tenkitlere mâruz kalmıştır. Buna göre her şeyden önce "eyney" olarak telaffuz edilen bu Yunanca kelimenin âniye haline nasıl dönüştüğünü açıklamak imkânsız görünmektedir. Öte yandan bunun, Arapça ân kelimesinin nisbesi olan âniye ile iltibasa yol açacak olması da söz konusu dönüştürme ihtimalini zayıflatmaktadır. Ayrıca Arapça'da "vücûd, mevcûd, zât, mâhiyyet ve cevher" gibi anlamlara tekabül eden Yunanca ôn, ouisa gibi kelimelerin değil to einai kelimesinin Arapçalaştırılmış olduğu iddiası zorlama olarak görülmüştür (Kindî, s. 98). Ebû Rîde, Arapça lafızlar kullanmaya düşkün olan Araplar'ın varlık mânasını ifade etmek için Yunanca kökenli bir kelimeyi Arapçalaştırmaya ihtiyaçlarının bulunmadığını, onların Yunan felsefesiyle ilk temaslarından itibaren "kevn" terimini varlığı da (vücûd) içine alan daha geniş anlamda kullandıklarını söylemektedir. Ona göre Araplar'ın dilinde "kevn, kevniyyet, kâiniyyet" gibi vücûda tekabül eden kelimeler mevcuttu ve ilk İslâm filozofu olarak Kindî de kevn kelimesini "vücûd ve hudûs" mânasında kullanmıştır. Bunun yanında Araplar, kategorileri (makūlât) ve ayrıca birçok şeyi ifade etmek için Yunanca kelimeleri Arapçalaştırmak yerine "kem"den "kemmiyyet", "keyfe"den "keyfiyyet", "mâ"dan "mâiyyet" ve "hüve"den "hüviyyet" gibi kelimeler türetmişlerdir (a.g.e., s. 99). Sonuç olarak terimin Yunanca asıllı olmadığını ve dolayısıyla "âniye" şeklindeki okunuşunun yanlış kabul edildiğini söylemek gerekir.

Batılı araştırmacılardan bir kısmı, meselâ Melle Marie - Thérése d'Alverny ("Anniyya-Anitas", Mélanges offerts à Etienne Gilson [Toronto 1959], s. 59-91), Richard Frank ("The Origin of the Arabic Philosophical Term انية", Cahiers de Byrsa [Paris 1956], s. 181-201), Simon van der Bergh (EI2, I, 513) ve Alfred L. Ivry (Al-Kindi's Metaphysies, Albany 1974, s. 120 vd.),

terimin Arapça en yahut enne edatından türetilmiş olduğunu tahmin ederek "enniyye" şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık Cemîl Salîbâ gibi bazı araştırmacılar da Ebü'l-Bekā'nın görüşüne katılarak terimin inneden türemiş olduğu ve "inniyye" biçiminde okunması gerektiği kanaatindedir. Ancak Ebü'l-Bekā'nın, bir yandan onun inneden türediğini söylerken bir yandan da Arap'ın kelâmından olmadığını söylemesi çelişkidir. Öyle

görünüyor ki “انية” kelimesinde “var ve mevcut olma” anlamı görenler onu enniyye, varlıkla birlikte onda bir de tekit görenler ise inniyye şeklinde okumayı tercih etmektedir. Bununla birlikte Fârâbî ve Ebü’l-Bekā’nın açıklaması dikkate alındığında terimin inniyye biçiminde okunması daha doğru görünmektedir.

İnniyye başlıca iki anlamda kullanılmaktadır. Dar anlamıyla Yunanca “to einai” ve “to on” kelimelerine karşılık olmak üzere “varlık” (vücûd, mevcut) ve “hüviyyet” mânasına gelmektedir. Bu anlamıyla hüviyyet gibi inniyye de mahiyete zıttır. Bunu şu ifadelerde görmek mümkündür: “İlk illet ilk varlıktır (inniyye)”; “O nesnelerin varlıklarını (inniyyât) ve sûretleri ihdas eder”; “İlk illet sırf hüviyyettir”; “Onun hüviyyeti bütün hüviyyetlerin hüviyyetidir”; “İlk gerçek varlık (inniyye)...” (Bedevî, Eflûṭîn ʿ inde’l-ʿ Arab, s. 26, 51, 174, 211); “varlığı (inniyye) olan her şeyin hakikati de vardır, çünkü hak zorunlu olarak mevcuttur; öyleyse varlıklar (inniyyât) mevcuttur” (Kindî, s. 97). Kitâbü’l-Îżâḥ fî ḫayri’l-maḥż’da (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṡe, s. 19) ilk hüviyyetin ma‘kullerin hepsine hüviyyet verdiği, ilk yaratılan şeyin inniyye (s. 6) ve yine ilk yaratılan hüviyyetin akıl (a.g.e., s. 17) olduğu anlatılırken inniyye ve hüviyyet terimlerinin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Tanrı’nın dışındaki varlıklarda inniyyenin mahiyetten farklı olduğunu gösteren en iyi örnek İbn Sînâ’nın şu ifadelerinde görülmektedir: “Zorunlu varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur; bu da inniyyedir ... İnniyyesi olmaksızın mahiyeti olan şey mâlûldür” (eş-Şifâʾ, s. 346-347).

Geniş anlamıyla inniyye, “hüviyyet ve vücûd” yanında “zât, mahiyet ve cevher” anlamına da gelir. Arapça’daki cevher kelimesine karşılık olan Yunanca ouisa Arapça’da ayn, zat ve tabiat gibi kelimelerle karşılanmıştır. Ancak Aristo’nun cevher fikrini ifade etmek için kullandığı ti esti, tode ti ve tode gibi terimler Arapça’ya “inniyye, mâ hüve” vb. terimlerle tercüme edilmiştir (Kraemer, s. 189). Kitâbü Esûlûcyâ’daki şu ifade buna bir örnek olabilir: “Cevher hikmettir, ilk inniyye cevherdir ... İnniyye cevher ve hikmet aynı şeydir” (Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿ inde’l-ʿ Arab, s. 156). Gerçekte bunun en çarpıcı delili Âmirî’nin el-Fuṣûl fi’l-meʿ âlimi’l-ilâhiyye’sinde görülebilir. Âmirî’nin bu eseri büyük ölçüde Kitâbü’l-Îżâḥ fi’l-ḫayri’l-maḥż’ın kopyası olup bu kitapta yer alan inniyye kelimeleri Âmirî’nin kitabında cevher kelimesiyle değiştirilmiştir. Sonuç olarak

inniyye, ister tekil ve müşahhas ister tümel ve mücerret olsun varlığa delâlet eder.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Âniye” md.; Kindî, Resâʾil, s. 97-99; Fârâbî, Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 61; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ: el-İlâhiyyât(1), s. 346-347; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1287, s. 136; A. M. Goichon, Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā, Paris 1938; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1955, s. 26, 51, 156, 174, 197-198, 211; a.mlf., el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṡe ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1955, s. 3-7, 12, 14, 17, 19, 21; Alfred L. Ivry, Al-Kindi’s Metaphysics, Albany 1974; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 169; J. L. Kraemer, Philosophy in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 189; Sahbân Halîfât, Resâʾilü Ebi’l-Ḥasan el-ʿÂmirî ve şeẕerâtühü’l-felsefiyye, Amman 1988; S. van den Bergh, “Anniyya”, EI² (İng.), I, 513.

Kasım Turhan

İNÖNÜ, Mustafa İsmet

(1884-1973)

Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci cumhurbaşkanı.

24 Eylül 1884'te İzmir'de doğdu. Babası Malatyalı Kürümoğulları'ndan Hacı Reşid Bey, annesi Rumelili Cevriye Temelli Hanım'dır. İzmir adliyesinde memur olan babası 1890 yılı başında Sivas'a tayin edildiği için Mustafa İsmet burada mahalle mektebine başladı. 1892'de girdiği Sivas Askerî Rüşdiyesi'nden 1895'te mezun oldu. 1897 yılında Halıcıoğlu'nda Topçu Harp Okulu İdâdî bölümüne girdi. 1901'de başladığı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u (Topçu Harbiyesi) 1903'te bitirdi ve erkân-ı harbiyye sınıfına ayrıldı. Erkân-ı Harbiyye'den 1906'da mezun olan Mustafa İsmet, aynı yılın ekim ayında yüzbaşı rütbesiyle Edirne'deki 2. Ordu'nun 8. Alay'ında göreve başladı. 1907 yılının son aylarında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye oldu. 1909'da bir süre Harekât Ordusu 2. Süvari Tümeni Karargâhı'nda çalıştı. 1910-1913 yılları arasında Yemen'de 7. Ordu'da hizmet gördü. 1912'de binbaşılığa yükseltildi ve Yemen Müretteb Kuvvetleri kurmay başkanı oldu. Balkan Harbi'nde Çatalca'daki sağ cenah kumandanlığı emrine verildi. 8-29 Ekim 1913'te İstanbul'da toplanan barış konferansına Cemal Paşa'nın yanında askerî müşavir yardımcısı olarak katıldı. 1914'te kaymakamlığa yükseldi. 1915'te Çanakkale'de bulunan 2. Ordu kurmay başkanlığına tayin edildi ve aynı yıl miralay oldu. Görev aldığı 2. Ordu'da yapılan plan değişikliği gereğince doğu cephesine sevkedildi.

İsmet Bey, 2. Ordu'nun yeni karargâhı Diyarbekir'e hareketinden önce İstanbul'da Mevhibe Hanım ile 1916 kışında evlendi. Mustafa Kemal Paşa 2. Ordu kumandan vekili olunca İsmet Bey de onun teklifiyle 12 Ocak 1917'de 4. Kolordu kumandanlığına getirildi. 1917'de önce Filistin cephesinde 20. Kolordu kumandanlığına, arkasından 3. Kolordu kumandanlığına tayin edilen İsmet Bey, daha sonra Halep'te oluşturulan yeni orduya 3. Kolordu kumandanı olarak gönderildi. Ekim 1918 başında rahatsızlanarak tedavi için İstanbul'a gitti. Sadrazam ve Harbiye Nâzırı

Ahmed İzzet Paşa kabinesinin teşkili üzerine 24 Ekim 1918'de Harbiye Nezâreti müsteşarlığına tayin edildiyse de hükümet bir ay sonra çekilince görevinden ayrıldı. İsmet Bey'e I. Dünya Savaşı'ndaki hizmetlerinden dolayı dört yıllık sefer kıdemi verildi, ayrıca on bir nişan ve madalya ile ödüllendirildi.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra İsmet Bey de birçok subay gibi fiilen işsiz kaldı. Mustafa Kemal Paşa'nın Şişli'deki evinde yapılan toplantılara katıldı ve 8 Ocak 1920 tarihinde Ankara'ya giderek Yunan saldırısına karşı millî bir ordu kurulması konusunu Mustafa Kemal'le görüştü. 3 Şubat 1920'de Harbiye nâzırı olan Fevzi Paşa'nın (Çakmak) geri çağırması üzerine İstanbul'a döndü. İstanbul'un resmen işgali, son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nın dağıtılması ve bazı subay ve aydınların Malta'ya sürülmesi üzerine Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edildi. Ankara'da 23 Nisan 1920'de açılan Büyük Millet Meclisi'ne Edirne mebusu olarak katıldı ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye vekili oldu. Bu sırada İstanbul'da kurulan dîvânıharp tarafından gıyabında idam cezasına çarptırıldı. 25 Ekim 1920'de Ali Fuad Bey'in (Cebesoy) yerine Batı cephesi kuzey kesimi kumandanlığına tayin edildi. Kuvâ-yi Milliyye kumandanı Çerkez Ethem ile anlaşmazlığa

düşünce Çerkez Ethem kuvvetleri dağıtıldı. I. İnönü Savaşı'nda Yunanlılar durduruldu. 1 Mart 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi İsmet Bey'e mirlivâlık rütbesi verdi. II. İnönü Savaşı'nda Yunan kuvvetleri ric'ata mecbur edildi. Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra 31 Ağustos 1922'de ferikliğe terfi etti.

Millî Mücadele'nin kazanılmasının ardından Mudanya Mütarekesi müzakerelerine Türk heyeti başkanı olarak katılan İsmet Paşa, Lozan Barış Konferansı'nda da Türkiye'yi temsil etmek üzere 26 Ekim 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Hariciye vekilliğine, 2 Kasım'da da murahhas heyeti başkanlığına seçildi. Konferans müzakerelerinde ve Lozan Antlaşması'nın imzalanması aşamasında Başvekil Rauf Bey'le (Orbay) ters düştü.

11 Ağustos 1923'te çalışmalarına başlayan ikinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Malatya mebusu olarak girdi. Yeni meclis Lozan Barış

Antlaşması'nı onayladı (23 Ağustos 1923). Cumhuriyet'in ilân edilmesinden sonra cumhurbaşkanı seçilen Gazi Mustafa Kemal Paşa, ilk cumhuriyet hükümetini kurma görevini İsmet Paşa'ya verdi (30 Ekim 1923). İsmet Paşa ayrıca Hariciye vekilliği görevini de üstlendi. 1 Eylül 1923'te kurulan Halk Fırkası başkanlığına da vekâleten tayin edildi (19 Kasım 1923). Bu arada gündeme gelen hilâfet meselesinde İsmet Paşa, Halk Fırkası grubunda yaptığı konuşmada açıkça bu kuruma karşı olduğunu açıkladı. Ağa Han ve Emîr Ali imzasıyla Londra'dan İsmet Paşa'ya gönderilen ve halifeliğin kaldırılmamasını isteyen mektupların başvekilin eline geçmeden önce bazı İstanbul gazetelerinde yayımlanması hükümeti harekete geçirdi. İsmet Paşa, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılan gizli oturumda bu mektupları yayımlayanlar hakkında işlem yapmak üzere bir istiklâl mahkemesinin kurulmasını teklif etti. Mahkeme, mektupları yayımlayan gazetelerin sorumlularını çeşitli cezalara çarptırdı. Halife Abdülmecid Efendi'nin geleceği konusundaki tartışmalar, bu makamın kaldırılması ve Osmanlı hânedanı mensuplarının yurt dışına gönderilmesiyle sonuçlandı (3 Mart 1924).

İsmet Paşa'nın uygulamaları, Millî Mücadele'ye katılan ve hilâfetin kaldırılmasına karşı olan bazı kumandanlarla arasının açılmasına yol açtı. Hem askerlik hem de milletvekilliği görevini sürdürenlerden iki görevden birini tercih etmeleri istendi. Askerlikten ayrılanlar, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurarak İsmet Paşa hükümetine karşı örgütlü muhalefeti oluşturdular. Muhalefet partisinin kısa zamanda ülke çapında etkili olmaya başlaması İsmet Paşa'yı endişelendirdi. Yeni rejimi güçlü temeller üzerine oturtmak için Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan otoriter tedbirlere başvurma yetkisi istedi. İsteği kabul edilmeyince başvekillikten istifa etti (21 Kasım 1924), yerine Fethi Bey (Okyar) tayin edildi. Doğuda Şeyh Said isyanının çıkması ve hükümetin bunu bastıramaması üzerine Fethi Bey görevinden ayrıldı ve yerine İsmet Paşa getirildi (3 Mart 1925). İsmet Paşa bir gün sonra Takrîr-i Sükûn Kanunu'nu ve biri isyan bölgesinde, diğeri Ankara'da olmak üzere iki istiklâl mahkemesi kurulmasını mecliste kabul ettirdi. Basına karşı sert tedbirler alındı ve birçok gazete kapatıldı. Doğu illerinde sıkıyönetim ilân edildi. Şeyh Said ve bazı arkadaşları yakalandı. İsyan bastırıldıktan sonra Doğu (Diyarbekir) İstiklâl Mahkemesi'nin isteğiyle görev bölgesi içindeki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası şubeleri (25 Mayıs) ve nihayet parti (3 Haziran)

Bakanlar Kurulu kararıyla kapatıldı. Böylece muhalefeti susturan İsmet Paşa 1937 yılına kadar başvekil olarak iktidarda kaldı. Pek çok inkılâp bu dönemde yapıldı.

1929'da vuku bulan dünya ekonomik krizi Türkiye'yi de etkiledi. Mustafa Kemal Paşa'nın isteği üzerine Paris'ten dönen Fethi Bey, 1930 yılı yaz aylarında liberal bir ekonomik politikayı savunan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdu ve hızla başarı kazandı. Ancak 1930 başlarından itibaren sıkı bir devletçilik programı uygulamasına geçen İsmet Paşa'nın girişimleri neticesinde Fethi Bey partisini kapatmak zorunda kaldı. İkinci çok partili sisteme geçiş denemesi de böylece sonuçsuz kalmış oldu.

24 Kasım 1934'te Türkiye Büyük Millet Meclisi Mustafa Kemal Paşa'ya özel bir kanunla Atatürk soyadını verdiğinde Atatürk de İsmet Paşa'ya İnönü soyadını uygun gördü. 1937 yılının Eylül ayında İnönü ile Atatürk'ün anlaşmazlığı gün yüzüne çıktı. Hükümetin devletçi uygulamalarını ve ekonomik siyasetini başarısız bulan Atatürk'ün yönetim tarzı ve hükümet tasarruflarına müdahaleleri gerginliği arttırdı. Hükümet, bütün devlet imkânlarına rağmen ekonomik yapıda bir hamle geliştiremeyince İnönü'den görevden çekilmesi istendi. 20 Eylül 1937'de İnönü izin alarak görevinden ayrıldı, ardından resmen istifa ettiğini bildirdi. Cumhuriyet Halk Partisi başkan vekilliğinden de alınan İnönü Malatya milletvekili olarak görevini sürdürdü.

Atatürk'ün ölümü üzerine 11 Kasım 1938'de toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi İnönü'yü cumhurbaşkanı seçti. Aynı zamanda 26 Aralık 1938'de

Cumhuriyet Halk Partisi olağan üstü kongresinde "değişmez genel başkan" seçildi. Cumhurbaşkanlığı süresince "millî şef" olarak nitelenen İnönü mutlak yetkilerle devleti yönetti. Yeni bir ekip oluşturdu. Okullarda ders programları değiştirildi. Paralardan Atatürk'ün resimleri kaldırılıp İnönü'nün resimleri kondu. Diğer taraftan sert bir ekonomik ve sosyal politika uygulanarak hiçbir konuda tâviz verilmedi. 1950 yılına kadar süren millî şef dönemi muhaliflerine göre "devr-i İsmet"ti.

II. Dünya Savaşı yıllarında bütün baskılara rağmen İnönü savaşa girmemek

için büyük özen gösterdi. Savaşın başlangıcında çıkarılan Millî Koruma Kanunu ve alınan ekonomik tedbirler, iyi işlemeyen bir bürokrasi yüzünden geniş halk kitlelerini aşırı derecede bunalttı. Bu arada karaborsa, rüşvet, ihtikâr, vurgun, yokluk ve yoksulluk büyük sosyal yaralara yol açtı. İnönü yönetimi, ülkeyi savaşa sokmamasına karşılık halkın ekonomik ve sosyal sıkıntıları anlayışla karşılamasını istiyordu.

Halkevleri uygulaması ile geniş kitlelere okuma ve kültür hizmetinin götürülmesi amaçlandı. 1940'ta köy enstitüleri açıldı ve kısa sürede öğretmen yetiştirme çabaları başlangıçta iyi gitti. Fakat bu okullarda ateizm ve komünizm propagandası yapıldığı iddiaları kapanmalarına sebep oldu.

1944'te Türk milliyetçiliği faaliyetleri zararlı bir akım şeklinde "ırkçılık-turancılık" olarak ilân edildi. Aralarında Nihal Atsız, Orhan Şaik Gökyay, Zeki Velidi Togan ve Alparslan Türkeş'in de bulunduğu yirmi üç Türkçü "gizli cemiyet kurmak, nizam düşmanlığı yapmak ve hükümeti devirmeye çalışmak" gibi suçlamalarla tutuklanarak baskıya mâruz kaldı; bunların bazıları hüküm giydi. Türk siyasî hayatına "ırkçılık-turancılık" davası olarak geçen bu gelişmeler sırasında İnönü'nün takındığı tavır daha sonra da uzun yıllar eleştiri konusu olmaya devam etti.

II. Dünya Savaşı'nın son yıllarındaki ekonomik ve sosyal sıkıntılar, basında ve halk kitlelerinde yönetimin tenkit edilmesine yol açtı. Canlanmaya başlayan muhalefet iç ve dış politikayı eleştirmeye başladı. Savaşın "demokrasi cephesi" tarafından kazanılması kesinleşince artık tek parti ve totaliter rejimlerin zamanının geçtiği anlaşıldı. Türkiye'de de zorunlu olarak demokrasiye geçiş süreci başlatıldı. 1945 yılı başında Demokrat Parti kuruldu. Temmuz 1946 seçimlerini Cumhuriyet Halk Partisi kazandı. Ancak muhalefet seçimlere hile karıştırıldığını ve devlet imkânları kullanılarak kaybedilmiş seçimin kazanılmış gösterildiğini öne sürdü.

14 Mayıs 1950 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi ve İnönü büyük bir yenilgiye uğradı. 1950-1960 arasında ana muhalefet partisi lideri olarak mecliste bulunan İnönü sert bir muhalefet ortaya koydu. Ezanın tekrar Arapça okunmaya başlanması, dinî eğitimde serbestlik gibi hususlarda laiklikten tâviz verildiği iddiasını devamlı gündeme getirdi. 1957 seçimlerinden sonra meclis dışı muhalefet arttı, iktidar-muhalefet ilişkileri

gerginleşti. Demokrat Parti iktidarı askerî bir darbe sonucunda 27 Mayıs 1960'ta yıkıldı. İnönü'nün bu ihtilâldeki rolü yeterince aydınlanmış değildir. 1961 seçimlerinden Cumhuriyet Halk Partisi birinci parti olarak çıkmakla birlikte tek başına hükümeti kuracak sayıya ulaşamadı. Başbakanlığa tayin edilen İnönü, 10 Kasım 1961 - 6 Şubat 1965 tarihleri arasında üç koalisyon hükümetine başkanlık yaptı. 22 Şubat ve 21 Mayıs darbe girişimlerinin bastırılmasını sağladı. Bu arada Cumhuriyet Halk Partisi içindeki muhalifleri giderek arttı. İnönü'nün değişmez başkan imajı sarsıldı. 1965 seçimleri yaklaşınca partinin "ortanın solu"nda olduğunu resmen açıkladı. Son koalisyon hükümetinin mecliste düşürülmesinin ardından (6 Şubat 1965) İnönü iktidarı bıraktı. 1965 seçimleri Cumhuriyet Halk Partisi'nin yenilgisiyle sonuçlandı. İnönü, Cumhuriyet Halk Partisi'nin on sekizinci kurultayında Bülent Ecevit'in parti genel sekreteri seçilmesini destekleyerek "ortanın solu" görüşünü sürdürdü. 1969 genel seçimlerinde de Cumhuriyet Halk Partisi büyük farkla seçimi kaybetti. Nihat Erim, Kemal Satır, Kasım Gülek gibi partinin etkin isimleri Ecevit ve grubuna karşı tavır aldılar. Buna rağmen İnönü, Ecevit'in tekrar genel sekreter seçilmesini sağladı. Fakat 12 Mart 1971 rejimi İnönü'yü Ecevit ile karşı karşıya getirdi. Askerî müdahaleye kesin tavır alan Ecevit beşinci olağan üstü kurultayda partiye hâkim oldu. Politikası onaylanmayan İnönü kongrede düşürüldü. 8 Mayıs 1972'de, otuz dört yıla yakın bir süreden beri devam eden Cumhuriyet Halk Partisi genel başkanlığından çekildi. Parti politikasının sakıncalı bir şekilde değiştirildiğini ileri sürerek 5 Kasım 1972'de Cumhuriyet Halk Partisi'nden istifa etti. Eski bir cumhurbaşkanı olması sebebiyle Cumhuriyet Senatosu tabii üyesi oldu. 25 Aralık 1973'te Ankara'da ölen İnönü 27 Aralık günü devlet töreniyle Anıtkabir'e defnedildi.

İsmet İnönü, uzun yıllar asker ve devlet adamı olarak siyasetin içinde bulunduğundan geniş bir tecrübe birikimine sahipti. Onun siyasî yaşamında Türkiye Cumhuriyeti'nin geçirdiği bütün aşamaları bulmak mümkündür. Türkiye'nin II. Dünya Savaşı'na girmemesi onun en önemli başarısı olarak kabul edilir. Siyasî manevralarında kurnaz, zeki, muhaliflerine karşı tavizsiz olarak tanınmıştır.

İnönü devrinde dünyada döneme damgasını vuran otoriter anlayışın da etkisiyle Batılı tarzda yeni bir vatandaş prototipi oluşturulması yolunda

ısrarlı politikalar takip edilmiştir. Savaş döneminin olağan üstü şartlarında halkın duygularının baskı altına alındığı, basının susturulduğu zamanlar da olmuştur. Hatta 1945'te Matbuat Umum Müdürlüğü'nün basına yönelik hazırladığı tâlimatta, "bundan sonra dinler mevzuu üzerinde gerek tarihî gerek temsilî ve gerek mütalaa kabilinden olan her türlü neşriyat, makale, bend, fıkra ve tefrikaların neşrinden tevakki edilmesi" istenmiştir (Kili - Gözübüyük, s. 125-126).

Dinî eğitim veren kurumlar kapatıldığından bu alandaki ihtiyaç sayıları çok sınırlı olan cami görevlileri tarafından karşılanmaya çalışılmışsa da, meydana gelen geniş çaptaki boşluk ehliyetsiz kişilerce doldurulmuş, bunun sonuçları ise uzun vadede zararlı olmuştur. 21 Haziran 1941 tarih ve 4055 sayılı kanunla ezanın ve kāmetin Türkçeleştirilmesi ve buna uymayanlar için hapis ve para cezasının belirlenmesinin ardından yaşanan gelişmeler, muhaliflerce "din ve mâneviyat düşmanlığı yapıldığı" şeklinde değerlendirilmiştir (Akandere, s. 241).

Özel hayatında inançlı bir kişi olduğu söylenen (Heper, s. 78) İnönü döneminin din politikasındaki katılık, bizzat kendisi tarafından devrimlerin yerleştirilmesi için gerekli bir husus olarak görülmüştür (Kalkanoğlu, s. 131). Fakat savaş sonrası dönemdeki siyasî şartlar, toplumsal baskılar ve parti içi muhalefetin direnmesiyle devletin laiklik politikasında yumuşamalar görülmüş, türbelerle ilgili yasa hafifletilerek bazı türbeler ziyarete açılmış, 1948'de hacca gideceklere döviz tahsis edilmiş, Ocak 1949'da Ankara'da bir ilâhiyat fakültesi açılmasına izin verilmiş ve 1 Şubat 1949'dan itibaren ilkokullara din dersi konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İsmet İnönü, Hatıralarım, Genç Subaylık Yılları: 1884-1918 (haz. Sabahattin Selek), İstanbul 1969; a.mlf., Hatıralar (haz. Sabahattin Selek), İstanbul 1985-87, I-II; Avni Candar, İkinci Reisicumhurumuz İsmet İnönü, Ankara 1938; Ziya Şakir, İsmet İnönü, İstanbul 1939; Ali Naci Karacan,

Lozan Konferansı ve İsmet Paşa, İstanbul 1943; Niyazi Ahmet Banoğlu, İsmet İnönü, İstanbul 1943; Faik Reşit Unat, İsmet İnönü, Ankara 1945; Ali Kemal Meram, İsmet İnönü ve İkinci Cihan Harbi, İstanbul 1945; İnönü'nün Söylev ve Demeçleri: 1919-1946, Ankara 1946, I, tür.yer.; Muhalefette İsmet İnönü: Konuşmaları, Demeçleri, Mesajları, Sohbetleri ve Yazılarıyla (der. Sabahattin Erdemir), İstanbul 1956-62, I-II; Suna Kili - A. Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, İstanbul 1957, s. 125-126; Metin Toker, İsmet Paşayla 10 Yıl (1954-1964), Ankara 1965; a.mlf., Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları: 1944-1973, Ankara 1992; Feridun Kandemir, İkinci Adam Masalı, İstanbul 1968; Şevket Süreyya Aydemir, İkinci Adam, İstanbul 1969, I-III; Osman Faruk Loğoğlu, İsmet İnönü and The Political Modernization of Turkey: 1945-1965, Princeton 1970; İsmet Bozdağ, Bir Çağın Perde Arkası, İstanbul 1972; Nejdet Sançar, İsmet İnönü ile Hesaplaşma, Ankara 1973; İsmet İnönü (haz. Nusret Baycan), Ankara 1987; Füruzan Tekil, İnönü-Menderes Kavgası, İstanbul 1989; Bilâl N. Şimşir, Lozan Telgrafları, Ankara 1990, I-II; Semih Kalkanoğlu, İsmet İnönü: Din ve Laiklik, İstanbul 1991; Mehmet Emin Gerger, İnönü-Menderes Mücadelesi ve Demir Kırat Oyunu, İstanbul 1991; Ali Ata Yiğit, İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası: 1938-1950, İstanbul 1992; Cemil Koçak, Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945), İstanbul 1996, I-II; Erdal İnönü, Anılar ve Düşünceler, İstanbul 1996; Necdet Uğur, İsmet İnönü, İstanbul 1995; Metin Heper, İsmet İnönü, Leiden 1998; Osman Akandere, Milli Şef Dönemi, İstanbul 1998, s. 238-242; "İnönü, Mustafa İsmet", TA, XX, 153-160.

Atilla Çetin

İNS

(bk. İNSAN).

el-İNSÂF

(الإنصاف)

Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) kelâma dair eseri.

Bazı kaynaklarda, muhtemelen İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin aynı adla başlayan kitabıyla karıştırılarak el-İnṣâf fî esbâbi'l-ḫilâf olarak kaydedilmiştir (Sezgin, I, 609; Abdurrahman Bedevî, s. 591; İA, II, 257). Eserin başında müellif, Hürre isimli bir kadının dinen inanılması ve bilinmesi gereken konuların kaleme alınması yolundaki talebine cevap vermek üzere bu kitabı telif ettiğini belirtir. Buna göre el-İnsâf, tabakat kitaplarında Bâkıllânî'nin eserleri arasında zikredilen Risâletü'l-Ḥürre ile aynı kitap olmalıdır. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Risâletü'l-Ḥürre'ye yaptığı atıfları (meselâ bk. İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, s. 228) burada bulmak mümkündür (s. 64-65; Risâletü'l-Ḥürre adı için ayrıca bk. İbn Hazm, IV, 216; Kādî İyâz, II, 601-602). Eserin el-İnṣâf fîmâ yecibü iʿtiḳādüh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih adıyla neşredilip şöhret bulması, tek yazma nüshaya dayalı (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, İlmü'l-kelâm, nr. 723) metninin başında yer alan benzer bir ifadeden hareketle muhtemelen müstensih tarafından yapılan adlandırmadan kaynaklanmıştır.

Eserin içerdiği konular belli bir sıralama mantığına göre verilmişse de kitapta daha çok tartışmaya yol açan meseleler üzerinde durulduğu görülmektedir. Mükellefin bilmesi gereken ilk bilgiler çerçevesinde bilgi ve varlık konularıyla ilgili kısa açıklamalarla tamamı yirmi madde halinde özetlenebilen ve çoğu ulûhiyyet bahsini ilgilendiren bir giriş kısmından sonra, genellikle "mesele" veya "fasıl" başlıkları altında isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar ele alınmış, ef'âl-i ibâd ve istitâat bahisleri çerçevesinde kader konusuna sıfatlarla bağlantılı olarak temas edilmiş, ardından âhiret, iman, nübüvvet ve imâmet konularına yer verilmiştir. Eserin bundan sonraki bölümünde Havâric, Şîa ve Mu'tezile hedef alınarak sırasıyla halku'l-Kur'ân, kader, şefaat ve rü'yetullah meseleleri tartışmalı bir şekilde incelenmiş, bu arada en geniş yer halku'l-Kur'ân'a ayrılmıştır.

el-İnṣâf’ta, mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının sistematik olmaktan çok dönemin problemlerini öne çıkaran bir plan örgüsünü görmek mümkündür. Eserde felsefî ve teknik bir dil yerine edebî ve etkileyici bir üslûbun kullanılmasına özen gösterilmiş, ele alınan konularla ilgili olarak istidlâl yapılırken aklî deliller yanında Kur’an âyetlerine de çokça yer verilmiş ve hadislere atıflar yapılmıştır.

M. Zâhid Kevserî’nin tek nüshaya dayanarak neşrettiği eser (Kahire 1382/1963), İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından yalnızca hadis tahrîcleri ilâve edilerek yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, el-İnṣâf (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1382/1963; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 216; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 601-602; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 228; Sezgin, GAS, I, 609; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, s. 591; M. Ramazan Abdullah, el-Bâḳıllânî ve ârâʾühü’l-kelâmiyye, Bağdad 1986, s. 209-210; Bessâm Abdülhamîd, “Muḥâveletün bibliyûġrâfiyye fî âŝâri Ebî Bekr el-Bâḳıllânî (403/1013)”, el-Meşrıḳ, LXVII/2, Beyrut 1993, s. 475-476; Halim Sabit Şibay, “Bâkıllânî”, İA, II, 257.

M. Sait Özervarlı

el-İNSÂF

(الإنصاف)

İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’nin (ö. 521/1127) âlimlerin çeşitli dinî konulara dair farklı görüş belirtmelerinin temel sebeplerini inceleyen eseri.

Tam adı el-İnṣâf fi’t-tenbîh ʿale’l-meʿânî ve’l-esbâbi’lletî evcebeti’l-iḫtilâf beyne’l-müslimîn fî ârâʾihim olan kitap bazı biyografik ve bibliyografik kaynaklarda, ayrıca kütüphanelerdeki yazma nüshalarında et-Tenbîh ʿale’l-esbâbi’l-mûcibeti li’l-ḫilâf beyne’l-müslimîn vb. isimlerle de anılır.

Batalyevsî’ye göre itikadî ve amelî konularda âlimler arasında ortaya çıkan değişik görüşler, nasların dil ve kullanım özellikleriyle bunların farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Müellif, sekiz temel sebebe dayandırdığı bu hususların her birini eserde bölüm başlığı olarak ele almıştır. Bunun yanında her bölümü, İslâm hukukunun iki asıl kaynağını teşkil eden Kur’an ve Sünnet’in lafızları üzerinde usulcülerin yaptığı metodolojik tasniflere göre düzenlemiştir. el-İnṣâf’ın birinci bölümünde, müşterek lafızların hangi mânaya delâlet ettiğini belirlemenin güçlüğünden kaynaklanan ihtilâflara temas edilmiştir. İkinci bölümde, bir lafzın taşıdığı esas anlam dışında kullanılıp kullanılmaması hususuna dikkat çekilerek konuyla ilgili olan hakikat, mecaz ve istiare gibi terimler incelenmiş, çeşitli örnekler verilerek bunların yorumlarından doğan görüş ayrılıkları belirtilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde ifrad ve terkip metotlarından kaynaklanan ihtilâflar değerlendirilmiştir. Müellife göre ifrad, bir hususa dair nasların sadece bir kısmını ele alıp sonuca ulaşmak, terkip ise nasların tamamını göz önünde bulundurup ciddi bir incelemeye tâbi tutmaktır. Her iki metot hakkında kader meselesi gibi örneklere dayalı açıklamalar yaptıktan sonra işe ön yargıyla başlama ve konuyla ilgili delillerin tamamına vâkıf olmama gibi eksiklikler içeren ifrad metodu yerine terkip yönteminin kullanılmasını önermektedir. Dördüncü bölüm, İslâm hukukunun özellikle fer‘î meselelerine ait birçok ihtilâfın sebebini teşkil eden âmhâs konusuna ayrılmış, beşinci bölümde hadislerin sened, metin ve rivayetleri etrafında oluşan farklı görüşlere yer verilmiştir. Müellif, ele

aldığı ihtilâflı konuların son üç bölümünü iki buçuk sayfa içinde özetleyerek altıncı bölümde ictihad ve kıyas konusundaki görüş ayrılıklarına, yedinci bölümde nesih tartışmalarına, sekizinci bölümde ezan, cenaze ve teşrîk tekbirleri, kırâat-i seb‘a gibi konulardaki ihtilâflara işaretle yetinmiştir.

el-İnṣâf'ı önce Ahmed Ömer el-Mahmesânî yukarıda kaydedilen ilk isimle (Kahire 1319), daha sonra Muhammed Rıdvân ed-Dâye el-İnṣâf bi-ẕikri esbâbi'l-ḫilâf (Dımaşk 1973) ve el-İnṣâf fi't-tenbîh ʿale'l-meʿânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-iḫtilâf beyne'l-müslimîn fî ârâʾihim (Dımaşk 1403/1983, 1407/1987) başlıkları altında yayımlamıştır. Eserin Ahmed Hasan Kühayl ve Hamza en-Neşretî tarafından et-Tenbîh ʿale'l-esbâbi'l-letî evcebeti'l-iḫtilâf beyne'l-müslimîn adıyla gerçekleştirilen neşrini (Kahire 1978) Muhammed Rıdvân ed-Dâye, el-İnṣâf'ın daha önceki neşirlerinden yapılmış bir "intihal baskı" olarak nitelendirmiştir (el-İnṣâf [nşr. M. Rıdvân ed-Dâye], neşredenin girişi, s. 5-8). Eserin üçüncü bölümünde ifrad ve terkip metotlarını açıklamak amacıyla incelenen kader bahsi, Bekir Topaloğlu tarafından dipnotlar ilâvesiyle tercüme edilerek Kelâm İlmi: Giriş adlı eserin sonunda yayımlanmıştır (İstanbul 1981, s. 283-293).

BİBLİYOGRAFYA

Batalyevsî, el-İnṣâf (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319; a.e. (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-8; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 293; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 96; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 532; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 56; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 488; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 65; Brockelmann, GAL Suppl., I, 758; Hasan Abdurrahman Alkam, el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâti İbni's-Sîd el-Baṭalyevsî, Amman 1408/1988, s. 41; Salvador Pena, "Al-Andalus en Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī", Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá, Granada 1991, II, 950; Sâhib Ebû Cenâh, "İbnü's-Sîd el-Baṭalyevsî", el-Mevrid, VII/1, Bağdad 1977, s. 84; E. Lévi-Provençal, "Batalyûsî", İA, II, 334; a.mlf., "al-Baṭalyawsī", EI² (İng.), I, 1092.

Cüneyt Gökçe

el-İNSÂF

(الإنصاف)

Kemâleddin el-Enbârî’nin (ö. 577/1181) Basra ve Kûfe dilcileri arasında tartışma konusu olan meselelere dair eseri.

Tam adı el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf beyne’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn ve’l-Kûfiyyîn olup iki mektep arasında tartışma konusu olmuş gramer meselelerine dair en kapsamlı eserdir. Enbârî bu kitabını, Nizâmiye Medresesi’nde müderris iken talebelerinin Hanefîler’le Şâfiîler arasındaki ihtilâflı meseleleri inceleyen fıkıh kitapları tarzında bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme almıştır. Müellifin Zeccâcî’nin el-Îżâḥ fî ʿileli’n-naḥv’inden, Ebû Ali el-Fârisî’nin eserlerinden, Mekkî b. Ebû Tâlib’in Müşkilü iʿrâbi’l-Ḳurʾân’ı ile hocası İbnü’ş-Şecerî’nin el-Emâlî’sinden büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır (Cemîl Allûş, s. 288-291). Kitapta 121 mesele ele alınmıştır. Enbârî, bu eserinde yer vermediği ihtilâflı meselelerin bir kısmını da Esrârü’l-ʿArabiyye ile el-Beyân fî ġarîbi iʿrâbi’l-Ḳurʾân adlı kitaplarında ele almıştır. Cemâleddin Hüseyin b. İyâz el-İnṣâf’a el-İsʿâf fî mesâʾili’l-ḫilâf adıyla bir zeyil yazmıştır.

Müellif, el-İnṣâf’ta ele aldığı her meselede Kûfe ve Basra dil mekteplerinin konuyla ilgili görüşlerini zikrederek her iki mektebin delillerini sıralamış, zayıf bulduğu görüşü âyet, şiir ve bazan da hadislerden örnek göstererek reddetmiştir. Basra dil mektebine mensup olan Enbârî, yedi mesele (10, 18, 26, 70, 97, 101 ve 106. meseleler) dışında Basralılar’ın görüşünü doğru kabul etmiştir.

el-İnṣâf W. Girgas (Petersburg 1873), Jaronier Kosut (Viyana 1878), Girgas ve Viktor Rosen (Petersburg 1878) tarafından parçalar halinde neşredilmiş, tamamını Gustav Weil Almanca notlar ilâve ederek yayımlamıştır (Leiden 1913). Eseri ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd önce yalnız metin olarak (I-II, Kahire 1364/1945), ardından üzerine yazdığı el-İntiṣâf mine’l-İnṣâf adlı şerhiyle beraber (I-II, Kahire 1953) neşretmiş, bu neşrin basımı Kahire ve Beyrut’ta birçok defa tekrarlanmıştır. el-İnṣâf son olarak Hasan

Hamed tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1418/1998).

BİBLİYOGRAFYA

Kemâleddin el-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1380/1961, I-II; a.e. (nşr. Hasan Hamed), Beyrut 1418/1998, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-12; a.mlf., Esrârü'l-ʿArabiyye (nşr. Fahr Sâlih Kadâre), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, s. 12-14; Ebü'l-Bekā el-Ukberî, et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 91-95; Saîd el-Efgānî, Min Târîḫi'n-naḥv, Beyrut 1398/1978, s. 90-92, 150-177; Cemîl Allûş, İbnü'l-Enbârî ve cühûdühû fi'n-naḥv, Libya-Tunus 1981, s. 130-134, 235-291; Brockelmann, GAL (Ar.), V, 171-172; Muhammed Hayr el-Hulvânî, "Kitâbü'l-İnṣâf ve'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye", MMLADm., XLVIII/1 (1973), s. 130-151; XLVIII/3 (1973), s. 622-644.

Hulûsi Kılıç

İNSAN

(الإنسان)

Arapça ins kelimesinden türetilmiştir. “Beşer, insan topluluğu” anlamına gelen ins, daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine insî / enesî yahut insân denmektedir. Kelimenin aslının “unutmak” mânasındaki nesyden insiyân olduğu da ileri sürülmüştür. Böyle düşünenler İbn Abbas’a nisbet edilen, “İnsan ahdini unutması sebebiyle bu ismi almıştır” şeklindeki

rivayete dayanırlar. Bu kelime üns masdarı ile de irtibatlandırılmıştır. “Alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen üns Türkçe’de ünsiyet olarak kullanılmaktadır. Teennüs “insan olmak” mânasına gelirken isti’nâs “cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi” anlamı taşımaktadır. Nitekim enes vahşetin karşıtıdır. Ayrıca insânü’l-ayn tabirinin “göz bebeği” anlamına gelmesi dikkat çekicidir (Cevherî, III, 904-906; Lisânü’l-ʿArab, “ins” md.). Râgıb el-İsfahânî ins kelimesini cinnin, üns kelimesini de “ürkmek” anlamındaki nüfûr masdarının karşıtı olarak gösterir. Müellife göre insana bu ismin verilmesi, hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle ilgilidir; insanın “yaratılışı itibariyle sosyal varlık” olarak tanımlanması da bundan ötürüdür (el-Müfredât, “ins” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de altmış beş yerde insan, on sekiz yerde ins, bir yerde de insî geçmektedir. Ayrıca bir âyette enâsî, 230 yerde nâs şeklinde çoğul olarak yer almaktadır. Kur’an’da insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili âyetler onun yaratılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Âdem’le ilgili olarak zikredilen âyetlere göre Allah onu “iki eliyle” yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratışla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu gelecekteki yeryüzünün hükümranına Allah “ruhum” dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, ona “isimlerin tamamını” öğreterek bu isimlerin gösterdiği varlık şemasını kavratmış, nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir. İlk insanın eşiyle birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaaflarına, öte yandan sonunda yeryüzünde

halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir (el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A‘râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73).

İnsanın aslî örneğinin yaratılması herhangi bir insan ferdinin varlık sahnesine çıkması gibi olmamıştır. Ancak Kur’an, erkek ve kadının cinsel ilişkisi ve döllenmenin gerçekleşmesiyle başlayan tabii süreçten de bahseder ve bu sürecin taşıdığı anlamlar üzerinde durur. Âyetlerin sıkça vurguladığı husus, bu tabii sürecin her aşamasında ilâhî irade ve yaratıcı kudretin onun gelişmesini belirlediği gerçeğidir. Yer yer, insanın kendini âdeta tanrılaştırıp yaratıcısını unutma ve inkâr etme eğilimi karşısında onun “önemsiz bir su”dan yaratıldığı (el-Mürselât 77/20), henüz ruhbeden ilişkisi gerçekleşmeden önceki evrede kendisinin anılmaya değer bir varlık olmadığı, ancak anılabilecek varlık seviyesine Allah tarafından çıkarıldığı (el-İnsân 76/1) hatırlatılır. Âdem’in topraktan, sonraki süreçte onun çocuklarının “önemsiz bir su”dan yaratılmış olması, insana yeniden dirilmeyi mümkün görmesi için yeterli birer delildir. Kupkuru toprağa su indirerek can veren kudret elbette insanı yeniden diriltmeye de muktedirdir. Sonuç olarak insan, tohumun ağaca yürümesinde olduğu gibi “nutfe → alaka → mudga” aşamasından başlayarak iskelet ve kas sistemleri dahil mükemmel bir organizmaya nasıl dönüştüğü üzerinde düşünmeli ve hükümranlığı elinde tutan rabbini tanıyıp nihaî dönüşün O’na olacağının bilincinde olmalıdır (el-Hac 22/5; el-Mü’minûn 23/12-15; el-Furkān 25/54; Fâtır 35/11; ez-Zümer 39/6; el-Mü’min 40/67; en-Necm 53/45-46; el-Vâkıa 56/57; el-Kıyâme 75/37; el-İnsân 76/1-3; el-Mürselât 77/20-23; Abese 80/18-19; et-Târık 86/5; el-Alak 96/1-2).

Kur’an’ın insana dair diğer önemli bir beyanı da insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesiyle ilgilidir. Ağırlıklı yoruma göre hilâfet, esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevi olup insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işaret ettiği gibi ardarda gelen nesiller boyunca insan bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir; bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş, böylece değerlerin bilincine varmasını ve onlardan ahlâk kanununun

buyurduklarını, aynı zamanda son tahlilde kendisinin de iyiliğine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emaneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade eder. Bu görevi yerine getirme sürecinde aşması gereken en önemli engel yine insanın kendisidir. Çünkü onun imtihan varlığı olmasının bir gereği olarak nankörlük, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık vb. zaafları bulunmakta olup ahlâkî gelişim sürecinde bu zaaflarını yenmeyi öğrenmelidir. Özünde en güzel şekilde yaratılan insan, bunu başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Unutulmaması gereken bir husus da, dünya hayatının geçici olduğu ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında insan için en akıllıca işin bu yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası içinde bulunması gerektiğidir (Âl-i İmrân 3/14; Hûd 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83,100; el-Enbiyâ 21/34-35, 37; el-Mü'minûn 23/78; el-Mülk 67/23; el-Kıyâme 75/20-21; eş-Şems 91/7-10; el-Leyl 92/4; et-Tîn 95/4-6; el-Âdiyât 100/6-8).

Hadislerde de insana dair çeşitli açıklamalar mevcuttur. Her şeyden önce Hz. Âdem'in beşer türünün müşterek atası olduğu vurgulanmış (Buhârî, "Tevḥîd", 38), çok sayıda âyette geçtiği gibi hadislerde de "ins" kelimesiyle ifade edilen beşer türü "cin" denilen gizli türle birlikte zikredilmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Eşribe", 15; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 102). Her insanın fıtrat üzere doğduğunu ifade eden hadis (Müslim, "Ḳader", 25), bu türün Allah karşısındaki konumunu belirleyen kendine has yaratılışına işaret etmektedir. İnsanın aceleci ve tartışmaya eğilimli olduğuna ve aç gözlülüğüne atıfta bulunan hadisler (Buhârî, "Tevḥîd", 31, 36; Müslim, "Îmân", 326, "Cihâd", 81) aynı hususu ifade eden âyetlerle tam bir uyum içindedir. İnsanın ancak zaaflarını aşmaya yönelik amelleriyle mübarek kılınacağını vurgulayan hadisin (el-Muvaṭṭaʾ, "Veṣâyâ", 7) belirttiği yükselişinin sınırı, bizzat Hz. Peygamber'in dahi bir beşer olduğunu vurgulayan hadislerle (Buhârî, "Hiyel", 10, "Ṣalât", 31, "Aḥkâm", 20) birlikte düşünülmelidir.

Önde gelen bazı müfessirlerin yorumlarına göre Kur'an'da yer alan insanın topraktan yaratılmış bir varlık olduğu hususu, onun cismanî bünyesi dışında bir ruha sahip olduğunu göstermek içindir. Bu gerçek insanı, canlılığa en uzak olan nesneden yaratılmasına rağmen, diğer canlı türlerinin de üzerine

çıkan ve beşer adını alıp yeryüzüne yayılan kendi türünün yaratıcısını, O'nun sonsuz kudretini kavramaya götürmelidir. Nitekim yalnızca Âdem'in değil her insanın organik varlığının netice itibariyle toprağa bağımlı olduğu unutulmamalıdır. "Ona ruhumdan üfledim" (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) meâlindeki âyetin anlatmak istediği gerçek de Âdem'in şahsında insan türünün bütün fertleri için söz konusudur. Ancak bu beyan, ontolojik bir olguyu ifade etmeyip tıpkı "Allah'ın evi" terkibinde olduğu gibi şereflendirme ve amaç belirtme mânası taşıyan mecazi bir anlatımdır. Aksi

halde ifadenin lafzî yorumu hıristiyanların Hz. Îsâ için söyledikleri "Allah'ın ruhu", dolayısıyla "Allah'ın oğlu" iddiasına haklılık kazandırır (Fahreddin er-Râzî, XXV, 107-108,173-174). İnsanın neden ve nasıl yaratıldığına dair bilgi veren âyetlerin bir başka amacı, öldükten sonra dirilmeyi inkâr temayülü karşısında onun kayda değer olmayan bir beden atığından meydana getirildiğini hatırlatmaktır. Tekrar diriltileceğinden ve sorguya çekileceğinden şüphe eden kâfirlere karşı insanın toprak, nutfe, alaka, mudga aşamalarından ve çocukluk, erginlik, yaşlılık dönemlerinden nasıl geçtiğinin anlatılması yeniden dirilmeye ikna amacı taşımaktadır. Kuru toprağı yağmurlarla sulayıp bağrında bitkiler bitiren kudret, insanın yaratılış sürecinde de aynı şekilde kendini göstermektedir; bu kudret insanı yeniden diriltmeye de kādirdir (Taberî, XVII, 89-91; XVIII, 6-9; XXX, 91).

Kur'an'daki açıklamalara bakarak insanın maddî ve ruhî hayatını başlıca dokuz evreye ayırmak mümkündür. Çamurdan süzülmüş hulâsa (sülâle) ilk aşama olup aynı zamanda maden, bitki ve hayvan oluşumlarının da esası olan fiziksel ve kimyasal süreçleri ifade eder. Rahimde karar kılan nutfe aşamasında döllenme gerçekleşir. Alaka aşamasında oluşum halindeki canlı rahime tutunmuş, asılmış durumdadır. Mudga denilen dördüncü aşamadan sonra çeşitli organlar belli belirsiz oluşmaya başlar. Beşinci aşamada kemik, altıncısında kas sistemleri oluşur. Yedinci evrede artık insan organizmasının gelişimi en güzel yaratılmış haliyle tamamlanmıştır. Sekizinci evrede ölüm, dokuzuncu ve son evrede öldükten sonra diriliş gerçekleşir (Elmalılı, V, 3431-3437; krş. Fahreddin er-Râzî, XXIII, 6-10; bk. ÂDEM).

İnsanın dünyaya gelişini sağlayan embriyolojik süreçlerle ilgili olarak âyetlerde zikredilen hususlara doğrudan doğruya modern bilim açısından da yorumlar getirilmiştir. Buna göre nutfe kelimesinin erkek için ifade ettiği

anlam meni sıvısı içindeki sperm iken dişi bakımından yumurtadır. Karışık nutfe ise (nutfe emşâc) döllenmiş yumurtaya (spermatozoit) tekabül eder. İnsanın yaratıldığı sıvı ister meniyi ister döllenmiş yumurtayı ifade etsin, husyeler olsun yumurtalık olsun, Kur'an'ın beyanına göre bel kemiğiyle eğe kemiği arasındaki bir bölgeden (et-Târık 86/5-8) beslenmekte olup kan dolaşımı ve sinir sistemi dolayısıyla burası ile doğrudan irtibatlı olan organlardır. Kur'an'da geçen alaka kelimesi spermatozoit sonrası aşamayı, yani döllenmiş yumurtanın rahim cidarına asılması yahut tutunması ve etrafında bir kan havuzcuğu oluşması aşamasını ifade etmektedir. Mudga aşaması ise hamileliğin yedinci haftasında başlar. Önce bir parmak boğumu uzunluğunda ve et parçası görünümünde olan mudga daha sonra 7 santimetreye kadar büyür. Bu aşamada başta kalp olmak üzere beyin, göz, kulak, burun gibi organların oluşumu tamamlanır, sinir sistemindeki gelişim hızlanır, kol ve bacak çıkıntıları belirir. Gelişim böylece devam ederken hassas organları koruyacak şekilde kemikler oluşur ve yavaş yavaş üzerlerini kas sistemi bürümeye başlar. Âyette zikredilen "üç karanlık" (ez-Zümer 39/6) rahim içinde olup cenini saran ve "amniyon, koriyon, decidua" denilen üç zarı ifade etmektedir (Muhammed Ali el-Bâr, s. 37, 40-41, 49, 84-86, 105-107, 160-164; ayrıca bk. Bucaille, The Bible, the Qur'an and Science, s.198-207).

Kur'ân-ı Kerîm'in, insanın menşeiyle ilgili olarak yalnızca tıp biliminin tesbit ettiği embriyolojik aşamalara değil paleontolojiyle genetik biliminin incelediği, insan türünün ortaya çıkışıyla ilgili tabiat tarihi boyunca yaşanmış morfolojik dönüşümlere de işaret ettiği ileri sürülmüştür. Kur'an'la bilim arasında tam bir uzlaşmanın bulunduğu teziyle tanınan Maurice Bucaille'in ortaya koyduğu bu görüşler, Darwinci evrim teorisinin insanın kökeniyle ilgili açıklamalarına karşı, Kur'an'daki "tavırlar" (Nûh 71/14) ve "tebdîl" (el-İnsân 76/28) gibi tabirlere yaratıcı evrim teorisi açısından anlam vererek insan türünün ortaya çıkışını bu türün ilk örneklerinin yaratılmış olduğu, fakat kendi içinde paleontolojinin işaret ettiği bazı dönüşümler (atvâr) geçirdiği teziyle açıklamaktadır. Buna göre morfolojik dönüşüm fikrini genetik biliminin son verileri de desteklemektedir. Ancak böyle bir yaratıcı evrim anlayışının insanın gelişkin maymunların evrimleşmesiyle meydana geldiğini ileri süren Darwinci teoriyle bir ilgisi bulunmamaktadır (Bucaille, İnsanın Kökeni Nedir, s. 233 vd.).

İnsanın tek bir nefisten (en-Nisâ 4/1) yaratılmış olması, bir yandan ilk insan prototipinin yaratılış aşamasına işaret ederken öte yandan bununla bütün insanlığın ortak ana babadan geldiği hatırlatılarak onlara kardeşçe yaşamaları gerektiği telkin edilmektedir. Buna göre aynı türden ve kökten gelen insanların soy sopla övünmesi anlamsızdır. Genellikle buradaki "nefis"ten Hz. Âdem'in kastedildiği belirtilir. Ancak ilgili âyetin, "Eşini de ondan yarattık" kısmını "onun cinsinden" şeklinde anlamlandıranlar da olmuştur. Bu durumda Hz. Havvâ, ilk insanın bedeninden değil onun da aslı olan topraktan var edilmiş olmaktadır (Fahreddin er-Râzî, IX, 161; XVIII, 136-138; XXV, 110-111; ayrıca bk. Taberî, IV, 149; XXIV, 88-89).

Diğer canlılar arasında insanın yerine gelince Allah'ın âdemoğlunu şerefli kıldığını belirten ifade (el-İsrâ 17/70), insanın çeşitli güç ve yeteneklerle donatılıp diğer varlıkların onun hizmetine verilmesiyle şerefli kılındığı anlamına gelmektedir. İnsanın hem aklı hem tutkularının olması, melekler ve hayvanların da bulunduğu varlık mertebelerinde ona mümtaz bir yer sağlamaktadır. Bu özelliğiyle insan, bir yandan en güzel yaratılmış olmakla övülürken öte yandan ahlâkî ve mânevî düşüş tehlikesiyle de karşı karşıya bulunmaktadır (Fahreddin er-Râzî, XXI, 12-16; XXXII, 10-11, 86-87). Buradan hareketle insanın yüklendiği bildirilen emanet de mükellefiyet olarak yorumlanmaktadır. Emaneti başka varlık türlerinin değil insanın yüklenmiş olması, onun güç ve ulviyetinin yanında tabiatının emanete riayet etmeme eğiliminde olan zalim ve cahil tarafını da göstermektedir.

İnsanı konu edinen çeşitli antropolojik yaklaşımlar farklı bilimsel ve felsefî teoriler halinde gelişmiş ve insan gerçeği hakkında modern tartışmaların zeminini hazırlamıştır (Mengüşoğlu, s. 8-9). Antropoloji tarihinde ilk defa Kant, anlamlı bir antropoloji için ön şart olan insanın otonomluğu kavramını ortaya atmış, ardından insanın bir tek yönüyle ele alınmasına bir tepki olarak ontolojik temellere dayalı yeni bir felsefî antropoloji akımı doğmuş, bu akım insanın insan olarak somut bütünlüğü içinde incelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre ne biyopsişik bütünlükten kopmuş bir beden ne de ondan ayrı kendi başına duran bir ruh vardır; insan ruh ve beden olarak ikiye bölünmeden kendi varlık şartları ile birlikte kavranmalıdır. Bu da insanın kendi bütünlüğü içinde bilen, yapan, eden, değerleri olan, tavır takınan, özgür olan, önceden görüp tayin eden ve

inanan varlık olduğunu kabul etmek demektir. Ancak bütün bunlar, insanın ne yalnızca biyolojik ne de yalnızca psişik varlığına indirgenerek açıklanabilir (a.g.e., s. 287-288).

İslâm'ın değerler sisteminde de insan kendi bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Ancak Kur'an, dinî söylemin tabiatına uygun

biçimde insanı ontolojik açıdan tanımlayıp evrendeki yerini belirlemekle kalmaz, onun var oluş amacını da ortaya koyar. Burada her şeyden önce insanın gerek biyopsişik varlığı gerekse özgür iradesi ve aklıyla öteki canlılardan üstün kılındığı belirtilir. Böyle bir varlık oluşu onu bilgi ve kültür üreten, teknik icat eden ve medeniyet kurabilen yegâne varlık haline getirmektedir. Ancak İslâm açısından problem, insanın bu güç ve imkânlarını hangi değerler istikametinde kullanacağı, dolayısıyla âkıbetinin ne olacağıdır. İnsan, seçiminde özgür olduğuna göre onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan sorumluluk fikridir. İnsana seçiminin sonuçlarıyla ilgili olarak hesap soracak otorite, onu belli bir görevle imtihan etmek üzere yeryüzüne indiren yüce kudretle aynıdır. Bu otorite insanı bu görevle yükümlü ve sorumlu kılmıştır. Yükümlülük sorumluluğu, sorumluluk da yaptırımı gerektirmektedir. Temelde bu yaptırımları koyan da aynı otoritedir. Dolayısıyla insanın Kantçı anlamda otonom bir varlık olduğunu söylemek, onun değerleri kavrayan bir akla ve onlardan istediğini seçen bir özgürlüğe sahip olması anlamında doğrudur; fakat insanın temel ahlâkî değerleri ve yaptırımları belirleyen, yükümlü kılan ve ahlâkî ödevden dolayı sorgulama yapacak olan nihaî otorite sayılması anlamında doğru değildir. İslâm mâneviyatında ahlâkî otoritenin ilâhî olması insanın yaratıcısının Allah olduğu inancıyla ilgilidir. İnsanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan Allah olduğuna göre onun varlık şartlarının bütünlük ve realitesine en uygun olanı da Allah bilir ve temel değerleri buna göre belirleyerek kuralları koyar. Bu değerlerin yöneldiği insanî varlık alanı ne yalnızca beden ne ruh ne de akıldır; belli bir gayeler hiyerarşisi içinde bunların hepsidir. İnsanın bu değer ve kurallarda kendisi için öngörülmüş hikmeti, iyiliği ve gerekliliği aklıyla kavraması, kendisine fıtrî olarak verilmiş iyikötü fikri sayesinde mümkündür. İnsanın yeryüzündeki konumunu Kur'an açısından belirlemeye çalışan Muhammed Abdullah Dirâz Kur'ân Ahlâkı adlı eserinde (bk. bibl.) bir inanç, akıl ve irade varlığı, yapaneden varlık, dolayısıyla bir ahlâk varlığı olarak insanî görevini açıklamak üzere

yükümlülük, sorumluluk, yaptırım, niyet ve gayret kavramlarına hiçbirini ihmal etmeksizin başvurmak gerektiğini ortaya koymuştur.

İslâm'ın klasik tefekkür geleneğine göre yaratıklar içinde yalnızca yeryüzünde halife kılındığı bildirilen insan, kendisine verilen akıl sayesinde kendi insanî varlığında da tecelli eden hakikati kavrama gücüne sahiptir ve bu bilginin ışığında mümkün varlığına dönük benliğini aşarak kemale ermektedir. Onun kemal ufku fiilen olmasa da kuvve halinde meleklerden üstün bir seviyededir. Nitekim eş-yanın isimleri başlangıçta meleklerden de önce insana öğretilmiştir (el-Bakara 2/31). İnsanın halifelik vasfına karşılık var oluşuna anlam katan diğer vasfı kul oluşudur. Kozmik varlık sıralanmasının en üstüne yerleştirilmiş olan insan, bu mertebeye getirilmesinden önce anılmaya değer bir varlık olmadığını, aslının toprak olduğunu bilmeli ve kendisini anılmaya bile değmezken meleklerden de üstün kılan Allah'a minnettarlığını göstermeli, O'nun buyruklarına kayıtsız şartsız boyun eğmelidir.

Bir müslüman için en kâmil insan, vahyedilmiş ilâhî dinlerin de kemal ufku olan İslâm'ın peygamberi Hz. Muhammed'dir; İslâm da Allah'ın insanları yarattığı fıtrata paralel olan dindir (er-Rûm 30/30). Şu halde dindarlık insanın başlangıçtaki kendi tabiatına bir dönüş, insanî fıtratın farkına varış tecrübesidir. İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise fıtrattan uzaklaşması demektir. İnsanın ruhî ve aklî donanımı yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen birtakım sanat ve tekniklerin icra ve icadına yol açmıştır. Bu etkinlik, esasen insanın hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olmasının da gereğidir. Çünkü İslâm dini insanı yalnızca Allah'la ferdî ilişkisi içinde tanımlamakla kalmaz, onu içtimaî bir varlık alanı içinde yüksek değerleri hayata geçirmekle de görevlendirir. Esasen insanı bir ahlâk varlığı kılan da onun toplumsal bir canlı oluşudur (Eaton, s. 358-377).

Bu fikirlerin geliştirildiği disiplinler içinde kelâm ilmi öncelikle insanı Allah-kul ilişkisi açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların fiilleri, yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır. İnsanın yükümlülük altında bulunuşu ve bunu yerine getirebilmek için gerekli olan imkân ve gücün ilâhî kudrete ve yaratmaya nisbeti teolojik perspektiften ele alınmıştır. Fıkıh ilmi insanı yaratanına, kendine ve yakın çevresinden

başlayarak bütün insanlara ve tabiata karşı birtakım yükümlülükler taşıyan, buna uygun hak ve yetkilerle donatılmış bulunan sorumlu varlık ve hak süjesi olarak ele alır. Fıkıhta insanın ferdî ve içtimaî hayatına yön veren ve şekil yönü ağır basan normatif bir yaklaşım hâkim olmakla birlikte kural ve yaptırımlarda insanlığın genel tecrübe birikiminden hareket edildiği için tabiilik ve fıtrîlik sağlanmaya, dinî ve ahlâkî yön daima canlı tutularak dinî öğretinin diğer dallarıyla bütünlük kurulmaya çalışılır (bk. EHLİYET; HAK; İNSAN HAKLARI; TEKLİF). Filozoflar ise "nefs" (ruh) kavramından hareketle insanın metafizik boyutunu, biyopsişik yapısını, bir akıl ve irade varlığı olarak mahiyetini ve eskatolojik âkıbetini incelemiş; en yukarıda peygamber olmak üzere insanı yaratılmışlar hiyerarşisinin üstüne yerleştirmiş; onu yalnızca "düşünen ve bilen canlı" olarak değil "yaratılışı gereği toplumsal ve siyasal canlı" olarak da tanımlamıştır. Tasavvufa gelince, zühd ahlâkı çerçevesinde niyet ve gayret kavramları üzerinde yoğunlaşmış, bir metafizik doktrin olmakla da "insân-ı kâmil" kavramını merkezîleştirmiştir. Tasavvuf doktrini açısından kâmil insan hem ilâhî tecellinin en yetkin mazharı hem evrensel insan idesi hem de âlemin var edilişindeki gayedir (bk. İNSÂN-ı KÂMİL).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, III, 904-906; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ins" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ins" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Eşribe", 15, "Veṣâyâ", 7; Buhârî, "Tevḥîd", 31, 36, 38, "Ḥiyel", 10, "Ṣalât", 31, "Aḥkâm", 20, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Ḳader", 25, "Îmân", 326, "Cihâd", 81; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 102; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), IV, 149; XVII, 89-91; XVIII, 6-9; XXIV, 88-89; XXX, 91; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 161; XVIII, 136-138; XXI, 12-16; XXIII, 6-10; XXV, 107-108, 110-111, 173-174; XXXII, 10-11, 86-87; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 99-103; III, 387-388; Elmalılı, Hak Dini, I, 298; V, 3431-3437; VIII, 5491-5499; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefî Antropoloji, İstanbul 1971, s. 8-36, 287-288; M. Bucaille, The Bible, the Qur'an and Science (trc. A. D. Pannel - M. Bucaille), Indianapolis 1979, s. 198-207; a.mlf., İnsanın Kökeni Nedir (trc. Ali Ünal), İstanbul 1988, s. 233-243, 270-273; Charles le Gai Eaton,

“Man”, Islamic Spirituality: Foundations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1989, s. 358-377; Muhammed Ali el-Bâr, Kur’ân-ı Kerîm ve Modern Tıbba Göre İnsanın Yaratılışı (trc. Abdülvehhab Öztürk), Ankara 1991, s. 37, 40-41, 49, 84-86, 105-107, 160-164; M. A. Draz, Kur’ân Ahlâkı (trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay), İstanbul 1993, tür.yer.

İlhan Kutluer

İNSAN HAKLARI

Diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın insana insan olduğu için tanınan hakların genel adıdır. İnsan hakları doktrini çerçevesinde insan, coğrafî sınırlar dikkate alınmaksızın içinde yaşadığı

toplum ve mekândan bağımsız şekilde bir varlık olarak algılanmakta ve hak sahibi olarak kabul edilmektedir. İnsan hakları kavramı gücünü baskın fizikî güç karşısında hakkın, doğrunun, iyiliğin ve faziletin üstünlüğünü ifade etmesi, insanı yaratıldığı güzellikte kabul edip insanlar arasında onların sorumlu olmadığı sebeplere dayanarak ayırım yapmamasından alır.

İnsanların öteden beri farklı kültürlere, din ve inançlara, gelenek ve siyasî rejimlere mensup bulunmalarına karşılık insan hakları doktrini bu farklara bakmaksızın herkesin sahip olduğunu var saydığı haklardan yola çıktığı, insan davranışları ve devletle insan arasındaki ilişkiler bakımından evrensel standartlar koyma iddiasında olduğu için insan hakları fikrinin çok defa mevcut inanışlar, hukuk düzenleri ve siyasî güçle bağdaştırılamadığı görülür. Diğer bir ifadeyle, insan haklarının tarifi ve kapsamı üzerinde uzlaşmanın zorluklarına rağmen her ırktan, renkten, cinsten ve inançtan insanı kucaklayacak bir insan hakları tanımı yapılsa bile bunun mevcut kurumsal yapıları ve inanışları rahatsız etmeyeceği söylenemez. Meselâ insan hakları söylemi açıkça ifade edilmese de devletin yasama organına ve hâkimiyetine müdahale olarak algılanabileceği gibi inanç özgürlüğünün din değiştirme özgürlüğünü kapsaması, cismanî cezaların insan haklarına aykırı bulunması gibi anlayışlar da geleneksel İslâmî yaklaşımla kolayca bağdaştırılamaz. Daha da önemlisi insan hakları demokrasinin varlığını, hukukun üstünlüğünü gerektirir ve bunu sağlayacak rejim sayısı da dünyada fazla değildir. Bu takdirde insan haklarının bütünüyle gerçekleşmesini istemek, aynı zamanda adını koymadan rejim değişikliği talebi olarak da görülebilecektir. Öte yandan devletlerin siyasî rejimleri ve yapıları bakımından taşıdıkları farklar bir yana bırakılsa bile, insan hakları doktrini öngördüğü iç ve dış koruma özelliği sebebiyle bugünkü millî devlet yapısı ile de ciddi zıtlıklar taşıyabilir. Çünkü insan hakları her şeyden önce ferdi

devlete karşı korumayı amaçlar, devletin vatandaşlarına uyguladığı muamele için milletlerarası alanda hesap vermesini öngörür. İnsan haklarını korumanın hâricî boyutu devletin iç işlerine müdahaleyi gerektirir, bu da devletin millî hâkimiyetiyle çatışır. Ayrıca hakları çiğnenen bir kimsenin yardımına milletlerarası toplumun gelmesi insan hakları doktrininin tabiatında mevcut olmakla birlikte diğer devletlerin bunu başka amaçlar için suistimal etmesi de ihtimal dahilindedir. O zaman kaçınılmaz olarak insan haklarının devlete karşı, fakat devletin içinde ve devlet tarafından korunmasının yollarını aramak, bu konuda millî standartları milletlerarası standartlara yaklaştırmak ve bu standartları uygulamak için devletin gücünü devreye sokmak gerekli olmaktadır. İnsan haklarını milletlerarası alanda korumanın millî alanda korumaya göre tâli derecede olması da bundandır.

Bugün dünyada hâkim olan insan hakları kavramı Batı kökenlidir. Kaynağını yine Batı'da doğup gelişen tabii hukuk düşüncesinden almıştır. XVI. yüzyılda modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte yönetimi ellerinde bulunduranların istibdadına karşı felsefî olarak ferdin korunmasını amaçlayan bu anlayış John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Montesquieu gibi filozoflara çok şey borçludur. Tabii hukuk doktrinine göre insan bazı temel haklarla birlikte dünyaya gelir. Bunlar şahsa bağlı, devredilmez, vazgeçilmez haklardır. İnsan tabiatı gereği bunlara kendiliğinden sahiptir. Temel haklar insanların siyasî toplumu kurmalarından önce de vardı. Bunlar tabii haklardır; devlete tekaddüm eder. İnsanlar siyasî toplum haline gelmeden önce tabii halde yaşıyorlardı; mutluydular ve özgürdüler. Onları sınırlayan kurallar yoktu. Ortak güvenliklerini sağlamak için bazı haklarını topluma devrettiler. Bu devri bir çeşit sosyal mukavele ile gerçekleştirdiler ve haklarının geriye kalan kısmını alıkoyup muhafaza ettiler. Bunun pratik sonucu ferdin devlete karşı dokunulmaz bir özgürlükler alanı elde etmesi, devletin de ferdin bu haklarına dokunamaz olmasıdır. Devlet ferdin haklarını ancak tanır ve düzenler, fakat yaratmasına gerek yoktur, onlar zaten vardır. Onları ortadan kaldırması mukaveleye aykırı olur ve ferdin direniş hakkının doğmasına yol açar.

Dayandığı tabii yaşam ve sosyal mukavele tarihen doğrulanamazsa da fert haklarının tanınıp garanti edilmesinde önemli bir rol oynadığı inkâr edilemeyen bu felsefî yaklaşım, ilk somut etkisini Amerika bildirilerinin düzenlenip kabul edilmesinde göstermiştir. 12 Haziran 1776 tarihli Virginia

Haklar Bildirisi'ne göre bütün insanlar eşit, özgür ve bağımsızdır. Doğuştan itibaren sahip oldukları bu haklar topluma katılmakla ellerinden alınamaz. 4 Temmuz 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirisi'nde ise bütün insanların eşit yaratıldığı, Tanrı'nın insanlara kimsenin ellerinden alamayacağı haklar bahşettiği, bu haklar arasında özgürlük ve mutluluğu arama hakkının bulunduğu ifade edilmektedir.

Tabii haklar doktrini, aynı etkiyi 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi üzerinde de göstermiştir. Bildiriye göre insanlar hukuken özgür ve eşit doğarlar ve öyle kalmakta devam ederler. İnsanların özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı direnme hakları vardır. Suçta kanunîlik ilkesi esastır. Suçluluğu ispat edilinceye kadar herkes mâsumdur. Bildiride ayrıca kişi güvenliği, fikir ve kanaat özgürlüğü, ifade özgürlüğü düzenlenmiştir. Özgürlük, "başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilme" olarak tanımlanmıştır. Hak ve özgürlüklerin tanınması ve garanti edilmesiyle ilgili olarak hâkimiyetin esas itibariyle millette olduğu vurgulanmıştır. Bu bildirilerin başta gelen özelliği, evrensel ve soyut bir nitelikte ve böylece herkese uygulanacak karakterde olmalarıdır. Herhangi bir ülkede herhangi bir toplumun üyelerine uygulanmaları bu sebeple mümkündür.

Batı ülkelerinin bir bölümünde meydana gelen bu gelişmelere temas edilirken İngiltere'de bunlardan önce meydana gelen bazı gelişmeleri de belirtmek gerekir. 15 Haziran 1215 tarihli Magna Carta, 1628 tarihli Petition of Rights, 1679 tarihli Habeas Corpus Act, 1689 tarihli Bill of Rights, 1701 tarihli Act of Settlement gibi belgelerin krala kabul ettirilmesiyle sağlanan önemli anayasal gelişmeler, dünyada genel olarak insan için bir düzen getirmekten ziyade İngilizler'in pratik ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamıştı. Fakat yine de getirdikleri haklar bakımından daha sonraki Amerikan bildirilerini etkilemişlerdir.

Ancak Batı'daki bu gelişmelere bakarak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da veya Batı'nın kontrol ettiği yerlerde insan haklarının bütünüyle tanındığı sonucuna da varmamak gerekir. Tam aksine, millî düzeyde görülen anayasal hareketlerde çeşitli gerilemeler ve zikzaklar olmuştur. Fransa'da 1789 bildirisiyle tanınan haklar 1814 ve 1830 şartlarında evrensel olmaktan çıkarılarak Fransızlar'ın kamu hakları haline

getirildi. 1814 şartı ile kişilere tanınan hakların kralın bir ihsanı olduğu belirtildi. Eşit oldukları söylenen Fransızlar'ın sadece 100.000 kadarına vergi ödeme esasına göre oy hakkı tanındı. 1830 şartı kralla halk arasında bir uzlaşma olmasına rağmen 1814 şartını fazla değiştirmedi. 1831 tarihli Belçika

anayasası "insanlar"ın değil Belçikalılar'ın haklarını düzenliyordu. Benzer bir şekilde Frankfurt Kurucu Meclisi, 1857 Avusturya anayasası, 1874 İsveç anayasası, 1876 İspanya anayasasında yurttaş haklarını düzenliyordu. Öte yandan 1848 devriminden sonra kanun önünde eşitliğe ekonomi alanında eşitlik ilâve edilmesine rağmen yine de insan hakları değil Fransızlar'ın hakları garanti edildi. Bu devrimin faydası, devletin ekonomik hayata müdahalesini öngörmesi ve klasik haklar yanında sosyal hakları da benimsemesiydi. Aile toplumun temeli sayıldı, çalışma hakkı kabul edilerek mülkiyet hakkının önüne konuldu.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da liberal anayasa anlayışının hâkim olduğu görüldü. Esasen savaşı kazanan devletler liberal anlayışı temsil ediyordu. Savaşın ardından Avrupa'da kurulan yeni devletler bu anlayışın etkisinde kaldılar. 1920 Çekoslovakya ve Polonya, 1921 Yugoslavya anayasaları bunun örnekleriydi. Zamanın asıl prototip anayasası Weimar anayasası oldu. Klasik hakları bazı sınırlamalara tâbi tutarak kabul ettiği gibi sosyal, ekonomik ve kültürel haklarla da bunları tamamlıyordu. Benzer bir anlayış, II. Dünya Savaşı'nın ardından yapılan Batı Avrupa devletleri anayasalarında da görüldü; 1946 Fransız, 1947 İtalyan ve 1949 Bonn anayasaları bunlar arasında sayılabilir.

Milletlerarası alanda insan haklarının gelişmesi daha yavaş olmuştur. 1885 yılına kadar Batı dahil dünyada köle ticareti varlığını hem hukuken hem de fiilen sürdürdü. 1885'te İngiltere'nin öncülüğüyle köleliğin değil köle ticaretinin milletlerarası alanda yasaklanmış olması insanî olduğu kadar ekonomik sebeplere de dayanıyordu. Amerika kıtasındaki sömürgelerini kaybeden Avrupa, başka yerlerdeki sömürgelerinde köle ticareti olmadan da ucuz emek sağlayabiliyordu. Köle ticaretinin yasaklanması ile ucuz emeğin başka ülkelere gitmesi, böylece rakiplerinin ucuza üretim yaparak dünya pazarlarında kendileriyle rekabet etmesi önlenecekti. Köleliğin bir kurum olarak yasaklanması için 1926 yılına kadar beklemek gerekiyordu (Slavery

Convention, 1926). Yine benzer şekilde, I. Dünya Savaşı'ndan sonra işçilerin çalışma şartlarını iyileştirmek ve refahlarını sağlamak için Milletlerarası Çalışma Teşkilâtı'nın (ILO) kurulmasında Batı'nın öncülük ettiği doğrudur. Ancak burada da temel sebeplerden biri ekonomikti. Batılı devletler kendi ülkelerinde işçilere belli düzeyde haklar tanımış oldukları, dolayısıyla işçi ücretleri maliyette önemli bir yer tuttuğu için işçi haklarını tanımayan ülkelerde üretimin çok daha düşük bir maliyetle yapılmasını kendi ticaretleri için sakıncalı buldular ve Milletlerarası Çalışma Teşkilâtı vasıtasıyla çalışma şartlarında yeknesaklığı sağlayarak milletlerarası alanda iyileşmeye ön ayak oldular.

İnsan haklarıyla ilgili olarak milletlerarası alanda kaydedilen, Batı'nın öncülük ettiği bir başka alan ise I. Dünya Savaşı'nın ardından yapılan bazı antlaşmalara azınlıkların korunmasıyla ilgili hükümlerin konulması ve Milletler Cemiyeti'ne bu gibi antlaşma hükümlerinin icrasına nezaret etme imkânının tanınması idi. Burada dikkati çeken nokta, azınlık haklarının tanınmasının gerisinde insanî düşüncelerden çok siyasî düşüncelerin yer almasıydı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da yapılan anayasaların Amerikan ve Fransız bildirilerinde yer alan temel haklara önemli ölçüde yer verdikleri görüldü. Ancak bunların hiçbirisi, 1930'larda Avrupa'da Nazizm'in ve faşizmin doğmasını önleyemediği gibi II. Dünya Savaşı öncesinde ve bu savaş sırasında en vahşi haliyle ırkçılığın kurumlaştırılmasını da önleyemedi. Bu aynı zamanda insan haklarının millî alanda etkin bir şekilde korunmasının yeterli olmadığı, milletlerarası alanda da korunması gerektiği fikrinin doğması ve hayata geçirilmesi için bir dönüm noktası oldu. II. Dünya Savaşı'nın ardından yapılan Birleşmiş Milletler Antlaşması'nda dünya barışı ile insan haklarına saygı arasında bir bağlantı kurulduğu gibi Birleşmiş Milletler'e insan haklarını geliştirme görevi de verildi. Ayrıca üye devletlerin insan haklarına saygı gösterme yükümlülüğü getirildi. Birleşmiş Milletler'in bu alandaki çabaları özellikle standart koyma alanında çok verimli olmuştur. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'nun hazırladığı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda muhalefetsiz, fakat sekiz çekimser oyla kabul edildi. Batı bu bildirinin hazırlanmasına da öncülük ettiğinden bildiri hükümlerinin önemli bir bölümü Batı'nın damgasını taşımaktadır. Belge, otuz maddeden

oluşmasına rağmen ilân ettiği haklar daha çok Batı'nın önem verdiği medenî ve siyasî haklardır. Ekonomik, kültürel ve sosyal haklar sosyalist bloka verilen bir tâviz sonucu belgeye konulmuştur. Batı'nın bu alandaki hâkimiyeti, üçüncü dünya ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanarak sayıca çoğalmaya başladığı 1960'lara kadar sürmüştür. Bu tarihe kadar belgelerde insan haklarını belirleyen standartlar hemen hemen bütünüyle Batı'nın damgasını taşımıştır. Bunları kabul ederken kendi değerlerinden herhangi bir fedakârlık yapmayan Batı'nın, eşitlik veya ayırım yapmama gibi en temel insan haklarını bile 1945'ten sonra dahi uygulamadığı görülmüştür. 1776'da Virginia Haklar Bildirisi'ni yayımlayan ve dünyanın en eski anayasasına sahip olan Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'lara kadar siyah-beyaz ayırımı varlığını sürdürmüş, Güney Afrika'da ırkçılık politikası Batı'nın yardımları ile en ilkel şekilde kurumlaştırılmıştır.

Batılı devletler diğer taraftan, XVIII. yüzyıldan bu yana geliştirdikleri değerleri Avrupa çapında kolektif olarak yüceltmek ve hayata geçirmek amacıyla 1948'de Avrupa Konseyi'ni kurdular. Demokrasi ile yönetilen, insan haklarına saygı gösteren ve hukukun üstünlüğüne yer veren bütün Avrupa devletlerine açık olan Avrupa Konseyi, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun kurulmasından sonra ekonomik konularla ilgisini kesmiş ve faaliyetlerini demokrasi ve insan hakları alanında yoğunlaştırmıştır. Bu çerçevede 1950 yılında imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonra on bir protokolle tamamlanan sözleşme şimdi bütün Avrupa'nın insan hakları alanındaki anayasası haline gelmiş, taraf olan Avrupa devletlerinde insan hakları alanında aynı kriterlerin uygulanması yönünde ciddi mesafeler alınmıştır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi daha çok medenî ve siyasî hakları düzenlemektedir. Sosyal haklar konusu -ILO düzenlemelerine ilâveten-1961 yılında Torino'da yapılan Avrupa Sosyal Şartı ile düzenlenmiş ve buna paralel olarak Avrupa Birliği'ne üye devletler Maastricht Anlaşması'nda çalışanlar için ilâve bir sosyal koruma getirmişlerdir.

İnsan hakları konusundaki olumlu gelişmelerin önemli bir merhalesi sayılan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve tamamlayıcı protokoller sonucu garanti edilen haklar ve özgürlükler şunlardır: Yaşama hakkı, işkenceye ve zulme, gayri insanî muamele veya cezaya tâbi tutulmama hakkı, köle halinde bulundurulmama hakkı, zorla çalıştırılmama hakkı, kişi güvenliği hakkı,

âdil ve tarafsız bir mahkeme önünde mâkul bir süre içinde yargılanma hakkı, kanunsuz suç olamayacağı, cezaların geriye yürüyemeyeceği ve kişinin

suçluluğu ispat edilinceye kadar mâsum addedileceği ilkesi, özel yaşama, aile hayatına ve haberleşmenin gizliliğine saygı hakkı, düşünce ve din özgürlüğü hakkı, ifade özgürlüğü hakkı, toplanma, dernek ve sendika kurma hakkı, evlenme hakkı, etkin hak arama yollarına başvurma hakkı, ayırımcılığa tâbi olmama hakkı, eğitim hakkı, mülkiyet hakkı, seyahat ve yerleşme hakkı, ahdî yükümlülükler sebebiyle hapis cezasına mâruz kalmama hakkı. Devletler bu hakları yargı alanları içinde bulunan herkese tanımayı kabul etmişlerdir.

Sözleşme ile tanınan bu haklar, yine sözleşme ile kurulan ve dâimî şekilde görev yapan Avrupa İnsan Hakları Divanı tarafından bağımsız olarak uygulanıp yorumlanmaktadır. Aynı şekilde Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi divanın verdiği kararların icrasına nezaret etmektedir. Bu kurumlar, yarım yüzyıla yakın bir süreden beri sözleşmeyi yorumlayarak çok ciddi bir ictihad hukuku oluşturmuşlardır. Böylece imzacı devletlerin insan haklarıyla ilgili uygulamaları üzerinde de âdeta objektif bir Avrupa denetimi icra etmektedirler. Bu haliyle Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, şeklî anlamda bir anlaşma olsa dahi gerçekten insan hakları alanında Avrupa kamu düzeninin temelini oluşturmaktadır.

Devletler sadece sözleşmede tanınan haklara saygı gösterme borcu altında değildir; aynı zamanda daha alt düzeylerde meydana gelen ihlâlleri önleme ya da ihlâl olduysa bunun sonuçlarını giderme yükümlülüğü altına da girmişlerdir. Sözleşmenin getirdiği düzen, bir devletin ihlâli karşısında diğerlerinin onu komisyona şikâyet etmeleri veya fertlerin haklarının ihlâl edilmesi halinde ilgili devleti şikâyet etmeleri yoluyla etkin bir şekilde işletilmektedir. Devletler arası şikâyet prosedürünü harekete geçirmek için sözleşmeye aykırı somut bir tedbirin alınmasını beklemeye gerek yoktur. Sözleşmede tanınmış olan haklarla veya özgürlüklerle bağdaşmayan tedbirleri öngören, emreden ya da bunlara izin veren bir kanunun varlığı prosedürü işletmek için yeterlidir. Bunun için aranan başlıca şart, söz konusu kanunun, ihlâli ortaya koyacak yeterlilikte açık ve kesin hükümler taşımasıdır. Buna karşılık ferdî olarak bir devleti komisyona şikâyet etmek

için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Birincisi, devletin sözleşmeyi ihlâl edecek bir tedbir alması veya işlemi yapması, ikincisi ferdin bu ihlâlin mağduru olması. Bir kanun veya tedbirin bir ferdin zararına uygulanması onu gerçek mağdur haline getirir. Buna karşılık bir kanun veya tedbir fiilen bir kişiye zarar verecek şekilde uygulanmamakla beraber her an uygulanması riski varsa ferdin potansiyel mağdur olduğu kabul edilir ve dava konusu yapılabilir. Böylece sözleşme kapsamına giren konularda Strasbourg'daki divana millî makamların yetkisini yerinde kullanıp kullanmadığı konusunda bir çeşit takdir yetkisi tanınmıştır; divan, millî hukuklar üzerinde anayasa mahkemelerinin yaptıklarına benzer bir denetim faaliyeti icra etmiş olmaktadır.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ile tesis edilen objektif denetim sisteminin belki de en önemli tarafı, sözleşmede tanınan hak ve hürriyetlere imzacı devletlerin getirebileceği sınırlamaların sınırlarının çok iyi çizilmiş olmasıdır. Gerçekten sözleşmede yer alan hükümler, akdi imzalayan devletlerin üzerinde mutâbık kaldıkları hakların ve hürriyetlerin en küçük ortak paydasını teşkil etmektedir ve bu devletlerin anayasalarında yer alan temel haklar ve hürriyetler genellikle hem kapsam bakımından daha geniştir hem de daha az sınırlamalara tâbidir. Bir başka ifadeyle Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi düzeni hem yatay hem de düşey boyutları bakımından çok etkileyici değildir, daha önce millî sistemlerde mevcut olmayan hak ve hürriyetleri getirmemektedir. Taraf devletler, her zaman sözleşmenin tanıdığından daha geniş hak ve hürriyetleri tanıyabilirler; sözleşme buna bir engel teşkil etmemektedir. Akdi imzalayan devletlerin yapamayacağı şey sözleşmede tanınmış olan hak ve hürriyetlerin gerisine gitmektir. Sözleşme hak ve hürriyetlerin sınırsız olmadığı bilinciyle hazırlanmıştır. Demokratik bir toplumda çoğulculuğun hâkim olması gereği esasen sınırsız hak ve özgürlük, neticede başkalarının hak ve özgürlüklerini kısmen veya tamamen yok etme ile de sonuçlanabilir. Haklar ve özgürlükler, yine ancak demokratik bir devlet sistemi içinde yeşerip gelişebileceği için sözleşme bir yandan demokratik devlet yapısını ayakta tutabilecek tedbir ve imkânlara yer verirken öte yandan ferdî hak ve özgürlükleri korumayı amaçlamakta, ikisi arasındaki hassas dengeyi muhafazaya özen göstermektedir. Sözleşme organları da bu konuda oldukça dikkatlidir. Bundan dolayı olsa gerek, başta sözleşme organlarına yetki vermekte çekingen davranan devletler divanın kendi aleyhlerine açılacak davalara bakma yetkisini tanımışlardır. Hatta

daha da ileri giderek fertlerin divan önünde kendileri aleyhinde tek başına, başka bir devletin yardımı olmaksızın dava açmaları yetkisini vermiş bulunmaktadırlar.

Aynı şekilde hiçbir kimsenin veya kuruluşun, sözleşmede tanınan hak ve özgürlükleri ortadan kaldırmak amacıyla sözleşmede yer alan hiçbir hakka veya özgürlüğe dayanamayacağı benimsenmek suretiyle kötü niyetli kimselerin sözleşmeye dayanarak demokratik rejime zarar vermesi önlenmek istenmiştir. Bunların yanında sözleşmenin dört önemli maddesiyle (md. 8/2, 9/2, 10/2, 11/2) dört numaralı protokolün ikinci maddesinin üçüncü bendinde sırasıyla özel hayata, aile hayatına ve haberleşmenin gizliliğine saygı hakkı, din ve vicdan özgürlüğü hakkı, ifade özgürlüğü hakkı, toplanma ve dernek kurma hakkı ve dolaşma ve yerleşme hakkı gibi sözleşmede garanti edilmiş hak ve özgürlüklerin, demokratik bir toplumda millî güvenlik, kamu güvenliği, ülke bütünlüğü, düzensizliğin veya suçların önlenmesi, sağlık veya ahlâkın korunması, başkalarının hak ve şöhretinin korunması, gizliliği gerektiren bilgilerin ifşasının önlenmesi, adliyenin otorite ve tarafsızlığının muhafaza edilmesi gibi sebeplerle sınırlandırılması zaruri ise kanunla bu gibi sınırların getirilebileceği kabul edilmiştir. Ancak devletin bu sınırlama yetkisi, gerek madde gerekse yoğunluk itibariyle sıkı kural ve kriterlere tâbi tutulmaktadır. Öncelikle devletin sözleşmede tanınan bir hakkı veya özgürlüğü sınırlayabilmesi için yine sözleşmede bahsedilen sınırlandırma sebebinin bulunması, divanın deyimiyle sınırlayıcı düzenleme ve cezanın meşrû bir amaca sahip olması gerekir. Ayrıca bunun bir kanunla düzenlenmesi, kanunla konulmuş olması ve böyle bir sınırlayıcı işlemin demokratik bir toplumda zaruri olması da gerekir. Divan, sınırlandırıcı kanunun "erişilebilirlik" ve "öngörülebilirlik" nitelikleri üzerinde önemle durmakta, böyle bir kanunu yapmanın demokratik toplumda zorlayıcı bir sosyal ihtiyaç haline gelmiş olması şartını aramaktadır. Sınırlayıcı tedbir, zorlayıcı bir sosyal ihtiyacın varlığından kaynaklansa bile alınan sınırlayıcı tedbirle korunan meşrû amaç arasında bir orantı olup olmadığı da önemlidir.

Divanın devletler aleyhine verilen kararlarının hemen hemen tamamı yerine getirilmiştir. Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi bu kararların yerine getirilmesine

nezaret etmektedir. Bu yerine getirme birçok durumda millî mevzuatta değişikliği gerektirmekte ve devletler mevzuatlarını buna göre değiştirmektedir. Böylece divan, Avrupa devletleri üzerinde bir çeşit anayasa mahkemesi denetimini yerine getirmektedir.

Önceki ismi Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Konferansı (AGİK) olan Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Teşkilâtı'nın (AGİT) Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Kafkasya ve Orta Asya cumhuriyetleri gibi Avrupa dışında da üyeleri vardır. 1975 yılında Helsinki Nihaî Senedi ile kurulmuştur. Bu belge esas itibariyle bir insan hakları belgesi değildir. Fakat Batı'nın baskısıyla güvenlik ve ekonomi konularına ilâveten insan hakları da belgeye konulmuş, daha da önemlisi insan hakları ile güvenlik arasında ciddi bir bağlantı kurulmuştur. Soğuk savaş döneminde Batı, sosyalist bloku yıpratmak için Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Konferansı yoluyla insan haklarını suistimal derecesinde kullandı; bu ülkelerdeki muhalifleri destekledi, cesaretlendirdi. 1989 tarihli Viyana Belgesi ile kurulan İnsanî Boyut Mekanizması, Batı tarafından çok sık bir şekilde sosyalist ülkeler aleyhine kullanıldı. Komünizmin yıkılmasında bunun önemli bir etkisi olduğu kabul edilmektedir. Komünizmin yıkılmasından sonra kabul edilen Paris şartı, Kopenhag bildirisi, Moskova belgesi, Cenevre Millî Azınlıklar Raporu gibi Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Konferansı belgeleri, demokrasi ve insan hakları alanında son derece ayrıntılı ve esaslı hükümler vazettiler. 1992 yılında kabul edilen Prag Belgesi ile kurulan Hür Seçimler Ofisi, 1992 II. Helsinki Belgesi ile İnsan Hakları ve Demokratik Kurumlar Ofisi'ne dönüştürüldü. İnsanî Boyut Mekanizması daha da genişletildi. Buna paralel olarak 1992'de Millî Azınlıklar Yüksek Komiserliği kuruldu. Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Teşkilâtı'nın bütün güvenlik kurum ve mekanizmaları insan haklarına riayeti sağlayacak şekilde oluşturulmuştur. Güvenliğin sağlanması için insan haklarına riayet etmenin gerekli olduğu düşüncesiyle güvenlik ve insan hakları konuları birbirleriyle bağlantılı hale getirilmiştir.

Batı'da bugün insan hakları dış politikanın önemli bir unsuru haline getirilmiş olup problemli ülkeler bununla ciddi şekilde rahatsız edilmektedir. Eski Doğu Avrupa devletleri birer birer Avrupa Konseyi'ne alınmaktadır. Avrupa'nın birçok ülkesi için potansiyel sürtüşmelerin kaynağı olarak görülen millî azınlıklar konusunda son zamanlarda Avrupa Konseyi'nin sponsorluğu ile bir çerçeve anlaşma yapılmıştır. Bütün bu

gelişmelere rağmen Avrupa'nın ortasında Yugoslavya trajedisi yaşanmış ve emsali görülmemiş bir şekilde insan hakları ihlâlleri olmuş, eski ittifaklar, ön yargılar ve stratejik menfaatler insan haklarına üstün gelmiştir.

Avrupa Birliği, başlangıçta ekonomik entegrasyon merkezli bir teşkilât olduğu için kuruluş antlaşmalarında (Paris ve Roma) insan hakları konusu doğrudan doğruya düzenlenmedi. Bu sebeple bugün Avrupa Birliği'nin kendine ait ve sadece insan haklarını düzenleyen bağlayıcı bir hukukî belgesi yoktur (2000 yılının ortaları itibariyle böyle bir belge hazırlama çalışmaları devam etmektedir). Avrupa Birliği'nde insan haklarının korunması sınırlı ve yetersiz bir hukukî temele dayanmaktadır. Avrupa Toplulukları Adalet Divanı, topluluk hukukunu uygularken ortaya çıkan ârızî insan hakları ihlâlleri iddialarını, geliştirmiş olduğu genel hukuk ilkeleri çerçevesinde ele almaktadır. Ancak 1997 Amsterdam Antlaşması, yapısal temelde Avrupa Birliği'ni insan hakları merkezli bir teşkilâta dönüştürmenin ilk adımını atmıştır. Buna göre Avrupa Birliği özgürlük, demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğüne saygı esaslarına dayanır; Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne saygı gösterir. Avrupa Birliği'ne üye olacak devletlerin de bu şartları yerine getirmesi aranır. Mevcut üyelerden birinin insan haklarını ciddi ve sistematik bir şekilde ihlâl etmesi durumunda üyelikten doğan hakları askıya alınabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İlhan Akın, Temel Hak ve Özgürlükler, İstanbul 1971; T. Buergenthal, "International Human Rights and Helsinki Final Act: Conclusions", Human Rights, International Law and the Helsinki Accord (ed. Burgenthal-Hall), New York 1977, s. 36; F. Caportorty, "Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities" (U. N. Doc. E/CN 4/Sub. 2/384. Rev. 1 (1979); R. Beddard, Human Rights and Europe, London 1980; Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, Ankara 1981; Ömer Madra, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine Bireysel Başvuru Hakkı, Ankara 1981; Drzemczewski, European Human Rights Convention in Domestic Law: A Comperative Study, Oxford 1983; P. Sieghart, The

Lawful Rights of Mankid, Oxford 1984; a.mlf., International Law of Human Rights, Oxford 1990; A. Cassese, International Law in a Divided World, Oxford 1986; J. E. S. Fawcett, The Application of the European Convention on Human Rights, Oxford 1987; M. Tabory, “Minority Rights in the CSCE Context”, The Protection of Minorities and Human Rights (ed. Y. Dinstein - Mala Tabory), Boston 1991, s. 188; Human Rights in the World Commonity (ed. R. P. Claude - B. H. Weston), Boston 1992; Mehmet Akad, Genel Kamu Hukuku, İstanbul 1993; Aslan Gündüz, “Gelişmiş Batı Avrupa Ülkelerinde İnsan Haklarının Korunması: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin Sağladığı Yarı-Süpranasyonal Himaye”, Tarih Boyunca Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları (Yüzyılımız ve Türkiye Cumhuriyeti), İstanbul 1993, s. 25-91; a.mlf., Human Rights and Security in Europe: The CSCE Process, İstanbul 1994; a.mlf., “İnsan Hakları ve Güvenlik”, İnsan Hakları, İstanbul 1995, s. 239-251; Feyyaz Gölcüklü - Şeref Gözübüyük, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Uygulaması, Ankara 1994; D. J. Harris v.dğr., Law of the European Convention on Human Rights, Butterworths 1995; Francis G. Jacobs - Robin A. A. White, The European Convention on Human Rights, Oxford 1996; P. van Dijk - G. J. H. van Hoof, Theory and Practice of the European Convention on Human Rights, Boston 1998; P. Simic, “The West and Yugoslav Crisis”, Review of International Affairs, XLII/985, Belgrad 1991, s. 113.

Aslan Gündüz

İslâm Dünyasında.

İnsan hakları kavramı, ferdin insan olarak yaratılmış olmaktan doğan aslî haklarını ifade ettiğinden bildiriminde insanı muhatap alan, ona yaratılış ve var oluşun metafizik boyutunu açıklayan ve onu sorumluluğuna denk bir hak ve yetkiyle donatılmış olarak tanıtan vahiy geleneğinde ve bunun son halkası İslâm dininde de bu haklara büyük önem atfedilmiştir. Ancak kullanılan terminolojinin farklılığından dolayı insanlık tarihine kıyaslandığında uzun bir geçmişi bulunmayan insan hakları söyleminin günümüz formatıyla dinî metinlerde aranması yerine içerik ve işlev yönüyle karşılıklarının araştırılması ve bunların sosyal ve tarihsel bağlamının da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Nitekim İslâm dininin aslî kaynağı olan Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in açıklamalarında insan hakları doktrininin

ana unsurlarını içeren, bu kavramın fikrî temelleri sayılabilecek ilke ve amaçlardan söz edildiği, bu iki kaynak ışığında oluşan İslâm kültür ve geleneğinde kendine has form ve içerikle insan hakları açısından zengin bir birikimin bulunduğu görülür.

Kur'an'da insanın bazı zaaflarının yanı sıra önemli imkân ve kabiliyetlerle de donatıldığı, saygı değer (mükerrem) varlık olarak yaratıldığı, diğer yaratılanların üstlenemediği bir sorumluluk (emanet) yüklendiği anlatılır ve onun yeryüzünde iyilik ve güzelliği hâkim kılmak üzere Allah'ın halifesi olarak görevlendirildiği belirtilir (bk. İNSAN). Yine Kur'an'ın özel anlatım üslûbu içerisinde insanın yaşama, bir dini benimseme ve gereklerine göre hareket etme, sonuçlarına katlanarak dilediği davranışta bulunma, mülk edinme,

seyahat, cinsî haklar ve iffet, beden ve ruh sağlığını koruma gibi temel haklarına değinilir ve bunların korunmasına yönelik olarak farklı seviyelerde yaptırımlardan söz edilir. İslâmî telakkiye göre din fıtrîdir ve insanın yaratılıştan taşıyageldiği güzellikleri korumasına yardımcı olur, aklıselimi takviye eder. İnsanın sahip olduğu bütün haklar yaratıcı Tanrı'nın iradesine dayanır ve O'nun insana bağışıdır. Ferdin Tanrı'nın mutlak güç ve iradesine boyun eğmesi de onun irade özgürlüğünü yitirmesi değil, aksine yaratılış ve var oluş çizgisinde bilinçlenip alt ve dünyevî otoriteler karşısında özgürleşmesi anlamını taşır. Bütün bu telakkiler, hakların dinî veya dünyevî temelli beşerî ve hâkim güçler tarafından tanınıp lutfedildiği ve yine onlar tarafından serbestçe kısıtlanabileceği anlayışını reddetmesi ve insana insan olması sebebiyle bir değer vermesi anlamına geldiğinden insan haklarına tarih boyunca önemli bir zemin oluşturmuştur. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'te hak kavramının sadece insan ilişkileriyle sınırlandırılmayıp Allah-insan ilişkileri çerçevesinde de ele alınması, bu kavramın İslâmî bakış açısından sahip olduğu kapsam ve genişliği göstermesi bakımından da dikkat çekicidir (bk. HAK).

Öte yandan insan haklarının tanınmasının ve yazılı metinlerle tesbit edilmesinin tek başına yeterli olmadığı, bunun uygun bir sosyal yapılanma çerçevesinde toplumun bütün fertleri, özellikle de hâkim güçleri tarafından özümsenmiş, âdeta bir yaşam biçimi haline getirilmiş olmasının hayatî bir önem taşıdığı da açıktır. Diğer birçok insanî ve hukukî değer gibi insan

hakları da ancak insan unsurunun yetkinliğiyle sağlam bir inanç ve ahlâk zemininde, hukukun üstünlüğünün ve adaletin bulunduğu toplumlarda gerçekleşip gelişebilir. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde adalete ve hakkın üstünlüğüne devamlı vurgu yapılıp keyfîliğin, kişinin kendi hakkını bizzat kendi kuvvetiyle elde etmesi demek olan ihkāk-ı hakkın, nasların çizdiği sınırların çiğnenmesinin yasaklanması, meşruiyetin ve hukuk düzeninin korunmasının emredilmesi, bu sağlam zemini kurmaya yönelik tedbirler olarak ayrı bir anlam taşır.

Hz. Peygamber'in hicret esnasında Medine'deki değişik inanç mensuplarıyla ve etnik gruplarla yaptığı Medine sözleşmesi, hayatı boyunca etrafındaki insanlara davranışları, çeşitli din mensuplarıyla ve kölelerle ilişkileri ve bu konudaki tavsiyeleri, insan hakları açısından büyük öneme sahip belge ve uygulama örnekleridir. Resûl-i Ekrem'in uygulamalarının teorik çerçevesi mahiyetinde olan Vedâ hutbesi de insan hakları açısından önemli bir belgedir. Vedâ hutbesi kişi, aile, toplum (müminler toplumu) ve bütün insanlığı iç içe geçmiş daireler biçiminde kuşatır. Hz. Peygamber, insanlara Allah'a karşı gelmekten sakınmayı tavsiye ve O'na itaati teşvik ederek sözlerine başlar. Esasen İslâm inancına göre insanın Allah'ı tanıması ve O'na itaat etmesi yaratılışının amacı, kendine karşı da temel hak ve sorumluluğudur. Hutbede daha sonra aile içi haklara geçilir ve aile fertlerinin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları hatırlatılıp kadınların haklarının korunması konusunda erkekler ayrıca uyarılır; kadınların Allah'ın emaneti olduğu ve onlar hakkında Allah'tan korkulması, onlara iyi davranılması gerektiği vurgulanır. Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığı, cezaların şahsîliği prensibi, hakların ihlâli ve zulüm yasağı gibi hususlar üzerinde ayrıca durulduktan sonra müminlerin kardeş oldukları ifade edilmiş ve, “Ey İnsanlar! Rabbiniz birdir, babanız da birdir; hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktandır” sözüyle insanlar arasındaki temel eşitliğe dikkat çekilmiş, ardından da hiçbir ırkın diğerine üstünlüğü bulunmadığı belirtilerek bu evrensel prensip teyit edilmiştir.

İslâm dünyasında tarih boyunca Kur'an ve Sünnet ışığında oluşan dinî, hukukî ve felsefî birikimde işlev ve amaç itibariyle insan haklarına hizmet eden çeşitli kurum ve kavramın bulunduğu görülür. Bir kısmı oldukça teorik bulunsa da bunlar İslâm toplumlarında hakları koruma, hak ihlâllerini önleme ve bu yönde kamuoyu oluşturma açısından önemli rol oynamış,

dinin genel telkinlerinin de desteğiyle İslâm toplumları insan hakları tarihi açısından başarılı bir sınav geçirmiştir. İslâm bilginleri ve düşünürleri dinin amacının “zarûrât-ı hamse” denilen canın, aklın, namus ve haysiyetin, dinin ve malın korunması şeklinde beş temel ilkeyi yerleştirmek olduğunu ifade etmişlerdir. İnsanın yeryüzünde varlığını sürdürebilmesi ve beşerî sorumluluğunu yerine getirebilmesi için korunması gereken ve bugün insan hakları çerçevesinde düşünülen hemen bütün temel hak ve özgürlükleri kapsayan bu beş ilke, bir yönüyle Allah’ın peygamber göndermedeki maksatlarını teşkil ederken bir yönden de müslüman olup olmadığına bakmaksızın evrensel olarak bütün insanların temel hak ve yararlarını belirlemeye yöneliktir (bk. MAKĀSIDÜ’ş-ŞERÎA). Hakların Allah hakkı-kul hakkı şeklindeki klasik ayırımında birinci grup genelde toplum ve kamu düzenini, ikinci grup ise ferdî hakları korumayı amaçlar. İslâm hukukunda naslardaki emir ve tavsiyeler doğrultusunda ayrıca, “Kanlarda (hayat) asıl olan dokunulmaz oluştur”, “İnsanda asıl olan hürriyettir” şeklinde genel kurallar vazedilmiş, insanın sahip olduğu can ve mal dokunulmazlığının dayanağının insan olma vasfı olduğu, ırk, cins ve inanç farklılığının buna engel teşkil etmeyeceği belirtilmiştir. Buna ceza hukuku alanında suç ve cezada kanunîlik ilkesinin konması, kesinleşmiş bir suç olmadıkça kimsenin suçlu işlemi görmemesi, sanık haklarının korunması, işkence yasağı, cezalandırmada denklik gibi ilkeler, hayvanların haklarını korumaya mâtuf tedbir ve uygulamalar, sosyal amaçlı vakıflar, zekât, nafaka ve yardımlaşma anlayışı, sosyal dayanışmayı ve bütünlüğü amaçlayan ahlâkî değerler de eklenmelidir.

Dinî, hukukî ve ahlâkî temele dayanan bu teorik çerçeveye rağmen beşerî zaaflar, sosyal ve siyasî birtakım şartlar sebebiyle otorite ve nüfuz sahiplerinin zaman zaman hukuk ihlâlleri yaptıkları, her dönemde arzulanan seviyede olumlu bir uygulama çizgisinin gerçekleşmediği ifade edilebilirse de Kur’an ve Sünnet terbiyesi almış müslüman toplumlarda hukukun hâkim olduğu, insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunması konusunda önemli bir problemin yaşanmadığı, bugün için bile gıpta ile söz edilen bir adalet ve hoşgörü ortamının bulunduğu, ihlâl ve haksızlıkların da oldukça mevziî kaldığı söylenebilir.

Aynı dönemlerde Batı böyle bir dinî, hukukî ve ahlâkî öğreti temeline sahip bulunmadığı, güçlünün hâkim olduğu ve diğerlerinin hakkını belirlediği bir

toplumsal yapı içinde köleler ve kadınlar akıl almaz bir aşağılanmaya muhatap olduğu için insan hakları alanında mücadelenin ilk olarak Batı toplumlarında başlaması da tabiidir. İnsan hakları söylemi Batı'da da başlangıçta dinî öğretiden destek almaya çalışmış, devlet ve kilisenin baskısına karşı direnen özgürlükçü dindar hıristiyan düşünürlerin bu konuda önemli çabası olmuşsa da geleneksel dinî öğretinin ve kilisenin buna yeterince imkân verdiği söylenemez. Bu durum insan hakları kavramının niçin Batı kökenli sayıldığını da açıklar. Aslında insan haklarının Batı'daki kötü geçmişi ve bugün için toplumda ferdî hak ve özgürlükler adına birçok aşırılık ve aykırılıkların önlenemez bir hal almış olması da bir etkitepki veya

toplumsal med cezir hali görünümündedir. Böyle olunca İslâm toplumlarında son yüzyıla gelinceye kadar insan haklarına ilişkin bildirgelere ve kayda değer toplumsal hareketlere rastlanmamasının, İslâm dünyasında insan haklarının ihlâl ve ihmal edildiği şeklinde değil bugünkü mânada olmasa bile genel anlamda insan haklarının gözetildiği, Batı'da görüldüğü şekliyle sınıf ayrışmalarının, gerilim ve çatışmaların yaşanmadığı şeklinde yorumlanması daha isabetli olur.

İslâm toplumlarında insan haklarının ayrı bir söylem halinde ortaya çıkması son bir-iki yüzyılı aşmayan modern döneme rastlar. Bu konuda üç önemli unsur rol oynamıştır: Modern ulus devletin ortaya çıkışı, kanunlaştırma çabaları ve Batı insan hakları söyleminin cihanşümul bir mahiyet ve önem kazanması. Modern devlet yapısal olarak otoriteyi tekelinde topladığı için güçsüz duruma düşen ferdin haklarının garanti altına alınması ihtiyacı doğmuş ve insan hakları bu süreçte daha da önem kazanmıştır. Bu durum Batı'da ve İslâm dünyasında benzerlik arzeder. Aynı şekilde günümüz İslâm dünyasında uluslararası platformlara da taşınan insan hakları ihlâllerinin modern ulus devlet yapısının dinle ilişkisinden ya da ilişkisizliğinden ziyade yapısal olarak güç ilişkilerinin dengesizliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Burada ayrıca İslâm toplumlarında devletle fert arası güç dengesinin sağlanmasında önemli rol oynayan sivil inisiyatifin, vatandaşlık bilincini canlı tutan sivil toplum gruplarının bulunmayışı, hukukun üstünlüğü, demokrasi, bağımsız yargı gibi insan hakları doktrinini besleyen ana konularda yeterince mesafe alınmamış olması gibi etkenlerden de söz edilebilir.

Osmanlı toplumunda XIX. yüzyılda ortaya çıkan kanunlaştırma çabaları, gerek doktrin gerekse uluslararası ilişkiler açısından Batı'yla yakın temasın da ürünü olarak ister istemez insan hakları meselesini gündeme getirmiştir. Osmanlılar'da Tanzimat ve Islahat fermanları ve anayasa hareketleriyle birlikte daha önce fıkıh kültür ve literatüründe dağınık halde bulunan haklar, Batı kaynaklı kanun ve bildirgelere uygun tarzda kanunlaştırılarak ilân edilmeye başlanmıştır. 1839 Tanzimat, 1856 Islahat fermanları ve 1876 tarihli Kānûn-ı Esâsî burada hatırlanabilir.

XX. yüzyılda Batı'da insan hakları doktrininin giderek önem kazanması ve uluslararası bir kabul görmesi müslüman devletleri ve düşünürleri konu üzerinde düşünmeye sevketmiş, önceden dinî öğreti ve literatür içerisinde dağınık bir şekilde ele alınan hususlar müstakil bir söylem halinde incelenmeye başlanmıştır. Özellikle 1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannâmesi'nin ilânıyla meselenin uluslararası bir boyut kazanması bu çabaları hızlandırmıştır. Söz konusu Birleşmiş Milletler beyannâmesinin hazırlanmasıyla görevli komitede hiçbir müslüman üyenin bulunmaması, İslâm blokunu temsil için görevlendirilen hıristiyan üye Charles Mâlik'in İslâmî katkıyı sınırlı seviyede bile olsa yansıtacak görüşlerinin dikkate alınmaması, veto hakkı sahibi üyelerin çıkarları göz önüne alındığı halde dünya nüfusunun beşte birini temsil eden İslâm devletlerinin veto hakkının bulunmaması ve tezlerini yeteri kadar savunamamaları, Birleşmiş Milletler beyannâmesinin müslüman kesimde tam olarak sahiplenilmesini önlemiş, İslâm dünyasında Birleşmiş Milletler beyannâmesine karşı bazı tepkiler dile getirilmiş ve bir kısım İslâm devletleri belgeyi imzalamayı reddetmiştir. İnsan hakları doktrininin Avrupa merkezci düşünen bazı Batılı aydınlar tarafından modern Batı'ya has bir gelişme gibi takdim edilmesi ya da uluslararası bir denetim aracı olarak kullanılmasının da etkisiyle İslâm ülkelerince millî hâkimiyete müdahale niteliği taşıyan bir baskı şeklinde algılanması resmî ve sivil düzlemdeki tepkileri beslemiş, müslüman aydınlar, insan haklarının İslâm'da asırlardan beri zaten var olduğunu göstermek gayreti içine girmişler, İslâm devletleri tarafından örgütlenen uluslararası kurum ve kuruluşlar da alternatif insan hakları beyannâmesi hazırlamaya çalışmışlardır. Bu gelişmelerin ürünü olarak daha önce bir anayasa örneği hazırlamak suretiyle insan hakları konusuna katkıda bulunmak isteyen Dünya İslâm Konseyi tarafından 1981 tarihinde

hazırlanan yirmi üç maddelik Evrensel İslâm İnsan Hakları Bildirisi bir UNESCO celsesinde ilân edildi. 1979'da insan haklarını gündemine alarak bu konuda çalışma başlatan İslâm Konferansı Teşkilâtı da 1980 yılında yirmi beş maddelik İslâm'da İnsan Hakları Projesi'ni ortaya koydu. Bu çalışma, İslâm'da insan haklarının kanunlaştırılması alanında modern anlamda yapılan ilk çalışma olarak görülmektedir (Muhammed ez-Zühaylî, s. 114). Bu rapor üzerinde sürdürülen çalışmalar 1990 yılında tamamlandı ve aynı yıl XIX. İslâm Konferansı'na katılan dışişleri bakanlarının imzasıyla İslâm Konferansı Teşkilâtı tarafından bir beyannâme halinde yayımlandı. Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı da (World Assembly of Muslim Yonth) 1972 yılında Riyad'da kurulmuş olup gündeminde insan haklarına önemle yer veren ve bu konuda yayın yapan uluslararası bir gençlik kuruluşudur.

Günümüz İslâm ülkelerinde insan haklarını savunan düşünürlerin, fikir hareketleri ve örgütlerin sayısının hayli arttığı, bu konuda azımsanmayacak sayı ve ciddiyette neşriyatın yapıldığı görülmektedir (bu konudaki literatür örneği için bk. bibl.). Bunda insan hakları söylemine karşı başlangıçta duyulan güvensizliğin, mütereddit ve çekimser tavrın giderek azalmış olması etkili olduğu gibi bu ülkelerdeki antidemokratik yönetim tarzlarının ve uygulamaların, devlet-fert ilişkilerindeki dengesizliğin ve gerilimlerin de önemli ölçüde payı vardır. İnsan hakları doktrini ve uluslararası platform bu süreçte, özellikle hakları ihlâl edilen ya da kendini böyle gören kesimlerce bir uzlaşma alanı ve çıkış yolu olarak algılanmaya başlanmış, bunun için demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. İnsan haklarını savunan örgüt ve fikir hareketlerinin tâbi olduğu serbestlik ve kısıtlama da ülkelerin bu konudaki duyarlılıkları ve siyasal rejimleriyle tam bir paralellik taşımaktadır (Stark, sy. 2 [1999], s. 8).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Kâzım Kadri, İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslâm Hukukuna Göre İzahı (nşr. Osman Ergin), İstanbul 1949, s. 43-87; Ali Abdülvâhid el-Vâfî, Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm, Kahire 1398/1979; Muhammed Amâre, el-

İslâm ve ḥuḳūḳu'l-insân, Küveyt 1405 /1985; Muhammed el-Hüseynî Musaylihî, Ḥuḳūḳu'l-insân beyne'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'd-devlî, Kahire 1988; Abdullahi Ahmad an-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse 1990, s. 161-181; Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives (ed. Abdullahi Ahmad an-Na'im - Francis M. Deng), Washington 1990; Shaikh Shaukat Hussain, Human Rights in Islam, New Delhi 1990; Abdülvâhid Muhammed el-Fâr, Ḳānûnü ḥuḳūḳı'l-insân fi'l-fikri'l-vażᶜî ve'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Kahire 1991; Ahmed Cemâl Abdülâl, Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm, Kahire 1991; A. E. Mayer, Islam and Human Rights: Tradition and Politics, London 1991; a.mlf., "Universal Versus Islamic Human Rights: A Class of Cultures or a Clash with a Construct?", Michigan Journal of International Law, XV/2, Winter 1994, s. 304-404; Şerafettin Atasoy, Tevrat, İncil ve Kur'an'a Göre İnsan Hakları (yüksek lisans tezi, 1992), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-116; İbrâhim Medkûr - Adnân el-Hatîb, Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm, Dımaşk 1412/1992; E. W. Said, "Nationalism, Human Rights and Interpretation", Freedom and Interpretation, Oxford 1993, s. 175-206;

A. R. Shad, The Rights of Allah and Human Rights, Delhi 1993; Abdullah el-Hâmid, Ḥuḳūḳu'l-insân beyne ᶜadli'l-İslâm ve cevri'l-ḥükkâm, London 1416/1995; Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship? (ed. Abdullahi Ahmad an-Na'im v.dğr.), Michigan 1995; J. Donelly, Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları (trc. Mustafa Erdoğan - Levent Korkut), Ankara 1995, s. 50-51, 57-73; Hayrettin Karaman, İslâm'da İnsan Hakları: Din, Vicdan ve Düşünce Hürriyeti, İstanbul 1996; Johan Galtung, Bir Başka Açıdan İnsan Hakları (trc. Müge Sözen), İstanbul 1996, s. 11-37; Mustafa Yıldız, Kur'an'da İnsan Hakları (yüksek lisans tezi, 1996), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Raşid el-Gannuşi, İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları (trc. Abdülmecid Can), İstanbul 1996, tür.yer.; İbrâhim Abdullah el-Merzûkī, Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm (trc. Muhammed Hüseyin Mürsî), Ebûzabî 1997; Muhammed ez-Zühaylî, Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm, Dımaşk 1418/1997; Mustafa Yayla, İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ahmet Özel, İslam Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1998, s. 29-32, 52-60, 63-69; N. Lerner, Religion, Bliefs and International Human Rights, New York 2000, s. 47-48, 140; Rıdvan Seyyid, "Mesʾeletü ḥuḳūḳı'l-insân fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muᶜâṣır", el-Ebḥâs̱, XLVI, Beyrut 1998, s. 5-35; Charles Malik,

“Essays on Human Rights”, a.e., s. 55-161; Joe Stark, “Human Rights Watch and the Muslim World”, International Institute for the study of Islam in the Modern World, sy. 2, Leiden 1999, s. 8.

Recep Şentürk

İNSÂN-ı KÂMİL

(الإنسان الكامل)

Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan anlamında tasavvuf terimi.

Tasavvuf tarihinin en önemli konularından olan insân-ı kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. Ancak felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden "küçük âlem" (mikrokozm) ve "büyük âlem" (makrokozm) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğuna inanılmıştır. Sokrat öncesinden Rönesans'a kadar uzanan düşünce çizgisinde insanın küçük âlem olduğu inancı az çok farklı üslûplarla ifade edilmiştir. Daha da geriye giderek kozmolojik özelliklere sahip insan fikri ve inancının eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde de var olduğu görülmektedir (Encyclopedia of Ethics, s. 804-806). Mani mezhebinde ve Maniheizm'de insân-ı kadîm, Mazdeizm'de gayomart, yahudi Kabala'sında adam kadmônun bazı özellikleri uzaktan da olsa tasavvuftaki insân-ı kâmil anlayışını çağrıştırmaktadır. Benzer düşüncelere Uzakdoğu kültüründe de rastlanır. Hint düşüncesindeki purusa, Çin düşüncesindeki chenjen kavramları, mikrokozm-makrokozm inanışının ne kadar eski ve evrensel olduğunu göstermektedir (Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, s. 66). Bütün bunlara rağmen İslâm fikir geleneğinde anlaşıldığı şekliyle insân-ı kâmilin tasavvufun geliştirdiği bir düşünce olduğunda şüphe yoktur.

İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekteki muhtevasıyla insân-ı kâmil düşüncesini doğrudan Kur'an'dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı âyetlerin insân-ı kâmil düşüncesi istikametinde yorumlanabileceği ve yorumlanageldiği görülmektedir. Meselâ Kur'an'da Âdem'in "halifelik" mevkiine sahip olduğu (el-Bakara 2/30), benî Âdem'in mükerrem kılındığı

(el-İsrâ 17/70), insanın “ahsen-i takvîm” üzere yaratıldığı (et-Tîn 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği (el-Câsiye 45/13), kendisine esmânın öğretildiği (el-Bakara 2/31) ve onun emaneti yüklendiği (el-Ahzâb 33/72) ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilâhî ruhtan nefhedildiğini, bu mevkiin kıymetini bilenleri Allah’ın kendisine dost kıldığını, Allah’ın bazılarına kendi tarafından ilim verdiğini (el-Kehf 18/65), Hz. Muhammed’in güzel örnek (el-Ahzâb 33/21) ve âlemlere rahmet (el-Enbiyâ 21/107) olduğunu bildiren âyetler de tasavvufun insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur’an olduğuna delil olarak gösterilmektedir.

İnsân-ı kâmil düşüncesinin gelişmesinde hadis literatürü de önemli rol oynamıştır. Meselâ bazıları sahih olmasa da Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yarattığını (Buhârî, “İsti˒ẕân”, 1; Müslim, “Birr”, 155), aslında ilk olarak Hz. Muhammed’in yaratıldığını (Aclûnî, II, 187), Âdem bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğunu (a.g.e., II, 187), Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmamış olacağını (a.g.e., II, 232) ifade eden rivayetlerin insân-ı kâmil telakkisinin benimsenip yaygınlaşmasında etkili olduğu kesindir.

Mikrokozm-makrokozm fikrine yabancı olmayan İslâm felsefesinin de insân-ı kâmil düşüncesine tesir ettiğine kesin gözüyle bakılabilir. Meselâ Fârâbî âlemin tek bir şahıs gibi düşünülebileceğini söyler (Kitâbü’l-Mille, s. 65). Fârâbî - İbn Sînâ geleneğine çok şey borçlu olan İbn Meymûn da insanın bir âlem-i sagīr, âlemin de bir bütün olarak tek bir şahıs gibi tasavvur edilebileceğine işaret eder (Delâletü’l-ḥâ˒irîn, s. 197-198). İhvân-ı Safâ’nın faziletli ve ruhanî sitedeki insân-ı fâzılı ile İbnü’l-Arabî’nin insân-ı kâmili arasında benzerlik vardır.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin “el-kâmilü’t-tâm” dediği insan (Kuşeyrî, II, 523), insân-ı kâmil fikrinin gelişim çizgisinde önemli bir basamak oluşturmaktadır. Hallâc-ı Mansûr, Hz. Peygamber’den bahsederken bütün nübüvvet nurlarının onun nurundan çıktığını, onun vücudunun yokluktan, adının ise “kalem”den önce var olduğunu söyler (Kitâbü’t-Tavâsîn, s. 65-75). Böylece insân-ı kâmil düşüncesinin, başta eski İran dinî telakkileri ve Yeni Eflâtunculuk olmak üzere çeşitli dış kültürlerle İslâm işrak felsefesi, tasavvuf kültürü ve ilgili âyetlerle hadislerin uzlaştırılmasıyla ortaya çıktığı

görülmektedir.

İnsân-ı kâmil konusu, ontolojik açıdan İbnü'l-Arabî'nin temellendirdiği varlık mertebeleri bağlamında ele alındığında anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak vücûd, ilk mertebede (taayyün-i evvel) ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürerek taayyünata başlamıştır. Asıl yaratma fiili, İbnü'l-Arabî'nin "hakîkat-i Muhammediyye" adını da verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte, bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Lâ taayyün (ahadiyyet) hakîkat-i Muhammediyye'nin bâtını, o da lâ taayyünün zâhiridir. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de insân-ı kâmildir. Allah insân-ı kâmili yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiş, göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine âmâde kılmış, böylece Allah'ın âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmildir. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilebilir. Çünkü o Allah isminin mazharıdır. Öte yandan varlık mertebelerinin sonuncusu da mertebe-i insân-ı kâmildir. Bu mertebe lâ taayyün dışındaki bütün mertebelerin hakikatlerini kapsar. Bu sebeple ona "kevn-i câmi'" ve "âlem-i ekber" denilmiştir (DİA, XX, 502-503). Bu mertebede insân-ı kâmil, bir kavramın yahut mecazi ve izâfî anlamda var olan bir şeyin değil hakiki

mânada var olan bir insanın adı ve sıfatıdır. Bu anlamda insân-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişen evliyaullah ise onun vârisidir. Âlemde her şeyin hareket halinde olduğuna inanan Molla Sadra'ya göre varlık âleminde görülen tekâmül insân-ı kâmilin varlığında karar kılar. Molla Sadra da âlemin korunmasını insân-ı kâmilin varlığına bağlar. Birçok tasavvuf kitabında buna benzer ifadeler yer almaktadır.

İnsân-ı kâmil maddî ve mânevî, kesif ve latif, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi, yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemallerini kendisinde taşıdığından söz konusu kemal hallerinin çeşitli vesilelerle ve değişik şekillerde zuhur etmesi itibariyle sayısız isimler alır. Meselâ Hz. Peygamber'in mânevî hüviyeti olması itibariyle ona "nûr-i Muhammedî" ve "hakîkat-i Muhammediyye" denildiği gibi onun ilmî, ahlâkî ve ruhî faziletlerine sahip olması itibariyle

“vâris-i Muhammedî”, âlemin küçük bir örneği olması sebebiyle “âlem-i sagīr”, Allah’ın vekili olması dolayısıyla “nâib-i Hak, zıllullah”, Hakk’ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle “mir’ât-ı Hak” gibi isimler verilmiştir. Molla Sadra’nın da söylediği gibi insân-ı kâmil sayesinde imkân âlemi ilâhî âleme girer, ancak bu yükseliş kulun tabiatındaki imkâniyeti tamamen ortadan kaldırmaz.

İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insân-ı kâmilin bir özelliği de Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması bakımından ahlâkî kemale sahip bulunmasıdır. İnsân-ı kâmil şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet itibariyle tam ve ergin olan kişidir. Kâmil insanın sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkı güzeldir, mârifet sahibidir, yani eşyayı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilir. Esasen sülûkün amacı da söz konusu dört hususu kemale erdirmekten ibarettir. İnsân-ı kâmilin bir başka fonksiyonu da ilâhî varlık için en büyük şahit ve delil olmasıdır. Bu delil öteki bütün delillerden daha güçlüdür; çünkü ilâhî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insân-ı kâmilde olduğu kadar parlak bir şekilde görünmez. O Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah’ın halifesidir. İbnü’l-Arabî’nin takipçilerinden Abdülkerîm el-Cîlî birçok eserinde bu mertebeyi şerhetmiş, el-İnsânü’l-kâmil ve en-Nâmûsü’l-aʿẓam adlı eserlerini bu konuya ayırmıştır. Tasavvufî anlamdaki insân-ı kâmil ile günlük dilde kullanılan “kâmil insan, olgun adam” ifadeleri arasında bir ilişki bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “insânü’l-kâmil” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 77; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 158, 162-168; Buhârî, “İstiʾẕân”, 1; Müslim, “Birr”, 155; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü’t-Tavâsîn (trc. Yaşar Nuri Öztürk), İstanbul 1976, s. 65-75; Fârâbî, Kitâbü’l-Mille, Beyrut 1965, s. 65-66; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, II, 523; İbn Meymûn, Delâletü’l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 197-198; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 54-55; a.mlf., el-Fütûḥât, II, 116, 220, 221; III, 14, 266, 328; Azîz Nesefî, el-İnsânü’l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983; a.e. (trc.

Mehmet Kanar), İstanbul 1990; Dâvûd-i Kayserî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Ḳayṣerî (nşr. Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1370 hş., s. 643, 676; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1304, I-II; Molla Sadra, Esfâr-ı Erbaʿa, Kum, ts., I, 35; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 187-232; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1330, s. 216, 224, 303; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, s. 484, 492; R. Nicholson, "The Perfect Man", Studies in Islamic Sufism, Cambridge 1921, s. 77-142; a.mlf., "İnsan-i Kâmil", İA, V/2, s. 1008-1009; W. Chittick, "Mysticism", The Legacy of Islam, London 1949, s. 224-225; a.mlf., Varolmanın Boyutları (trc. Turan Koç), İstanbul 1997, s. 165-184; Abdurrahman Bedevî, el-İnsânü'l-kâmil fi'l-İslâm, Kahire 1950; L. Massignon, "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique", Opera Minora, Beirut 1963, I, 107-125; Fazlur Rahman, The Philosophy of Mullā Ṣadrā, Albany 1975, s. 11-12, 188, 206, 266; a.mlf., İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 175 vd.; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London 1978, s. 66-74; a.mlf., Knowledge and Profan, Edinburgh 1980, s. 166-170; Mahmûd el-Gurâb, el-İnsânü'l-kâmil, Dımaşk 1981; Muhammed Gāzî Urâbî, el-İnsânü'l-kâmil, Dımaşk 1987; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-90, I, 131-138; II, 127-131; III, 6-8, 160-164, 167, 169; M. Takeshita, Ibn ʻArabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought, Tokyo 1987; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn ʻArabī's Fusus al-Hikem", Orient, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; Hüseyn-i Rezmcû, İnsân-ı Ârmânî ve Kâmil der Edebiyyât-ı Ḥamâsî ve ʿİrfân-ı Fârisî, Tahran 1368 hş.; T. İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998, s. 347-368, 385-396; J. T. Little, "Al-insān al-kāmil: The Perfect Man According to Ibn al-ʻArabī", MW, LXXVII (1987), s. 43-54; E. Hall, "Ibn Arabi and the Perfectibility of Man", Journal of the Muhyiddin Ibn ʻArabi Society, sy. 16, London 1994, s. 69-83; J. Lumbard, "Al-Insan al-Kamil Doctrine and Practice (Concept of Perfect Man)", IQ, XXXIV/4 (1994), s. 261-282; R. Arnaldez, "al-Insān al-Kāmil", EI² (İng.), III, 1239-1241; Mehmet Aydın, "Middle East: Ethical Traditions in the Ancient", Encyclopedia of Ethics, London 1992, s. 804-806; Gerhard Böwering, "Ensāne Kāmel", EIr., VIII, 457-460; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", DİA, XX, 502-503.

Mehmet S. Aydın

İNSÂN SÛRESİ

(سورة الإنسان)

Kur'ân-ı Kerîm'in yetmiş altıncı sûresi.

Adını, insanın yaratılmadan önceki hiçliğini ifade eden 1. âyetteki "insân" kelimesinden alır. Ayrıca Dehr, Emşâc, Ebrâr ve Hel etâ adlarıyla da anılmaktadır. Otuz bir âyetten oluşan sûrenin fâsılası elif harfidir. Mücâhid b. Cebr ve Katâde b. Diâme'nin de içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre sûre Medine'de nâzil olmuştur (Şevkânî, V, 397). Buna göre Rahmân sûresinden sonra, Talâk sûresinden önce doksanıncı sûre olarak indiğine dair rivayetler doğru kabul edilebilir. Bir rivayete göre İkrime de 24. âyetin dışında sûrenin Medine'de nâzil olduğunu belirtmiştir. Tamamının Mekke döneminde 30 veya 31. sûre olarak indiğini kabul edenlerin yanında (İbn Âşûr, XXIX, 370) 1-24. âyetlerin Medenî, diğerlerinin Mekkî olduğunu ileri sürenler de vardır (İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 427). Bununla birlikte üslûbu, âyetlerinin nisbeten kısa oluşu, en geniş yer verilen konunun âhiret nimetleri olması gibi özellikleri sûrenin Mekkî olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Genel olarak insanın yaratılışının ve nimetlere mazhar olmasının hikmetini kavramaya, Allah'ı tanıyıp O'nun verdiklerine şükretmeye, azabından sakınmaya ve âhiretteki değerli nimetleri elde etmenin şartlarını gerçekleştirmeye bir çağrı niteliğindeki sûre, muhtevası bakımından yeniden dirilmenin kesinliğini vurgulayan ve âhiret hallerini özetleyen bir önceki Kıyâme sûresinin tamamlayıcısı gibidir.

Sûrenin giriş mahiyetindeki ilk bölümünün (âyet 1-3) konusu insandır. Burada insanın anılmaya değer bir şey olmadığı, çok uzun bir zaman sürecinin ardından katışık bir sperm damlasından yaratıldığı, yaratılış amacının ise imtihan olduğu bildirilmektedir. İmtihan bilgi ve özgürlüğü gerektirdiği için insan işitme, görme gibi bilgi vasıtalarıyla donatılmıştır. İşitme ve görme sıfatları insana nisbet edilirken bununla genellikle insanın duyu vasıtaları yanında aklî ve zihnî donanımları da kastedilmiştir

(Fahreddin er-Râzî, XXX, 237, 256; Elmalılı, VIII, 5497-5499). 3. âyette gerek zihnî ve psikolojik kabiliyetler sayesinde gerekse vahyin aydınlatmasıyla insanın doğru yolu bulma imkânına kavuşturulduğu bildirilerek

artık şükredici veya nankör olmasının kendisine kaldığı belirtilmiş, bu suretle hem insanın sorumluluğu hem de bunun için gerekli olan irade özgürlüğü açıklığa kavuşturulmuştur.

İkinci bölümde (âyet 4-21), iradesini kötülük yönünde kullanan inkârcıların âhirette karşılaşacakları ceza şekillerinden bir kesit verildikten sonra iradelerini iyilik yönünde kullanan ve bu sebeple "ebrâr" diye nitelenen müminler için hazırlanan âhiret nimetleri sıralanmaktadır. Burada iyilerin üzerinde durulan nitelikleri şunlardır: Sözünde durmak, uhrevî sorumluluk şuuru, muhtaçları doyurmak ve onlardan maddî ve mânevî bir karşılık beklemeden yaptıklarını sırf Allah rızâsı için yapmak (âyet 7-10). Bu âyetler, İslâm'da ahlâkî emirlerin şartsız olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte sûrede Allah'ın erdemli insanları âhiretin şerrinden koruyacağı, mutlu ve sevinçli bir âkıbetle karşılaştıracağı belirtilmekte ve uhrevî nimetlerden örnekler verilmekte, bu bölümün son âyetinde, "İşte bu nimetler sizin ödüllerinizdir ve artık yaptığınız işler karşılığını bulmuştur" denilmektedir. 9. âyet, ahlâk felsefesindeki deyimiyle kategorik buyruğa 22. âyet ise erdemli insanın mutlaka âhirette hak ettiği mutluluğa erişeceğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'e hitap eden 23-24. âyetler onun metanetini güçlendirmeyi, peygamber olarak dinî duyarlılığını geliştirmeyi amaçlamaktadır. 27. âyet, âkıbetlerini düşünmeden kendilerini aşırı dünya tutkularına kaptıranları eleştirmekte, sûre bütün bu açıklamaların bir uyarı olduğunu, isteyenin Allah'a giden yolu bulabileceğini, Allah'ın dilediğine rahmetiyle muamele edeceğini, zâlimler için de şiddetli bir azap hazırladığını bildiren açıklamalarla sona ermektedir. Bir hadiste Hz. Peygamber'in, zaman zaman cuma günleri sabah namazlarında Secde ve İnsân sûrelerini (Buhârî, "Cumʿa", 10; Müslim, "Cumʿa", 64, 65), diğer bir hadiste de bir rekʻatta Kıyâme ve İnsân sûrelerini (Ebû Dâvûd, "Ramażân", 9) okuduğu rivayet edilmektedir. Bazı tefsirlerde, "Kim Hel etâ sûresini okursa Allah onu cennet ve ipek elbiselerle ödüllendirir" (Zemahşerî, IV, 172) şeklinde

rivayet edilen hadisin sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, I, 1030).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dhr" md.; Buhârî, "Cumʿa", 10; Müslim, "Cumʿa", 64, 65; Ebû Dâvûd, "Ramażân", 9; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, IV, 185; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 251-252; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 166-172; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 390-392; a.mlf., Zâdü'l-mesîr, VIII, 427; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 235-263; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 174-187; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, VIII, 285-295; Muhammed et-Trablusî, Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1030; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 397; Sırrî Girîdî, Sırr-ı İnsân Tefsîr-i Sûre-i İnsân, İstanbul 1312; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, XXIX, 369-371; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5497-5499; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri (trc. Vahdettin İnce - Mustafa Altınkaya), İstanbul 1997, V, 19-29; Zuhûr Ahmed Azhar, "ed-Dehr", UDMİ, IX, 631-632.

Kâmil Yaşaroğlu

el-İNSÂNÜ'l-KÂMİL

(الإنسان الكامل)

Abdülkerîm el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) eseri.

Tam adı el-İnsânü'l-kâmil fî maʿrifeti'l-evâḫir ve'l-evâʾil olan eser, tasavvufta varlık hakikatlerinin tamamının karşılığı olarak kullanılan "insân-ı kâmil" konusunu ele almıştır. Müellif ilk defa kitabı kaleme almaya başladığında konunun tasavvufî anlamda tahkik ehli olmayı gerektirdiğini düşünmüş, kendini buna yetkili görmediğinden yazdıklarını imha etmiş, bir süre geçip bazı halleri yaşadıktan sonra konuya tekrar dönmüştür. Eseri "keşf-i sahîh"ine dayanarak kaleme aldığını söyleyen müellif, yazdıklarını Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle teyit ettiğini ve açıkladığı sırların hiçbir kitapta bulunmadığını belirtir. Cîlî, okuyucunun eserde anlayamadığı bazı yerlerin bulunabileceğini, bunların onun anlama seviyesinden kaynaklandığını, bu konuların hakikatini idrak etmek için kendisinde "fetih" hâsıl oluncaya veya anlamadığı hususların delilini Kur'an ve hadiste buluncaya kadar anladığı mâna ile amel etmemesini, ancak inkârda da bulunmamasını tavsiye eder ve, "Bizim ilmimizden bir şeyi inkâr eden kimse inkârı devam ettikçe ilmimizi kavramaktan mahrum olur" der. Bu uyarıdan sonra Kur'an ve hadise dayanmayan bilginin sapıklık olduğunu özellikle vurgular.

Altmış üç bölüme ayrılan eserde mukaddimeden sonra Allah'ın zâtına, isimlerine ve sıfatlarına dair ilk üç bölümün ardından ulûhiyyet, ahadiyyet, vâhidiyyet mertebeleri (4-6. bölümler); rahmâniyyet, rubûbiyyet sıfatlarıyla tenzih ve teşbih konusu (7-11. bölümler); ef'âl, esmâ ve zât tecellileri, zât tecellisine sadece insân-ı kâmilin mazhar olduğu (12-15. bölümler); hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, semi', basar, celâl, cemâl, kemâl sıfatları (16-25. bölümler); bu sıfatların tam olarak insân-ı kâmilde tecelli ettiği anlatılmıştır. Diğer bölümlerde hüviyet, ezel, ebed, salsalatü'l-ceres, ümmü'l-kitâb (25-33. bölümler) gibi kavramlarla Kur'ân, Furkān, Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur'an-ı Kerîm'le ilgili fâtihatü'l-kitâb, tûr, kitâb-ı mestûr gibi kavramların (34-41. bölümler); refref-i a'lâ, arş, kürsî, kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz,

sidretü’l-müntehâ, rûhu’l-kudüs, ruh, kalp, akıl, vehim, himmet, fikir, hayal, sûret-i Muhammediyye ve nefis terimlerinin (42-59. bölümler) tasavvufî yorumları yapılmıştır. Altmışıncı bölüm insân-ı kâmil konusuna ayrılmıştır. Müellif bu bölümün eserin özü, diğer bölümlerin de bunun şerhi olduğunu söyler. Ona göre gerçek anlamda insân-ı kâmil Hz. Muhammed’dir, diğer bütün insân-ı kâmiller onun vekilidir. Eserin son üç bölümünde kıyamet alâmetleri, ölüm ve berzah, yedi gök ve yer, diğer dinlerdeki ibadetler ve Allah’a ibadetin sırları üzerinde durulmuştur.

Eserin, sâliki Allah’a götüren bir rehber olmasını arzu ettiğini belirten müellif bazı

konuları yer yer manzum olarak açıklamıştır. Anlattığı şeyler, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin bu husustaki görüşleriyle önemli ölçüde benzerlik arzeder. Bazı konuların ancak sembolik ifadelerle anlatılabileceğini söyleyen müellif, okuyucuya ayrıca Ḳuṭbü’l-ʿacâʾib ve felekü’l-ġarâʾib ile el-Kehf ve’r-raḳīm fî şerḥi bismillâhirraḥmânirraḥîm adlı eserlerini tavsiye eder.

Mısır’da birçok defa basılan el-İnsânü’l-kâmil’in (Kahire 1293, 1301, 1304, 1316, 1334, 1375, 1383, 1390) henüz ilmî neşri yapılmamıştır. Eseri İshak b. Muhammed b. Abdülkerîm el-İnsânü’l-kâmil fî eṭvâri beyâni’l-meṡânî (İÜ Ktp., AY, nr. 3507), Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî Ḥâşiye ʿale’l-İnsâni’l-kâmil li-ʿAbdilkerîm el-Cîlî (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 389; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 161) ve Ali b. Hicâzî el-Beyyûmî Şerḥu’l-İnsâni’l-kâmil li’l-Cîlî (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 768) adıyla Arapça olarak şerhetmiştir. Kitabın ayrıca kısmî şerhleri de vardır. Abdülganî en-Nablusî, Kuşâşî’nin şerhinde dinler ve ibadetleriyle alâkalı altmış üçüncü bölümde müellife bir kısım itirazlar yöneltmesi üzerine bu bölümü el-Keşf ve’l-beyân ʿan es-râri’l-edyân fi’l-İnsâni’l-kâmil ve kâmili’l-insân adıyla şerhetmiş (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1689, vr. 109a-117b; Hâlet Efendi, nr. 289, vr. 166b-173b), Ahmed b. Muhammed elMedenî ise 50-54. bölümleri açıklamıştır (Nicholson, s. 77). Ahmed Ensârî’nin Muvażżaḥâtü’l-ḥâl fî baʿżı mesmuʿâti’d-deccâl isimli şerhinin adından kısmî bir şerh olduğu anlaşılmaktadır.

el-İnsânü’l-kâmil Türkçe’ye ilk olarak Laʻlîzâde Abdülbâki tarafından çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 167, Yahyâ Tevfik, nr.

174, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2302; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 492). Bu çeviride metindeki manzum kısımlar aynen bırakılmış, bazı muğlak yerler de tercüme edilmemiştir. Selânikli Ali Örfî Efendi ile (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2997; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 719, 830) Muhammed Said Efendi'nin (Süleymaniye Ktp., Uşşâkī Tekkesi, nr. 4) tercümeleri özet niteliğindedir. "Tecellî-i Efʻâl" adlı bölümün (12. bölüm) kimin tarafından yapıldığı belli olmayan çevirisinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reşid Efendi, nr. 480). Abdülaziz Mecdi Tolun'un, eserin ondan fazla nüshasını karşılaştırıp önemli tashihlerden sonra yaptığı tercüme (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 127, 1483) yayımlanmıştır (İnsân-ı Kâmil, nşr. Selçuk Eraydın - Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, İstanbul 1998). Eserin diğer bazı Türkçe tercümeleri de vardır (İnsân-ı Kâmil, I, trc. A. Ayyıldız, İstanbul 1972, II, trc. A. Akçiçek, baskı yeri ve tarihi yok; İnsân-ı Kâmil, I-II, trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1974; İnsân-ı Kâmil, I-II, trc. Seyyid Hüseyin Fevzi Paşa, nşr. Remzi Göknar, İstanbul 1996).

Eseri Fadal Mîrân Urduca'ya (al-İnsān al-Kāmil, Sufi Printing and Publishing Company, Lahor, ts.), Titus Burckhardt özetleyip bir inceleme yazısı eklemek suretiyle Fransızca'ya (De l'Homme universel, Paris 1975), Angela Culme-Seymour de bu Fransızca tercümeden İngilizce'ye çevirmiştir (Universal Man, Great Britain 1995). Eser hakkında Reynold Alleyne Nicholson'un bir inceleme yazısı bulunmaktadır (Studies in Islamic Mysticism, s. 77-142).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1316; a.e. (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun), DİA Ktp., nr. 4015, s. 3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 181, 389; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 161, 610, 768; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1942, s. 88-92; Brockelmann, GAL, II, 264; Suppl., II, 283; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1980, s. 77-142; A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, II, 844-870; Yûsuf Zeydân,

el-Fikrü’ṣ-ṣûfî ʿinde ʿAbdilkerîm el-Cîlî, Beyrut 1988, s. 57-58; Goldziher, “Abdülkerim”, İA, I, 90; H. Ritter, “ʿAbd al-Karīm al-D̲j̲īlī”, EI^2 (İng.), I, 71; M. Nazif Şahinoğlu, “Abdülkerîm el-Cîlî”, DİA, I, 250.

Reşat Öngören

İNSÂNÜ'l-UYÛN

(إنسان العيون)

Nûreddin el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) es-Sîretü'l-Ḥalebiyye adıyla da bilinen siyer kitabı

(bk. HALEBÎ, Nûreddin).

INSTITUT FRANÇAIS des ÉTUDES ARABES

Şam'da kurulan Arap araştırmaları enstitüsü.

1880'de Kahire'de Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nün (Institut Français d'Archéologie du Caire) kurulmasından sonra Ortadoğu'da benzeri bir kurumun açılması şarkiyatçılar arasında yaygın kabul görmüştü. I. Dünya Savaşı'nın ardından Suriye'nin Fransız himayesi altına girmesi (1920), bu arzunun gerçekleşmesi yolunda uygun bir zeminin oluşmasına imkân verdi.

28 Nisan 1922'de Fransa ve Suriye devletlerinin ortak kararıyla Şam'daki Azem Sarayı'nın haremlik kısmında Institut Français d'Archéologie et d'Arts Musulmans adıyla yeni bir enstitü kuruldu. Enstitü idarî ve malî açıdan Şam'daki Fransız yüksek komiserliğine, ilmî çalışmaların yönetim ve kontrolü bakımından Paris Üniversitesi'ne karşı sorumlu idi. İlmî çalışmaları Louis Massignon, William Marçais, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Georges Seraphin Colin ve Adrien Barthélemy gibi şarkiyatçılar tarafından yönlendirilen enstitü, 1927 yılında Fransa Dışişleri Bakanlığı'nda Service des Oeuvres Françaises à l'Etranger'a ve 1935'te Paris Üniversitesi'ne bağlandı. Louis Massignon'un ve enstitünün genel sekreteri Jean Sauvaget'nin teşvikleriyle 1928'de enstitü bünyesinde Arap dili uzmanı yetiştirecek bir bölüm açıldı. Enstitü, yine Louis Massignon'un önerisiyle 1931'de Institut Français de Damas adını aldı ve 1928'de açılan bölüm kapatıldı.

İlk müdürü Eustache de Lorey'in gayretleriyle 1922-1927 yıllarında parlak bir dönem yaşayan enstitü, Robert Montagne'ın müdürlüğü sırasında (1930-1938) tam bir üniversiter statüye kavuştu Henri Seyrig zamanında da (1938-1941) bu durumunu sürdürdü. 1941'de Henri Laoust'un müdür tayin edilmesiyle Araboloji üzerine ilmî çalışma ve araştırmalar yoğunluk kazandı ve kurumun adı Institut Français des Etudes Arabes de Damas olarak değiştirildi. Enstitü, 1946'da Azem Sarayı'ndan ayrılıp Şam'ın Bağdat bulvarındaki özel binasına taşındı. 1956'daki Süveyş krizi sebebiyle

Fransız-Suriye ilişkilerinin bozulması ve Fransızlar'ın Suriye'den ayrılması üzerine öğretim üyeleri Beyrut'a giderek Fransa elçiliğinde çalışmalarını sürdürdüler; 1961'de Şam'a dönerek enstitüyü tekrar faaliyete geçirdiler.

Enstitünün kuruluş amacı Suriye ve Suriye'ye komşu Yakındoğu ülke halklarının dil, din, kültür ve medeniyetleri üzerinde ilmî araştırmalar yapmak ve yayımlamaktı. Bu amaçla Fransa ve Suriye'deki yüksek öğretim kurumlarıyla iş birliği yapan enstitünün ilk dönemlerdeki ilmî faaliyetleri Suriye ve civarındaki tarihî eser ve anıtların tesbiti, envanterlerinin çıkarılması, bu amaçla arkeolojik kazıların gerçekleştirilmesi ve kitâbe yazılarının çözülmesi üzerinde yoğunlaşmıştı.

Fransa üniversiteleriyle araştırma merkezlerinde bu enstitüden yetişmiş birçok ilim adamı görev yapmaktadır. Enstitünün dâimî üyeleri Edmond Saussey, Jean Cantineau, Jean Lassus, Jean Lecerf, Jacques Weulersse ve muhabir üyeleri Richard Thoumin, Bernard Vernier, Albert de Boucheman, Pierre Rondot, Jean Gaulmier, Andre Latron, Michel Ecochard, Michard Lescot, Henri Charles, Storm Reich, Arap-İslâm kültür ve medeniyetine dair değerli eserler ortaya koymuşlardır. Jean Sauvaget, Daniel Schulmberger, Muhammed Es'ad Tales, Nikita Elisséeff, Sâmî ed-Dehhân, Dominique Sourdel, G. Troupeau, Dominique Chevallier, Ferîd Akkâm, Abdullah Dervîş, Andre Miquel ve Andre Raymond enstitü imkânlarından yararlanmış ünlü şarkiyatçı ve araştırmacılardır.

Enstitü, ilk sayısını 1929 yılında çıkardığı Mélanges de l'Institut français de Damas adlı dergiyle yayın hayatına başlamış, 1931'de Bulletin des études orientales ismini alan derginin 1994'ün ilk yarısında 46. sayısı yayımlanmıştır. Enstitünün neşrettiği ilk eserler ise Jean Sauvaget'nin kaleme aldığı ve 163 parça tarihî toprak eşyanın tanıtıldığı Poteries syromésopotamiennes ile (1932) Richard Thoumin'in La maison syrienne (1932) adlı kitaplarıdır.

Enstitüde Suriye ve civarındaki ülkelerin tarihî eserlerine, arkeoloji ve İslâm sanatlarına ilişkin yoğun çalışmalar yapılmış, başta Jean Sauvaget olmak üzere Michel Ecochard, Claude le Coeur, Roger Pfister, Muhammed Es'ad Tales, Sâmî ed-Dehhân, Dominique Sourdel ve Janine Sourdel gibi araştırmacılar bölgedeki kitâbeler, anıtlar, camiler, hamamlar, toprak eşya,

halı-kilim ve tekstil konularında telif, tercüme ve edisyon kritik türü kitap ve makaleler yayımlamışlardır. Ayrıca bölgenin tarihine dair Jean Sauvaget, Claude Cahen, Dominique Sourdel, Robert Mantran, Sâmî ed-Dehhân, Jean Gaulmier, Roger le Tourheau ve Henri Laoust çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Arap dili ve edebiyatı alanındaki araştırmalar başta Suriye'nin üç büyük şairi Mütenebbî, Maarrî ve Ebû Firâs el-Hamdânî'nin hayatı ve şiirleri üzerine yoğunlaşmış, ayrıca şiir tenkidi, Arapça'ya geçmiş yabancı kelimeler, binbir gece masalları üzerinde de incelemeler yapılmıştır.

Albert de Boucheman, Richard Thoumin, Henri Charles, Jacques Weulersse, Andrea Latron, bölgenin beşerî ve iktisadî coğrafyası ile etnografya ve sosyolojisi üzerine eserler vermişlerdir. Fıkıh, ahlâk, tasavvuf ve İsmâiliyye akaidine dair M. Henri Laoust, Robert Brunchvig, Yûsuf el-Iş, Abdülkādir el-Mağribî, Abbas el-Azzâvî, Ârif Tâmir, M. Vâhid Mirzâ edisyon kritik ve tercüme çalışmaları yapmışlardır. Yılda ortalama on yeni eser yayımlayan enstitünün kütüphanesinde 40.000 ciltten fazla kitap, 950 kadar dergi koleksiyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Contenau, "l'Institut français d'archéologie et d'arts musulmans à Damas", Syria, Paris 1924, V, 203-211; Liste des publications: 1929-1991 (Institut Français de Damas), Damas 1991; R. Avez, l'Institut français de Damas au palais azem (1922-1946), Damas 1993, tür.yer.; "Activité de l'Institut français de Damas", BEO, I (1932), s. 217-221; III (1934), s. 199-202; IV (1935), s. 131-134; V (1936), s. 145-147; VI (1937), s. 125-127; IX (1942), s. 163-165; X (1943-44), s. 159-161; R. Blachère, "J. Sauvaget", JA, CCXXXIX/1 (1951), s. 1-4; N. Elisséeff, "l'Œuvre scientifique de l'Institut français de Damas (1930-1960)", BEO, XVI (1960), s. 101-118; A. Raymond, "Préface", a.e., XXV (1972), s. VII-VIII.

İsmail Durmuş

İNŞÂ

(الإنشاء)

Nesneleri ilkin yaratmak anlamında bir kelâm terimi

(bk. YARATMA).

İNŞÂ

(الإنشاء)

Resmî yazışmaları belirten edebî tür, dil bilimi ve fıkıhta haber karşıtı olarak kullanılan bir ifade kategorisi.

Sözlükte önceleri “ortaya çıkarmak, icat ve ihdas etmek, yaratmak” mânalarına gelen inşâ daha sonra “kurmak, üretmek ve yazmak” gibi anlamlarda da kullanılmış, bu ikinci kullanımdan hareketle “yazmak, yazma sanatı ve kompozisyon” gibi anlamlar kazanarak zaman içerisinde resmî ve özel yazışmaların belirli bir usule göre yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade eden bir terim haline gelmiştir. Bu sanatı konu edinen disipline ilmü’l-inşâ, bu ilmin kurallarına uygun olarak hazırlanmış metinlere münşeat adı verilmiş, resmî yazışmalar ve mektuplardan örnek alınmaya değer görülenler çeşitli mecmualarda derlenerek nakledilmiştir. Bu dar anlamı yanında edebiyatta belli kurallara, belâgat ve fesahat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış edebî güzellik taşıyan her çeşit söz veya düz yazı da (nesir) inşâ

terimiyle ifade edilir. Bu tür yazıya “sanatlı nesir” (nesr fennî), “güzel nesir” (nesr cemîl) ve “sanatlı yazı” (kitâbe fenniyye) adları da verilmiştir. İnşâ kelimesi ayrıca dil bilimi ve dil felsefesinde, dilin temel iki kategorisinden (inşâ-haber) ve dil üzerindeki araştırmaların kendisine dayandığı aslî kavramlardan biri olarak özellikle meânî ilminin temel konularından birini teşkil etmiştir. Bunların yanında inşâ, fıkıhta “sözle gerçekleştirilen fiiller” anlamında dikkate alınarak bir taraftan naslarda söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ve gerçekleşen fiilin teklifî bir unsur da içerdiği kipler (emir ve nehiy gibi), diğer taraftan söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ifadeler (inşâî ifadeler) şeklinde ele alınmıştır.

İnşâ konusunda Arapça, Farsça ve Türkçe çok sayıda eser telif edildiği gibi özellikle dil bilimi terimi olarak inşâda bu dillerin bazı özellikleri dikkate alınmıştır. İnşâ eserleri resmî yazışmalarla doğrudan alâkalı olarak ortaya çıktığı için yazıldığı diller de ilgili olduğu devletin resmî yazışmalarında

kullandığı dile bağlı olarak gelişmiştir. Önce Arap edebiyatının bir parçası şeklinde ve Arapça, daha sonra Farsça ve özellikle Osmanlı döneminde geniş bir Türkçe inşâ literatürü oluşmuştur. Bu literatürde bazı ortak hususlar, bilhassa Hz. Peygamber'in mektuplarında bulunan ve İslâmî görüşü yansıtan unsurlar muhafaza edilmekle birlikte hem üslûp açısından hem çeşitli makamlar ve bunlara hitap şekillerinde devletlerin durumu ve kurumsal yapısına bağlı olarak önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır.

1. Edebî Tür Olarak İnşâ. a) Arap Edebiyatı. Arap edebiyatında inşâ kelimesinin edebî bir türü ifade eden terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. Kudâme b. Ca'fer, 288 (901) yılı civarında kaleme aldığı Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe adlı eserinin çeşitli yerlerinde bu kelimeyi bir terim olarak "inşâü'l-kitâb" (belirli bir usule göre mektup yazımı), "kitâb münşe" (kuralına uygun yazılmış mektup) ve "meclisü'l-inşâ" (dîvân-ı inşâ) şeklinde kullanmış, kelime daha sonra sekreterlik görevinde bulunan kişinin yaptığı işten başka "az veya çok düzenli mektup yazan bir kimsenin yaptığı iş" şeklinde geniş bir anlam da kazanmıştır.

İnşâ ile ilgili yazılar, İslâm devletlerinin bürokratik bir yapı kazanması ile birlikte görülmeye başlanan ve muhtelif devletlerde değişik isimler verilen divan kâtipliği (dîvân-ı inşâ, meclisü'l-inşâ) makamının işlerinin yürütülmesinde duyulan ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıktığı için, bu konuda telif edilen eserler sırf yazı ve mektup yazma sanatıyla alâkalı konuları değil devletin kurumsal yapısı içerisinde bulunan makamları ve bu makamlar arasındaki hitap şekillerinin bilgisini de içermektedir (Vesely, s. 188-189). Bundan dolayı yazıldıkları dönemdeki devletlerin yapısı hakkında da bilgi veren tarihî kaynak mahiyetindeki bu eserler, müelliflerinin kabiliyetlerinin yanı sıra hem telif edildikleri dönemdeki devletin yapısına bağlı olarak hem de devletin konumuna göre farklı muhteva ve özellikler taşımaktadır.

Arap edebiyatında bir tür olarak inşâ ile ilgili eserler ana hatları ile iki grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi, divan kâtipleri için resmî ve özel yazışmalarda ve mektuplarda örnek alınmak üzere derlenmiş yazı ve mektuplardan oluşan münşeat mecmuaları, ikincisi, daha çok divan kâtiplerinin görevlerini yaparken üslûp ve konu açısından kendilerine

yardımcı olmak amacıyla telif edilmiş eserlerdir.

İnşânın ilk örnekleri, divan kâtipliği müessesesi ortaya çıkmadan çok önce resmî bir özellik taşıyan Hz. Peygamber'in mektuplarında bulunmaktadır. Daha sonra hemen bütün resmî mektuplarda kullanılan ve "tesniye" diye adlandırılan "besmele" ve "hamdele" ile "ba'diye", aynı zamanda bir edebî tarz şeklinde mektubun temel unsurları olarak benimsenmiş ve bunlara inşâ eserlerinde yeni unsurlar eklenmiştir.

Esas itibariyle inşâ, resmî yazışmaların nasıl yapılacağını konu edindiği için doğrudan doğruya devlet kurumları içerisinde bu görevi üstlenen bir makamın oluşturulmasıyla birlikte bu makamın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak gelişmiştir. Bir devlet kurumu şeklinde divan kâtipliği Muâviye tarafından Dîvânü'r-resâil adı altında kurumlaştırılmış ve bunun hemen ardından devletin muhtelif makamları arasındaki yazışmaların nasıl yapılacağını gösteren eserler yazılmaya başlamıştır. Önce devlet merkezinde başlayan resmî yazışmalar için edebî kabiliyeti olan ve devlet içerisindeki makamların hiyerarşik düzenini bilen kâtiplerin istihdamı zamanla eyalet valileri tarafından da benimsenerek kâtiplik önemli bir meslek haline gelmiştir. Bu meslek grubunun ihtiyaçlarını gidermek ve muhtemelen bunlar arasında bir standart oluşturmak amacıyla önceleri kâtipliğin nasıl yapılacağını gösteren bir tür tamim şeklinde yazılar ortaya çıkmıştır. Bu yazılardan günümüze ulaşanlarının en eskisi, Emevî Halifesi II. Mervân'ın kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750) "Risâle ile'l-küttâb"ıdır. İnşâ türü eserlerin kaleme alındığı dönemde, Hz. Peygamber devrinden beri oluşmaya başlayan resmî yazı geleneği yanında üslûp olarak Kur'an'dan ve kısmen Bizans ve önemli ölçüde de Fars mektup yazma geleneğinden istifade edilmiştir. Ancak zaman içerisinde inşâ, faydalandığı yabancı unsurları aşarak kendi başına bir edebî tür olarak gelişmiştir. Abdülhamîd el-Kâtib'in yanında eserleri günümüze kadar gelen önemli kâtiplerden biri de Abdullah b. Mukaffâ'dır (ö. 139/756). Bunların eserleri hem o dönemde yaşayan kâtiplere örnek teşkil etmiş, hem de daha sonra gelişecek olan inşâ türüne bir hareket noktası oluşturmuştur. Bu eserlerde dikkat çeken hususlardan biri, daha önce Resûl-i Ekrem'in mektuplarında bulunan "tesniye"nin yanında secînin ve sanat unsurlarının da kullanılmaya başlanmasıdır.

Abbâsîler’in ilk iki asrında telif edilen inşâ eserleri (münşeat mecmuaları) hakkında fazla bilgi yoktur; bu dönemden günümüze ulaşan eserler daha çok “edebü’l-kâtib” türündendir. Ancak IV. (X.) yüzyıldan itibaren inşâ edebiyatında büyük bir gelişme gözlenmektedir. Abbâsî Devleti’ndeki bürokratik düzenin belirli bir yapı kazanması ve genişlemesi, yazışmaları gereği gibi yapacak kâtiplere olan ihtiyacı arttırmış, buna paralel olarak kâtipler için yazılan kılavuz mahiyetindeki çalışmalar da çoğalmıştır. Bu dönemde inşâ edebiyatının önde gelen müellifleri, özellikle Büveyhîler’in hizmetindeki Dîvânü’r-resâil kâtipleri arasından çıkmıştır. Büveyhî sultanlarının hizmetinde divan kâtipliği yapan Ebû İshak es-Sâbî’den “münşeat” ve “resâil” başlıklı üç ayrı mecmua günümüze ulaşmıştır. Eyalet memurları ve makamlarına yönelik olarak kaleme alınan bu mecmualar rica, uyarı ve tekdir konularında derlenmiş risâleleri ihtiva etmektedir (Bürgel, s. 112-119). Rüknüddevle’nin veziri Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd’in muhtelif risâlelerinden bölümler bazı eserlerde nakledilmiş, bir kısım parçalar da ayrıca günümüze kadar gelmiştir. Aynı dönemde yaşayan diğer bir inşâ müellifi de Sâhib b. Abbâd’dır. Uzun süre kâtip olarak hizmet ettikten sonra Müeyyedüddevle’ye vezir olan İbn Abbâd’ın Resâʾil’ini Abdülvehhâb Azzâm ve

Şevkī Dayf neşretmiştir (Kahire 1947). Bu devirde yaşayan ve mektupları çeşitli eserler veya mecmualar içinde günümüze ulaşan kâtip ve münşîlerin en önemlileri Ebû Bekir Muhammed b. Abbas el-Hârizmî, Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin el-Ahvâzî, Abdülazîz b. Yûsuf eş-Şîrâzî, mektupları Ahmed b. Muhammed el-Meydânî tarafından Münyetü’r-Râḍî li-resâʾili’l-Ḳāḍî adı altında kitap haline getirilen Ebû Ahmed Mansûr b. Muhammed el-Ezdî el-Herevî’dir.

XI ve XII. yüzyıllarda Arapça yanında Farsça’yı da resmî yazışmalarında kullanan devletlerin ortaya çıkmasıyla Arapça ve Farsça resmî mektupların derlendiği mecmualar oluşmaya başlamıştır. Bunlardan Cürcân Emîri Kābûs b. Veşmgîr’in mektupları Abdurrahman b. Ali el-Yezdâdî tarafından Kemâlü’l-belâġa adıyla derlenmiş, Nuʿmân el-Aʿzamî ve Muhibbüddin el-Hatîb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1341). Arapça ve Farsça mektup yazan müelliflerden biri de Hârizmşahlar sarayında uzun süre inşâ görevinde bulunan Reşîdüddin Vatvât olup Arapça mektupları Mecmûʿatü Resâʾili Reşîdiddîn el-Vaṭvâṭ (Kahire 1315), Farsça mektupları da Nâmehâ-

yi Reşîdüddîn Vaṭvâṭ (nşr. Kāsım Toyserkânî, Tahran 1338 hş.) adıyla yayımlanmıştır.

Fâtımîler ve Eyyûbîler döneminden oldukça zengin münşeat mecmuaları günümüze ulaşmıştır. Bunların müellifleri arasında yazdığı mektupları Yâkūt el-Hamevî'nin dört, İbn Saîd'in yirmi cilt olarak zikrettiği, ayrıca bazı edebî risâleleri içeren el-Efḍaliyyât'ın da (nşr. Velîd el-Kassâb - Abdülazîz el-Mânî, Dımaşk 1982) yazarı olan Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî ve Kādî el-Fâzıl en önemlilerindendir. Kādî el-Fâzıl'ın mektuplarını, daha sonra halefi Muhyiddin İbn Abdüzzâhir ed-Dürrü'n-naẓîm min teressüli ʿAbdirraḥîm başlığı altında derlemiştir (nşr. Ahmed el-Bedevî, Kahire 1959). Bunların ardından divan kâtipliği yapmış pek çok müellifin kaleminden çıkmış olan mektuplar, mecmualar halinde derlenerek nakledilmiş ve bir kısmı neşredilip ilmî açıdan incelenmiştir (Vesely, s. 193-194; ayrıca bk. bibl.).

İnşâ literatürünün önemli bir türü de kâtiplerin uymaları gereken kurallara (edebü'l-kâtib) dair eserlerdir. Bir divan kâtibinin, dili iyi bilmesinin yanında iyi bir fıkıh eğitimi almak zorunda olduğu gibi çeşitli makamların hiyerarşik yerini de bilmesi gerekmekteydi. Edebü'l-kâtible ilgili eserler ya bu konulardan bir kısmını yahut bir kâtibin vazifesini gereği gibi yapabilmesi için, yazı ve yazı malzemesine dair ayrıntılardan teknik ve ahlâkî özelliklere kadar bütün konuları ihtiva etmektedir (bk. Gully, XXIII [1996], s. 147-166).

İnşâ tekniğine dair zengin literatür, II. Mervân'ın kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib'in devlet kademelerinde görev alan kâtiplere tavsiyelerini içeren uzun mektubu ile ("Risâle ile'l-küttâb"; Cehşiyârî, s. 73-79) başlamış, Ebû Mûsâ Abdullah b. Abdülazîz el-Bağdâdî'nin Kitâbü'l-Küttâb ve ṣıfâtü'd-devât ve'l-ḳalem ve taṣrîfihâ ile (nşr. Dominique Sourdel, BEO, XIV, 129-153) 264'te (878) vezir olan Ebü'l-Yüsr İbrâhim b. Muhammed el-Müdebbir'in kâtiplerin el kitabı mahiyetindeki er-Risâletü'l-ʿazrâ fî mevâzîni'l-belâġa adlı risâleleriyle devam etmiş, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i ile müstakil ve mükemmel eser olarak ilk örneğini vermiştir. Daha sonra Edebü'l-kâtib, Edebü'l-küttâb veya Ṣınâʿatü'l-küttâb adlarıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Ebû Bekir es-Sûlî, İbn Düreyd, İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Muhammed b. Hasan el-Lugavî ve Selâhaddin es-Safedî bu adlarla

eser veren başlıca yazarlardır. Ancak adları farklı da olsa başlıklarında “kitâbe, sınâa, teressül, kâtib, küttâb, inşâ” kelimeleri bulunan eserlerin çoğu bu türe girer. Bunların başlıcaları şunlardır: Kudâme b. Ca‘fer, Kitâbü’l-Ḫarâc ve ṣınâʿati’l-Kitâbe; İbn Dürüsteveyh, Kitâbü’l-Küttâb; Küşâcim, Kenzü’l-küttâb; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn: el-Kitâbe ve’ş-şiʿr; İbnü’l-Hâcib en-Nu‘mân, Zaḫîretü’l-küttâb; (Ali) İbn Halef, Mevâddü’l-beyân; İbnü’s-Sayrafî, Ḳānûnü dîvâni’r-resâʾil; İbn Memmâtî, Ḳavânînü’d-devâvîn; İbn Şîs el-İsnâî, Meʿâlimü’l-kitâbe; İbn Ebü’l-İsba‘, el-Elfiyye (manzum); Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâʿir, el-Câmiʿu’l-kebîr fî ṣınâʿati’l-manẓûm mine’l-kelâm ve’l-mens̱ûr, el-Veşyü’l-merḳūm fî ḥalli’l-manẓûm, el-Miftâḥu’l-münşâʾ fî ḥadîḳati’l-inşâʾ; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ fî ṣınâʿati’l-inşâʾ; Şa‘bân el-Âsârî, el-Elfiyye (manzum); Mer‘î b. Yûsuf, Bedîʿu’l-inşâʾ ve’ṣ-ṣıfât fi’l-mükâtebât ve’l-mürâselât; Şertûnî, Nehcü’l-mürâsele.

İnşâ literatürü içinde mütalaa edilebilecek bir tür de şürût ve sicillât (vesâik) eserleridir. Divan kâtipliği yanında kazâ makamı da resmî yazışmaların yapıldığı bir kurumdu. Bu yazışmaları kendi imzaları ile yapan kadılar ve çeşitli belgeleri hazırlama yetkisine sahip olan bir tür noterler bulunmaktaydı. Bu belgeler, esas itibariyle olayların şahitleri ortadan kalktıktan sonra da verilen kararların doğruluğunu göstermek amacıyla hazırlanmaktaydı. Bundan dolayı bir taraftan fıkha, diğer taraftan inşâ ve genel olarak da o dönemde geçerli olan âdet ve resmî kurumların uygulamalarına dayanmaktaydı. Zaman içerisinde bunların kararları ve resmî belgeleri nasıl hazırlayacaklarını sistematik bir şekilde ele alan ve “ilmü’ş-şürût” adı verilen (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1045-1046) bir disiplin ortaya çıktı. Şürût ilmi doğrudan doğruya hukukla ilgili olduğu için bu konuda genellikle fakihler eser telif etmiş, hatta bu alan başından itibaren fıkhın bir alt disiplini olarak gelişmiştir (bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1360-1361; İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (nşr. Muhammed ed-Dâlî), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 80-83; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾿ ve'l-küttâb, s. 1-11, 73-79; Sûlî, Edebü'l-küttâb, tür.yer.; Zeccâcî, Tefsîru risâleti Edebi'l-küttâb li'bn Ḳuteybe (nşr. Abdülfettâh Selîm), Kahire 1993, tür.yer.; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (nşr. Tallâl Cemîl Rifâî), Mekke 1407/1987, s. 135, 175, 183, 210, 211; Nehhâs, Ṣınâʿatü'l-küttâb (nşr. Bedr Ahmed Dayf), Beyrut 1410/1990, tür.yer.; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 46-50; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, tür.yer.; Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, Ḳānûn fî dîvâni'r-resâ᾿il (nşr. Ali Behcet), Kahire 1905, tür.yer.; Ali b. Halef, Mevâddü'l-beyân (tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, s. 195-197, 323-355; İbn Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, tür.yer.; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîḳati'l-inşâ (nşr. Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh), İskenderiye 1410/1990, s. 29-91; a.mlf., el-Meṯelü's-sâ᾿ir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), I-III, tür.yer.; İbnü'l-Ebbâr, İʿtâbü'l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 1-35; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü's-sürûr), II, 234-241, 313 vd.; Mûsâ b. Hasan el-Mevsılî, el-Bürdü'l-müveşşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ (nşr. Afâf Seyyid Sabra), Beyrut 1410/1990, s. 29-91; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 224-246; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1045-1046; Christoph Bürgel, Die Hofkorrespondenz 'Adud ad-Daulas und ihr Verhaeltnis zu anderen historischen Quellen der frühen Buyiden, Wiesbaden 1965, s. 112-119; Abdülazîz er-Rifâî, Min ʿAbdülḥamîd el-Kâtib ile'l-küttâb ve'l-muvaẓẓafîn, Riyad 1393/1973, s. 49-62; Halîl Merdem Bek, Muḥâḍarâtü'l-Ḫalîl fi'l-inşâ᾿i'l-ʿArabî (nşr. Adnân Merdem Bek), Dımaşk 1405/1985, tür.yer.; Mahmûd Sa'd, eṯ-Ṯeḳāfetü'l-İslâmiyye li-kâtibi'l-inşâ᾿ kemâ tebdû fî Ṣubḥi'l-aʿşâ, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif), tür.yer.; Muhammed Nebîh Hicâb, Belâġatü'l-küttâb fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî,

Kahire 1406/1986, tür.yer.; Abdüsselâm M. Hârûn, el-Esâlîbü'l-inşâ᾿iyye fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1410/1990, tür.yer.; Rudolf Vesely, "Die inšā᾿-Literatur", Grundriss der Arabischen Philologie III: Supplement (ed. W. Fischer), Wiesbaden 1992, s. 188-194; Adrian Gully, "Epistles for Grammarians: Illustrations from the inshâ' Literature", British Journal of Middle Eastern Studies, XXIII, Durham 1996, s. 147-166; H. R. Roemer,

“Ins̠h̠āʾ”, EI² (Fr.), III, 1273-1276; Jürgen Paul, “Enšāʾ”, EIr., VIII, 455-457.

İsmail Durmuş

b) Fars Edebiyatı.

Pehlevî dilinde nâ-menevîsî (mektup yazma) kelimesinin karşılığı olan Arapça inşâ, İslâmiyet’in İran’a girişinden sonra Fars edebiyatında “mektup yazma sanatı” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu sanatla uğraşan kişilere (münşî) eski İran’da debîr, bu mesleğe de âyîn-i debîrî deniyordu. Ender Âyînnâmek-i Debîrî adlı Pehlevîce eser Fars edebiyatında inşâ geleneğinin en eski örneğini teşkil etmektedir.

Muhammed b. Abdülhâlik̦ el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî adlı eserinde bir edebî tür olarak mektupları “sultâniyat, ihvâniyat, mehâzir” olmak üzere üçe ayırır. İdarî ve divanî mektuplarla resmî yazışmalar, fermanlar, menşurlar, tevkīʿler, fetihnâmeler, şikestnâmeler, sevgendnâmeler sultâniyat; özel yazışmalar, kutlama, baş sağlığı, teşekkür, çağrı, şikâyet gibi konulara dair mektuplarla âlim ve mutasavvıfların didaktik amaçlı mektupları ihvâniyat türünü oluşturur. Taahhütnâme, şehâdetnâme, akidnâme, vasiyetnâme niteliğindeki mektuplar da mehâzir grubunda ele alınır. Her üç kategorideki mektuplar, gerek eski İran geleneğinin gerek Arapça örneklerin ışığı altında zamanla belirli formlara kavuşmuş; hitaplar, unvanlar, lakaplar, dualar, mektupların başlangıç ve sonları kurallara bağlı ifadelerle sınırlandırılmıştır. Bütün bunların öğrenilmesi ihtiyacı üzerine de münşîler her türden mektup örnekleri ihtiva eden münşeat mecmuaları hazırlamışlardır.

Saffârîler, Tâhirîler ve Sâmânîler döneminde ihvâniyat ve sultâniyat türündeki mektuplarda sade, didaktik mektuplarda ise edebî tabirler ve şiirsel dil hâkimdir. Gazneliler devrinde sultâniyat türündeki mektuplarda üslûp zaman zaman sadeliğini korumakla birlikte sanatlı ifadeye yöneliş

görülmektedir. Ebü’l-Fazl el-Beyhakī’nin Târîẖ-i Beyhaḳī’sinde bu tarz inşâ örneklerine rastlanmaktadır. Gazneliler döneminden günümüze kadar gelen ihvâniyat veya sultâniyat türündeki mektupları ihtiva eden eserler arasında Gazzâlî’nin Feżâ᾿ilü’l-enâm min resâ᾿ili ḥücceti’l-İslâm’ı (nşr. Abbas İkbâl, Tahran 1363 hş./1984), Aynülkudât el-Hemedânî’nin Nâmehâ-yi ʿAynü’l-ḳuḍât-i Hemedânî’si (nşr. Ali Nakī Münzevî - Afîf Useyrân, I-II, Tahran 1348-1350 hş./1969-1972) ve Ahmed el-Gazzâlî’nin mektupları (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Farsî, nr. 199) zikredilebilir.

Selçuklular’dan itibaren Fars dili Arapça kelimelerin istilâsına uğramış ve önceki sadeliğini yitirmiştir. Bunda Arap edebiyatından Fars edebiyatına geçen “makāme” tarzının da etkisi olmuştur. Selçuklular döneminde gelişimini sürdüren inşâ sanatında, Sultan Sencer’in münşîlerinden Müntecibüddin Atâbek-i Cüveynî’nin (ö. yaklaşık 552/1157) ʿAtebetü’l-ketebe (Tahran 1329 hş./1950) adlı münşeat mecmuası Selçuklu devlet dairelerinde örnek alınan eserlerdendi.

Hârizmşahlar’dan Atsız’ın Resâ᾿il-i Ṣâḥibdîvân’ı, Reşîdüddin Vatvât’ın Nâmehâ-yi Reşîdüddîn-i Vaṭvâṭ (Tahran 1338 hş./1959), Tekiş’in münşîsi Bahâeddîn-i Hârizmî’nin et-Tevessül ile’t-teressül (nşr. Ahmed-i Behmenyâr, Tahran 1315 hş./1984) adlı münşeat mecmuaları türün örnek eserleri olarak kabul edilir. Bu iki eser muvazene, cinas, murâât-i nazîr, ıtnâb, tatvil, tekellüf gibi inşâyı ağırlaştırıcı unsurlar, seciler ve kelime oyunlarıyla doludur. İnşâ sanatı Moğollar, Timurlular, İlhanlılar, Safevîler ve Kaçarlar döneminde de gelişmesini sürdürmüştür. Hindistan ve Anadolu’da da Farsça inşânın güzel örnekleri verilmiştir.

Selçuklular resmî dil olarak Farsça’yı kullandıklarından bu devrin inşâ örnekleriyle inşâ kurallarına dair eserleri de Farsça’dır. Aynı döneme ait inşâ kitaplarından Muhammed b. Abdülhâliḳ el-Meyhenî’nin Destûr-i Debîrî’si Adnan Sadık Erzi tarafından neşredilmiştir (Ankara 1962). Anadolu Selçukluları’na ait bazı inşâ kitaplarını da Osman Turan Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar (Ankara 1958) adlı eserinde tanıtmış, bunlardan seçtiği tarihî mâlûmat bakımından önemli belgeleri metin, tercüme ve yorumlarıyla yayımlamıştır. Hasan b. Abdülmü’min el-Hûî’nin Nüzhetü’l-küttâb ve tuḥfetü’l-aḥbâb ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5406) Ġunyetü’l-kâtib ve Rüsûmü’r-resâ᾿il’i (bu iki eser Adnan S. Erzi

tarafından neşredilmiştir; Ankara 1963), Ebû Bekir İbnü'z-Zekî'nin Ravżatü'l-küttâb ve Ḥadîḳatü'l-elbâb'ı (nşr. Ali Sevim, Ankara 1972), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvufî ve ahlâkî bilgiler ihtiva eden Mektûbât'ı (nşr. A. Remzi Akyürek, İstanbul 1937; trc. A. Gölpınarlı, İstanbul 1963), anonim el-Muḫtârât mine'r-resâʾil (nşr. İrec Efşâr, Tahran 1355 hş./1976), Hâkānî-i Şirvânî'nin Mecmûʿa-yi Nâmehâ'sı (nşr. Z. Seccâdî, Tahran 1346 hş./1967), Moğollar'dan Gāzân Han'ın veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin oğlu Gıyâseddin Muhammed tarafından derlenen, vezirin çocukları ile vilâyetlerdeki yüksek dereceli devlet görevlilerine yazdığı mektupları ihtiva eden Mükâtebât-i Reşîdî'si (nşr. M. Safî, Lahore 1364/1945), Abdullah-ı Murvârîd'in Şerefnâme'si (nşr. ve trc. Hans Robert Roemer, Wiesbaden 1952), Abdullah Kutb-i Şîrâzî'nin Mekâtîb-i Fârsî'si (Tahran 1339 /1960), Muhammed b. Alî-i Hârizmî'nin Celâliyye'si, Gıyâseddîn-i Hândmîr'in Safevî Devleti'nin kurulduğu yıllarda telif ettiği, "satr" adlı dokuz bölümden oluşan Nâme-yi Nâmî'si, Hâce Muhammedi Gîlânî'nin Menâẓırü'l-inşâʾ ve Riyâżü'l-inşâʾsı, Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-yi Münşeât'ı, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Maḫzenü'l-inşâʾ ve Ṣaḥîfe-yi S̱ânî'si, Muhammed Tâhir-i Kazvînî'nin Mecmûʿa-yi Münşeʾât'ı, Nâdir Şah'ın münşîlerinden Mirza Mehdî Hân-ı Esterâbâdî'nin Münşeʾât'ı, Selçuklular döneminden itibaren yazılmış belli başlı münşeat türü eserlerdir. Abdülhüseyn-i Nevâî, Timur döneminden Şah İsmâil'e kadar geçen sürede yazılan mektupları Esnâd ü Mükâtebât-ı Târîḫ-i Îrân ez Tîmûr tâ Şâh İsmâʿil (Tahran 1341 hş./1960), Şah Abbas döneminden önceki mektupları da Şâh ʿAbbâs Mecmûʿa-yi Esnâd ve Mükâtebât-ı Târîhî (Tahran 1366/1987) adıyla yayımlamıştır.

Kaçarlar döneminin önemli münşîleri şunlardır: Fâzıl Hân-ı Gerrûsî, Abdürrezzâk Han Dünbülî, Feth Ali Şah'ın münşî ve vekāyiʿnigârı Mirza Muhammed Sâdık Humâ-i Mervezî, İngiliz elçiliği münşîsi Mirza Caʿfer Riyâzî-i Hemedânî, Mirza Îsâ Kāimmakām-ı Ferânânî, Mirza Ebü'l-Kāimmakām-ı Ferâhânî (Münşeʾât-ı Ḳāʾimmaḳām, nşr. J. Kāimmakām, Tahran 1337 hş./1958), Mirza Takī Aliâbâdî-i Sâhibdîvân, Mirza Habîbullah-ı Kāânî, Mirza Abdülvehhâb Muʿtemedüddevle-yi Neşât, Mirza Râzî-i Tebrîzî, Mirza Muhammed İbrâhim Nevvâb-ı Tahrânî, Hasan Ali Han Emîr-i Nizâm (Münşeʾât, nşr. Mirza Ebû Türâb Han, Tebriz 1321/1903), Mirza Abdüllatîf-i Tesûcî.

Osmanlı dünyasında yazılan münşeatlar arasında en önemlisi Feridun Bey'in

III. Murad'a takdim ettiği, yaklaşık üçte biri Farsça mektuplardan oluşan Münşeʾâtü's-selâṭîn'idir. Yavuz Sultan Selim'in münşîlerinden biri tarafından kaleme alınan Leṭâʾifü'l-inşâʾ adlı eser ise Arapça, Farsça ve Türkçe inşâ örneklerini ihtiva eder. Abdülgaffâr Sadîkī-i Hüseynî'nin Herat'ta Yavuz Sultan Selim için yazdığı Ṣaḥîfetü'l-iḫlâṣ münşeat mecmuası Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-i Münşeʾât'ının taklidi niteliğindedir.

Hindistan'da yetişen Farsça münşeat müellifleri ve eserleri şunlardır: Şah Tâhir-i Dekkenî, Münşeʾât; Yûsuf b. Muhammedi Herevî, Bedâyiʿu'l-inşâʾ; Ruḳaʿât-ı Hekîm Ebü'l-Fetḥ (Lahor 1968); Feyzî-i Feyyâzî, Laṭîfe-yi Ġaybî; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Mükâtebât-ı ʿAllâmî (Lucknow 1286/1869); Ebü'l-Kāsım Han Nemekî, Münşeʿât-ı Nemekîn; Münîr-i Lâhûrî, Nigâristân ve Nevvâbe; Muhammed Sâlih-i Lâhûrî, Bahâr-i Suḫen; Mirza Emânullah Ruḳaʾât-ı Emânullāh; Abdülalî-i Tebrîzî, Mecmûʿa-yi Münşeʾât; Mahmûd-ı Gâvân, Riyâżü'l-inşâʾ (nşr. Ç. Ahmednagarî, Haydarâbâd 1948); Muhammed Rızâ Kelhûr, Maḫzenü'l-inşâʾ (nşr. A. Hânsârî, Tahran 1303/1885).

BİBLİYOGRAFYA

Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 172-177; Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vaṭvâṭ (nşr. Kāsım Tûyserkânî), Tahran 1338 hş., neşredenin girişi, s. 78-81; Rypka, HIL, s. 315-316; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., I-III, tür.yer.; Zebîhullah Safâ, Gencîne-i Süḫan, Tahran 1353 hş., I, 140-148; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XXIII, 622-646; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 191-200; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Ez Gozeşte-yi Edebî-yi Îrân, Tahran 1375 hş., s. 131-141; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul 1999, tür.yer.; M. Takī Dânişpejûh, "Debîrî ve Nevîsendegî",

Hüner u Merdûm, sy. 101, Tahran 1971, s. 40-47; sy. 102-103 (1971), s. 56-62; sy. 104 (1971), s. 48-51; sy. 105 (1971), s. 56-60; Jürgen Paul, “Anonyme Arabische und Persische inšāʾ, Handschriften aus den Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek (Istanbul)”, ZDMG, sy. 144 (1994), s. 301-329; a.mlf., “Enšāʾ”, EIr., VIII, 455-457; Mehdî Mehdîzâde, “Târîḫçe-yi Münşeʾât der Edeb-i Fârsî”, Keyhân-i Ferhengî, sy. 154, Tahran 1378 hş., s. 64-68; H. R. Roemer, “Inshāʾ”, EI² (İng.), III, 1242-1243; Ahmad Tafazzolī - Fath-Allāh Mojtabā’ī, “Correspondence”, EIr., VI, 287-293.

Mehmet Kanar - Rıza Kurtuluş

c) Türk Edebiyatı.

Türk edebiyatında inşâ, Arap ve Fars edebiyatlarında bir dil bilimi terimi ve resmî yazışmaları konu edinen bir disiplin olarak kazandığı anlamı yanında bir tür kompozisyon tekniği ve güzel yazı yazma sanatı olarak da anlaşılmıştır. İnşâ -Ziyâ Paşa’nın “Şiir ve İnşâ” adlı makalesinde olduğu gibi-doğrudan doğruya nesir yerine de kullanılmıştır. Ayrıca kelimelerin cümle içinde söz dizimi (terkîb-i kelâm) kurallarına göre sıralanmasını da (Topaloğlu, s. 105) ifade eder. Bu çerçevede ve daha özel anlamda “inşâü’n-nesr” tabiri, “tahrîren ifâde-i merâm etme fenni” veya “yazıların münşî adıyla anılan usta yazarların beğenecekleri özelliklere sahip olması için bilinmesi gerekenleri öğreten fen” olarak tarif edilmiştir (Taşköprizâde, I, 250). Benzer bilgileri tekrarlayan Kâtib Çelebi buna, “İfadede yerine, konusuna ve amacına yakışan güzel ibareler kullanmaktır” şeklinde bir ilâvede bulunur (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 181).

Genellikle nesir halinde yazılan mektup türünün de inşâ içinde özel bir yeri vardır. Nitekim Kâtib Çelebi mektubu inşânın bir dalı olarak ele almıştır (a.g.e., I, 398). Tanzimat’tan sonra orta öğretim kurumlarına “usûl-i kitâbet ve inşâ” adıyla bir ders konulması, bu ders için hazırlanan kitapların İnşâ-yı Cedîd (İstanbul 1269), Usûl-i İnşâ ve Kitâbet (Mehmed Tevfik, İstanbul 1307), İlâveli Hazîne-i Mekâtîb yahut Mükemmel Münşeat (Ahmed Râsim,

İstanbul 1318) gibi adlar taşıması, nesir-mektup beraberliğinin son zamanlara kadar sürdüğünü göstermektedir. Türk edebiyatında inşâ-mektup münasebeti, türün mahiyeti ve buna dair belli başlı eserler Fevziye Abdullah Tansel, Orhan Şaik Gökyay, Kemal Demiray, İ. Çetin Derdiyok gibi araştırmacılar tarafından incelenmiştir (bk. bibl.). İbrahim Kutluk da münşeat mecmualarını tarayarak bunlarda yer alan özel mektupların bir fihristini hazırlamıştır (bk. bibl.). Ayrıca Tercüme ile (nr. 77-80) Türk Dili (nr. 274) dergileri birer mektup özel sayısı çıkarmışlardır. Bu özel sayılarla mektup türünde başlangıçtan beri ortaya konan edebî birikim büyük ölçüde yayımlanmış ve türün gösterdiği gelişmenin metinlerden takip edilmesi sağlanmıştır.

İnşâ kelimesi dar anlamda, daha çok münşeat adıyla anılan her türlü resmî yazışma ile bunların bir parçası sayılabilecek mektup vb. metinlerin kaleme alınmasını ve ilgili kuralların bilgisini ifade eder. XV. yüzyıl münşîlerinden Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib'in, II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed devirlerindeki resmî yazılara yer veren eseri Menâhicü'l-inşâ, Sarı Abdullah Efendi'nin II. Bayezid'den itibaren IV. Murad dönemi dahil olmak üzere 170 belgeyi ihtiva eden münşeat mecmuası Düstûrü'l-inşâ adını taşımaktadır. Selçuklular'da Dîvân-ı İnşâ, Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun denilen, devletin resmî yazışmalarının yürütüldüğü dairede sultanlar adına kaleme alınan hatt-ı hümâyun, irâde-i seniyye, menşur, emirnâme gibi resmî yazıların tamamı inşânın bu türü içinde yer alır. Ayrıca buyruldu, telhis, takrir, tahrirat, tezkire, kāime, temessük, sened, ilmühaber, müzekkire, mazhar, mazbata, lâyiha adını taşıyan belgelerle fetva, i'lâm, hüccet ve vakfiyeler de inşânın konusunu teşkil etmektedir. Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik) adlı eserinde (İstanbul 1994), yukarıda bazıları sayılan resmî yazışma türlerinin nasıl kaleme alınacağını inşâ kitaplarından nakiller yaparak anlatmıştır. Agâh Sırrı Levend'in listesini verdiği münşeat mecmualarını (bk. bibl.), öğretici mahiyette eserlerle antoloji özelliği gösteren ve sadece örneklerden ibaret olanlar şeklinde iki grupta ele almak gerekir. Birinci gruba giren eserlerin çoğu "münşeat" veya "mecmua" adını taşımakla birlikte bunlar Arap edebiyatındaki "edebü'l-kâtib"ler gibi doğrudan doğruya inşâyı, özellikle mektup ve belge yazma usulünü öğretmek amacıyla kaleme alınmış kitaplardır. Bu özellikleriyle karakteristik örnek teşkil eden bir eserde (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 760) ilm-i inşâ tanıtılmış, münşîlerin

sahip olması gereken vasıflar sayılmış, nesir hakkında bilgi verilmiş, menşur, fetihnâme, ferman, ahidnâme, tehniyetnâme, tâziyetnâme, arîza ve mektubun çeşitleri, bunları yazmanın usulleri gösterilmiştir (B. Kütükoğlu, s. 169-176). Arapça, Farsça, Türkçe münşeatı toplayan bir mecmuada yer alan Kavâid-i Tahrîrât-ı Münşeât adlı risâle de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3337, vr. 165a-170b) bu tarza bir örnek teşkil eder. Bu konuda kaleme alınmış dikkat çekici münşeatlardan biri de Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 3326) küçük mecmuadır. Eserde bir kâtibin bilmesi ve kullanması gereken kelime kadrosu alfabetik olarak düzenlenmiş, kelimelerin sözlük anlamları ve türeme biçimleri de gösterilmiştir (vr. 62-84). Başka örnekleri de bulunan bu tarz sözlükler (İnşâ-i Mergūb, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 36; İnşâ-i Cedîd, İstanbul, ts.; Meşkli İnşâ-i Cedîd, İstanbul, ts.), özellikle resmî ve hususi yazışmalarda kullanılan kelimelerin

tesbiti bakımından önemlidir. Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Kevâib-i Şi‘r ü İnşâ'sı da (İstanbul 1287) mensur ve manzum örnekler içermektedir. Antoloji özelliği gösteren münşeat türü eserlerin en tanınmışı ise Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'idir.

Dîvân-ı Hümâyun ve diğer devlet kurumlarında nişancı, münşî, küttâb denilen kâtipler ve kalem efendilerinin yazdıklarıyla mahkemelerde ve özellikle Tanzimat'tan sonra gelişen nezâret kalemlerinde yazılan yazılar ayrı bir nesir dili ve üslûbunu geliştirmiştir. Bunlardan mahkeme yazışmalarında kullanılan ve ilm-i sak adıyla anılan nesir konusunda müstakil kitaplar hazırlanmış, Çavuşzâde Aziz Mehmed Efendi'nin Dürrü's-sükûk adlı eseri gibi bazıları da basılmıştır (İstanbul 1277).

Mevcut bilgilere göre Türkçe inşâ kitaplarının en eski tarihlileri, Ahmed-i Dâî'nin XV. yüzyılın başlarında telif ettiği küçük risâlesi Teressül (Manisa İl Halk Ktp., Murâdiye, nr. 1856/3), Yahyâ el-Kâtib'in Menâhicü'l-inşâ, Hüsamzâde Mustafa Efendi'nin Mecmûa-yı İnşâ ve Mehmed b. Edhem'in Gülşen-i İnşâ'sı ile XVI. yüzyıl şairlerinden Mesîhî'nin 100 kadar örneği ihtiva ettiğinden dolayı Gül-i Sadberg adını taşıyan eseridir.

Resmî ve hususi yazışmalarda ortaya koydukları usul ve kaideler yanında geliştirdikleri imlâ ve üslûpla bir gelenek oluşturan, kendilerinden sonra

adları inşâda ortaya koydukları esaslarla birlikte anılan Osmanlı münşîlerinden de bahsetmek gerekir. Tâcîzâde Câfer Çelebi ve Koca Nişancı lakabıyla bilinen Celâlzâde Mustafa Çelebi bunların başında gelir. Özellikle Celâlzâde'nin inşâ için koyduğu esaslar, kullandığı hitap, lakap ve ifade biçimleri XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Osmanlı bürokrasisinde örnek alınmıştır. Celâlzâde kadar şöhret bulduğu için "Küçük Nişancı" lakabıyla tanınan Ramazanzâde Mehmed Çelebi ile Münşeâtü'l-inşâ adlı eserin müellifi Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Hamza Paşa da bu sahanın tanınmış isimleridir. Bunlara Münşeât sahibi Nergisî ile Veysî ve değişik yönleri olan Sinan Paşa, Lâmiî Çelebi, Âlî Mustafa Efendi, Kemalpaşazâde, Ganîzâde Mehmed Nâdirî ve Azmîzâde Mustafa Hâletî gibi bazı şahısları da eklemek mümkündür. Bu eserlerden sonra gittikçe zenginleşen Osmanlı inşâ literatürü Walter Björkman ("Die Anfange der Türkischen Briefsammlungen", Orientalia Suecana, V [1956], s. 20-29) ve Josef Matuz ("Über die Epistolographie und İnşâ' Literatur der Osmanen", Deutscher Orientalistentag 1968 [ZDMG Supplementa I, Wiesbaden 1970], s. 574-594) tarafından ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 250-255; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 181, 398; II, 1860-1861; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 219-240; Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib, Menâhicü'l-inşâ (nşr. Şinasi Tekin), Roxbury 1971, s. 5-17; Özege, Katalog, II, 731-732; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 46-54; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of his Dîvân, İstanbul 1983, s. LXV-LXIX; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, 113-116; Bekir Kütükoğlu, "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 169-176; Ahmet Topaloğlu, Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 105; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 100, 160, 174-175, 221-222; Fevziye Abdullah Tansel, "Türk Edebiyatında Mektup", Tercüme,

XVI/77-80, Ankara 1964, s. 387; Orhan Şaik Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değin Mektup”, TDl., sy. 274 (1974), s. 17-19; Kemal Demiray, “Tanzimattan Günümüze Değin Mektup”, a.e., sy. 274 (1974), s. 88-96; İbrahim Kutluk, “Münşeatlar ve Günümüze Dek Gelen Mektup Betikleri Üzerine”, a.e., sy. 274 (1974), s. 367-378; V. L. Ménage, “The Gül-i Sad-Berg of Mesīhī”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 11-32; Halil İnalcık, “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-ı Hâl ve ‘Arz-ı Mahzar’lar”, a.e., VII-VIII (1988), s. 33-54; Christine Woodhead, “Ottoman Inşa and Art of Letter-Writting: Influences upon the Career of the Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)”, a.e., VII-VIII (1988), s. 143-159; İ. Çetin Derdiyok, “Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği”, Yeni Türkiye, VI/34, Ankara 2000, s. 277-286; Pakalın, II, 74; Ömer Faruk Akün, “Sarı Abdullah”, İA, X, 218; a.mlf., “Âlî Mustafa Efendi”, DİA, II, 420; M. Tayyib Gökbilgin, “Nişancı”, İA, IX, 301; H. R. Roemer, “Inshāʾ”, EI² (İng.), III, 1241-1244; Günay Kut, “Ahmed-i Dâî”, DİA, II, 57; Celia J. Kerslake, “Celâlzâde Mustafa Çelebi”, a.e., VII, 261; Jürgen Paul, “Enšā”, EIr., VIII, 456-457.

Mustafa Uzun

2. Dil Bilimi Terimi Olarak İnşâ.

İnşâ, bir dilde bulunan ifadelerin veya hitap şekillerinin tasnifiyle ilgili gayretlerin neticesinde tesbit edilen temel iki kategoriden birini gösterir (Taşköprizâde, II, 138). Bir dilde bulunan ifadeler, bu ifadelerin delâlet ettiği şeyle irtibatları açısından iki kısma ayrılmış, bunlardan birincisi, dış dünyada mevcut olan veya mevcut olacak bir şeye delâlet edeni ifade etmek üzere haber olarak adlandırılmış, ikincisi, “dış dünyada mevcut olan herhangi bir şeyi ifade etmeyip anlamını telaffuzu ile oluşturan ifadeler” mânasında inşâ olarak adlandırılmıştır (İbn Mâlik et-Tâî, I, 30; İbn Hişâm en-Nahur, s. 25). Bu sebeple bir dildeki bütün ifadeler, doğrulanıp doğrulanamayacağı kriterine bağlı olarak ihbârî ve inşâî olmak üzere ikiye bölünmüş, ihbârî ifadeler, doğrulanabilir-yalanlanabilir ifadeler kategorisini belirten teknik terim olurken inşâî ifadeler, doğrulanıp-yalanlanamaz ifadeler kategorisini belirtmek için kullanılmıştır (Ahmed en-Negerî, s. 181;

Bohas v.dğr., s. 130-131). İbn Haldûn'un belirttiği gibi ihbârî ifadeler, anlamlarını kendileri ve dış dünya ile olan mutabakatları sayesinde kazanırken inşâî ifadeler anlamlarını sadece kendileri sağlar (Muḳaddime, I, 331). İnşâ terimi, felsefî düzlemde dilin pasif bir şekilde sadece dış dünyayı yansıtmakla kalmadığının, aynı zamanda onu oluşturmaya katkıda bulunmasının bir ifadesi olması bakımından belli bir varlık anlayışının dil bilimindeki tezahürü olarak görülebilir.

Bu kelimelerin bu anlamda terim olarak ne zamandan itibaren kullanıldığını tesbit etmek güçse de en azından haberin bir terim olarak Sîbeveyhi'den itibaren kullanıldığı bilinmekte, nahiv ve belâgat âlimlerinin hem dil üzerinde düşünürken hem eserlerini telif ederken fıkıh ve fıkıh usulü ile irtibatlı olarak çalıştıkları anlaşılmaktadır. Haber ve inşâ kategorileri, birbirlerinin mukabili olarak önceleri nahiv ve belâgat eserlerinde ele alınmazken fıkıh usulü eserlerinde başından itibaren haber, istihbar ve talep şeklindeki tasnifle karşılaşmak mümkün olabilmektedir (aş. bk.). İlk dönem nahivcilerinin eserlerinde her ne kadar isim cümlesi, fiil cümlesi, şart cümlesi gibi tasnifler bulunmaktaysa da haberinşâ veya haber-talep-inşâ yahut haber-istihbar-talep gibi tasnifler yer almamakta veya tayin edici bir önem arzetmemektedir. Meselâ IV. yüzyıl müelliflerinden Ebü'l-Hüseyin İbn Vehb el-Kâtib, her ne kadar haberle talebi birbirinden ayırıp esaslı bir tahlile tâbi tutarak dilde sıdk ve kizbin sadece haber hakkında söz konusu olduğunu söylese de onun eserinde talep kategorisinin edindiği nisbeten önemli yer istisnaî olarak kabul edilebilir (el-Burhân, s. 113-114, 269-278). Ancak bu durum zaman içerisinde değişmiş, özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren başta Abdülkāhir el-Cürcânî olmak üzere aynı dönemde yaşayan belâgat âlimlerinin eserlerinde bu tasnifler gittikçe artan bir önemle yer almıştır. İnşâ-haber ayırımının nahiv eserlerinde yer edinmesi içinse VI. (XII.) yüzyılı

beklemek gerekmiştir. VII. (XIII.) yüzyılda telif edilen birçok nahiv eserinde kullanılmaya başlanan bu ayırım daha sonra yaygınlaşmış ve genel anlamıyla dil biliminin en esaslı iki teriminden biri inşâ olmuştur (Larcher, XXXVIII [1991], s. 247). İfadelerin tasnifi konusunun nahiv eserlerinden önce belâgat kitaplarında, ondan önce de fıkıh usulü eserlerinde yer alması, muhtemelen nahivcilerin dili söz dizimi (sentaks) bakımından ele almaları, buna karşılık usulcülerin, her ne kadar dili sentaks açısından ele almayı

önemli görseler de bu yönün onların dille olan irtibatlarını sağlayamadığı anlaşılmaktadır. Nahivciler dili daha çok sentaks-semantik ilişkisi bakımından görürken fukaha için mesele esas itibariyle dilin kullanımı ve bu kullanım sonucunda ortaya çıkan farklılıklardır. Bundan dolayı yalnız sentaks seviyesinde kalıp ifadenin gerçeklikle irtibatı söz konusu olmadıkça nahivciler ve usulcüler arasında herhangi bir ihtilâf ortaya çıkmamıştır (Mustafa Cemâleddin, s. 258). Ancak cümlelerin dış dünya ile irtibatı bakımından meselenin ele alınması söz konusu olduğunda usulcülerle nahivciler arasında başından itibaren farklı bir bakış açısı mevcutken zaman içerisinde fıkıhçıların bakış şeklinin dikkate alınması yönünde belâgat âlimleri ve özellikle Abdülkāhir el-Cürcânî tarafından esaslı bir adım atılmış, bu tutum daha sonra Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî tarafından daha ciddi biçimde sürdürülmüştür. Bilhassa Sekkâkî, bütün dil alanına tahsis ettiği Miftâḥu'l-ʿulûm adlı eserinde meânî ilminin iki temel konusu olarak haber ve talebi ele almış olmakla birlikte bu eserde de inşâ henüz bir terim gibi kullanılmamaktadır. Hatîb el-Kazvînî ise klasik yaklaşım şekline esas teşkil eden ve Sekkâkî'nin adı geçen eserinin yine kendisi tarafından yapılan telhisinin muhtasarı olan el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa'sında teknik bir terim olarak inşâyı kullanarak meânî ilminin temel ve klasik konularını ifade etmiştir. Meânî alanında gelinen bu aşamadan sonra el-Kâfiye şârihi Radıyyüddin el-Esterâbâdî'de ve İbn Hişâm'da açıkça görüldüğü gibi usul ve meânîde artık tam olarak yerleşmiş ve geçerliliği farkedilmiş olan haberinşâ ayırımı, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren nahiv eserlerinde de yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

İnşâ kategorisiyle ilgili klasik denilebilecek tavır Kazvînî tarafından ifade edilmiş, bu teori daha sonra gelen Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimler tarafından telhis, şerhler ve bunlar üzerine yapılan hâşiyelerde sürdürülmüştür. Özellikle Teftâzânî ve Seyyid Şerîf, bu alanları daha da derinleştirerek meseleyi felsefî bir boyutta ele almışlar, dil biliminin felsefîleşmesi süreci, bilhassa Desûkī'nin Muḫtaṣarü'l-meʿânî'ye yazdığı hâşiyede bu alanın zirve eserlerinden birini ortaya çıkarmıştır. İnşâ konusu, bir taraftan genel dil bilimi meselesi olarak ele alınırken diğer taraftan özellikle Osmanlı medreselerinde temel ilimler içinde meânînin okutulmasıyla yüksek kültürün bir parçası haline gelmiş ve aynı zamanda edebî bir sanat şekli olarak görülüp bilhassa şiirde ve divan edebiyatında kullanılmıştır. Bu gelişmeden dolayı belâgat ilimlerinin ve bunun içinde

inşânın sırf edebî bir sanat olduğu gibi bir galat-ı meşhur ortaya çıkmıştır. Ancak inşâ, hemen her dilde bulunan temel iki ifade kategorisinden biri olarak sadece edebî eserlerde karşılaşılan bir sanatı değil edebî sanatların da parçasını teşkil ettiği dilin kullanım şekillerini ifade eden bir dil bilimi ve dil felsefesi kavramıdır. Bu terimin geliştirilirken dikkate alındığı ve örneklerinin seçildiği dilin Arapça olması, terimin sadece Arapça'ya has bir kategoriyi ifade ettiği gibi ikinci bir yanlış anlamayı da beraberinde getirmiştir. Fakat diğer dillerdeki belâgat eserleri bu kavramın sadece Arapça'ya has olmadığını gösterdiği gibi Batı'da John Langshaw Austin'in 1950'lerde inşâ (performative) kategorisini keşfinden sonra ulaşılan performative-constative (inşâ-haber) ayırımı ve bunun dil bilimi, dil felsefesi ve genel anlamda insan bilimleri açısından ortaya çıkardığı sonuçlar da (meselâ bk. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, I-II, Frankfurt 1981) bazı değişmelerle hemen bütün diller için geçerli, bu anlamda evrensel bir geçerliliği olan esaslı bir kavramın geliştirildiğini göstermektedir (bu konuda ayrıca bk. Austin, tür.yer.; Searle, tür.yer.; Levinson, tür.yer.).

Kazvînî el-Îżâḥ adlı eserinde, daha önce Sekkâkî tarafından sırf talep olarak ele alınan kısmın inşânın sadece bir bölümünü teşkil ettiğini farketmiş, talebî ve gayr-i talebî kısımlarına ayırdığı inşâyı talebi de içine alacak şekilde bir üst terim olarak kullanmıştır. Bu husus inşânın tanımı ile doğrudan alâkalıdır. Kazvînî, dış dünyada karşılığı olmayıp anlamını söylenmesiyle icat eden ifadelerin sadece talepten ibaret olmadığını, kendisi bir talep içermediği halde anlamını söylenmesiyle oluşturan başka ifadeler de bulunduğunu farketmiştir. Talep anlamı taşıyan inşâî ifadelerin çok sayıda kipleri varsa da bunların en önemlileri emir, nehiy, soru, temenni, nida ve duadır (el-Îżâḥ, s. 78-86; bunların geniş bir sayımı için bk. Taşköprizâde, II, 138-144). Talep ifade etmeyen inşâî ifadeler ise esas itibariyle haber sîgasında söylenen ve söylenmesiyle bir fiilin gerçekleştirildiği, “aldım, sattım, boşadım, tayin ettim” gibi ifadelerdir. Bu ifadeler herhangi bir talep unsuru ihtiva etmemekte, söylenmeleriyle anlamlarını oluşturmaktadır (Hatîb el-Kazvînî, s. 86).

İnşâ terimi, yukarıda adı geçen eserlerin yanında özellikle Teftâzânî'nin el-Muṭavvel'inde, Muḫtaṣarü'l-meʿânî'sinde, Desûkī'nin bu sonuncu esere yazdığı hâşiyesinde hem dil bilimi hem dil felsefesi açısından esaslı bir

şekilde işlenmiştir (Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî, I, 637-725). Bunların yanında meânî ilmiyle ilgili çok sayıda eserde bu terim müstakil bir başlık altında ele alınmıştır.

Günümüz Arap edebiyatçıları ve edebiyat tarihçileri, eserlerinde ve ders kitaplarında inşâ konusunu ele almışlarsa da bu çalışmalarda klasik eserlerde bulunan muhteva genellikle lengüistik ve felsefî boyutu dikkate alınmadan nakledilmektedir (meselâ bk. Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, s. 77-165).

İnşâî cümlelerin fakihler ve nahivciler tarafından nasıl ele alındığını araştıran Mustafa Cemâleddin'in doktora tezinin (bk. bibl.) ilgili bölümü yanında Pierre Larcher, metalengüistik bir ayırım olarak kabul ettiği inşâ-haber terimlerini VII. (XIII.) yüzyılda telif edilmiş nahiv eserlerini esas alarak fıkıh usulü eserleriyle de irtibatlı bir tahlile tâbi tutmuşsa da (bk. bibl.) inşâ üzerinde henüz yeterince çalışma yapılmış değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî), Kahire 1387/1967, s. 113-114, 269-278; İbn Mâlik et-Tâî, Şerḥu't-Teshîl (nşr. Abdurrahman es-Seyyid - M. Bedevî el-Mahtûn), Kahire 1410/1990, I, 30; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), tür.yer.; İbn Hişâm en-Nahvî, Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1355, s. 25, 31-33; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 173-190; a.mlf., Muḫtaṣarü'l-meʿânî, İstanbul 1307; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 331; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 138-144; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî, İstanbul 1306-1307, I-II; Ahmed en-Negerî, Düstûrü'l-ʿulemâʾ (nşr. Refîk el-Acem v.dğr.), Beyrut 1997, s. 181; J. L. Austin, How to do Things with Words, Oxford 1962; a.mlf., "Performative-constative", The Philosophy of Language (ed. J. Searle), Oxford 1971, s. 13-22; J. Searle,

Speech Acts, Cambridge 1969; Mustafa Cemâleddin, el-Baḥs̱ü’n-naḥvî ʿinde uṣûliyyîn, Bağdad 1980, s. 258-275; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, I-II; Stephen C. Levinson, Pragmatics, Cambridge 1983; Ali Cârim, el-Belâġatü’l-vâżıḥa, Kahire 1984; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-meʿânî, Kahire 1408/1988, s. 77-165; G. Bohas v.dğr., The Arabic Linguistic Tradition, London 1990, s. 130-131; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmaniye’si ve Yankıları”, Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), Vefatının Yüzüncü Yılına Armağan, Ankara 1997, s. 185-222; Pierre Larcher, “Quand en Arabe on parlait de l’arabe ...”, Arabica, XXXV, Leiden 1988, s. 117-142; XXXVIII (1991), s. 246-273; XXXIX (1992), s. 358-384.

Tahsin Görgün

3. Fıkıh.

“İcat ve ihdas” anlamına gelen inşâ dilde ve buna bağlı olarak fıkıhta, söylenmesiyle aynı zamanda bir fiili de gerçekleştirmiş olan ifadeler için kullanılmaktadır. İnşâî ifadeler, mahiyetleri gereği kendilerinde aynı zamanda bir talep unsuru taşıdıkları için bir şeyin yapılması veya yapılmamasıyla ilgili iradenin dildeki karşılığını teşkil eder. Bu tip ifadelerdeki talep unsuru onların normatif bir muhteva taşıdığını göstermekte olup bu özellik lafızdan hüküm çıkarmayı da mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla inşâî ifadelerin mahiyetlerinin tesbiti, fıkıh ilminde lafızlardan hüküm elde edilmesi işleminin anlaşılması için gerekli görülür ve bu husus fıkıh usulü eserlerinin önemli konularından birini teşkil eder.

İnşâî bir ifadenin doğrudan ilgili olduğu (müteallak) husus öncelikle onun söylenmesiyle gerçekleşen fiil olduğundan inşâî ifadeler müteallaklarını kendileri oluşturur. Bu yönleriyle de müteallakları olmuş veya olacak olanı bildiren, yani müteallakını kendisi oluşturmayan haberlerden ayrılır. Gerçek anlamıyla inşâî ifadeler emir, nehiy, soru, dua, temenni gibi kiplerin kendilerinde taşıdıkları anlamlara tekabül ederken sadece olanı veya olacağı

bildirmekle birlikte bunun ötesinde ek bir şeyi ifade eden bazı ihbârî ifadeler de mecazen “inşâ anlamında haber” olarak adlandırılmaktadır. Buna göre emir, nehiy, soru, dua, temenni gibi kiplerde söylenen sözler aynı zamanda emretme, yasaklama, soru sorma, dua etme, temenni etme fiillerinin de gerçekleşmesi anlamına gelmektedir; bunun yanında özellikle akidlerde ve tayinlerde kullanılan “kabul ettim, sattım, tayin ettim” gibi ifadeler sîga olarak haber olsalar da mecazen inşâ olmakta ve kabul etme, satma, tayin etme fiillerinin gerçekleşmesini ifade etmektedir (Ebü’l-Bekā, s. 197-198).

İlk dönemlerde terim olarak inşâ kullanılmasa da kavram olarak inşâ, hem terim hem kavram olarak haberden tefrik edilip talep veya emir ve nehiy diye adlandırılmıştır. Meselâ tâbiîn dönemi müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr ve İkrime el-Berberî, neshin sadece bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını ifade eden emir ve nehiyler için söz konusu olduğunu, olmuş veya olacak bir şeyi bildiren haberlerde neshin söz konusu edilemeyeceğini söylemişlerdir. Dahhâk b. Müzâhim ise diğerleriyle aynı görüşü paylaşmakla birlikte bazı haberlerin emir ve nehiy anlamına geldiğini, emir ve nehiy anlamında kullanılan haberlerin de neshe konu olabileceğini ifade etmiştir (Hibetullah b. Selâme, s. 23-24). Bu tefrik oldukça yaygın bir şekilde usul eserlerinde kullanılarak sözün haber, istihbar ve talep kısımlarına ayrıldığı kabul edilmiştir ki istihbar ve talep kısımları inşâ kategorisine tekabül etmektedir (Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl, I, 11; Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, I, 50; Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, I, 54-58). Bilinen fıkıh usulü eseri müellifleri arasında inşâ kelimesini, “kendisiyle bir fiilin gerçekleştirildiği söz” anlamında bir terim olarak ilk defa kullanan kişi Hanefî fakihi Ebû Zeyd ed-Debûsî’dir. Debûsî konuşma nevilerinin ihbar, istihbar, emir ve nehiy olmak üzere dörde ayrıldığını söyledikten sonra “kölemi sattım” veya “onu âzat ettim” ifadeleriyle, “köleyi satma” ve “onu âzat etme” fiillerinin gerçekleştiğini (inşâ) belirtmektedir (Taḳvîmü’l-edille, vr. 13b). İfadelerin emir-nehiy ve haber olarak tasnifi ilk dönemlere kadar gitmekte ve bu tasnifin usule müteallik bir mesele olarak başından itibaren fukahayı ilgilendirdiğini söylemek mümkün olmaktadır.

Fukaha dinin medarı olarak emir ve nehiyleri görürken (Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl, I, 11) İbn Haldûn şer‘î haberlerin çoğunun inşâî bir

karakter taşıdığını söyler (Muḳaddime, I, 331). Dinin esas itibariyle inşâî olması ve inşâî olanın din açısından tayin edici bir konumda bulunması, dinin vahiy yoluyla ifade edilmiş olan ilâhî irade dışında bir kaynağının olamayacağını da göstermektedir. Bundan dolayı fıkıh usulü kitaplarında inşâî ifadelerin en önemlilerini teşkil eden ve dinî bildirimin inşâî özelliğini gösteren emir ve nehiy bahisleri, üzerinde en fazla durulan konulardan olduğu gibi Hz. Peygamber'den nakledilen haberler de ilk bakışta sadece onun ne yaptığını ve ne söylediğini bildiren haberler olmakla birlikte inşâî özellikleri dolayısıyla dikkate alınmıştır.

İnşâî ifadeler, fıkıh usulünde genel anlamda dinle ve özel olarak da hükümlerin esasını teşkil eden asıllarla alâkaları açısından ele alınmıştır. Bu durumda daha çok emir ve nehiy gibi inşâî ifadelerle onların anlamları arasındaki ilişki üzerinde durularak inşâî ifadelerin hükümlerin tesbiti açısından yeri ve önemi incelenmiştir. İnşâî ifadelerin usuldeki yeri bir taraftan içerdikleri normatif güç (icap veya ilzâm) üzerinde yoğunlaşırken diğer taraftan hüsün ve kubuh meseleleri yine bu ifadelerin içerdikleri hususlar olarak ele alınmış, özellikle emir ve nehiyler, ahlâkî açıdan iyi ve kötünün ne olduğunun anlaşılmasının da esasları olarak görülmüştür (Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl, I, 60-65, 78-79; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, I, 111). İnşâ ile ilgili bu anlamda ilk sistematik tahlillerden birinin Şehâbeddin el-Karâfî tarafından yapıldığı, onun haberle inşâ arasındaki farkı müstakil bir başlık altında ele aldığı görülür (el-Furûḳ, I, 35-104). Karâfî haberi, “doğrulanma (tasdik) veya yalanlanma (tekzip) ihtimali bulunan söz” diye tanımlarken inşâyı “kendisiyle delâlet ettiği (medlûl) veya ilgili olduğu (müteallak) husus vücuda gelen söz” olarak tarif etmektedir. Buna göre haber doğrulanma veya yalanlanmayı kabul eden söz olurken inşâ, söylenmesiyle birlikte medlûlü veya müteallakını var kılan söz olduğu için doğrulanıp yalanlanma ihtimali taşımaz. Diğer bir anlatımla inşâî ifade, onu söylemeye ehil biri tarafından makamında söylendiğinde medlûlünü zorunlu olarak var kılar. Karâfî, tekzip ve tasdiki kizb ve sıdktan ayırarak tekzip ve tasdikin varlıkla ilgili bir ifade şekli olduğunu, buna karşılık kizb ve sıdkın haberin konusuna mutabakatla ilgili bulunduğunu söyler. Bunu söylerken de haber, haber veren, hakkında haber verilen ve muhatabı birbirinden ayırır. Buna göre tekzip ve tasdik, haberle muhatap veya haber veren arasındaki ilişkide, sıdk ve kizb ise haberle hakkında haber verilen arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Ancak inşâî ifadeler doğrulanma ve

yalanlanmanın konusu olmazken geçerli olup olmadığından söz edilebilir. Meselâ satım akdindeki “aldım-sattım” ifadeleri, uygun şahıslar tarafından uygun şartlarda söylenmeleriyle geçerli, geçerli olmaları ile birlikte alma-satma fiili de gerçekleşmiş olur.

İnşâî ifadeler, doğrudan doğruya telaffuzlarıyla gerçekleştirilen bazı fiillerin geçerliliğiyle alâkalı olarak fürû-i fıkhın da konusunu teşkil eder. Bu yönden sözle gerçekleştirilen bütün fiiller, meselâ bir şahsın kadı olarak tayini, yetkili şahıs tarafından kadı tayin edilecek olan şahsa yönelik bir şekilde, “Seni kadı tayin ettim” veya, “Seni kadılığa getirdim” demesinden veya bunu yazılı olarak bildirmesinden ibaret olan bir ifade ile gerçekleşmektedir (Mâverdî, XVI, 22-23). Bu ifadenin söylenmesiyle anlamı, medlûlü veya müteallakı olan “bir şahsın kadı olarak tayini” gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde siyerin önemli konulardan biri olan “eman” meselesinde de bir müslüman tarafından harbîlere eman anlamına gelen bir söz söylendikten sonra bu sözle birlikte, bu söze muhatap olanların malları ve canları konusunda ismet ve hukukî geçerlilik ortaya çıkmaktadır (Şemsüleimme es-Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebir, I, 258). Buna göre fürû kitaplarının akidler, nikâh (meselâ bk. İbnü’l-Hümâm, III, 190-191) ve yemin gibi bölümlerinde akidlerin, kendilerini ifade eden sözün (icap ve kabul) uygun şartlarda ve uygun şahıslar tarafından söylenmesiyle gerçekleştiği belirtilerek sözlü olarak gerçekleştirilen fiillerin geçerlilik şartları üzerinde durulur (a.g.e., V, 58).

BİBLİYOGRAFYA

Hibetullah b. Selâme, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl içinde), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), s. 23-24; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 13b; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, XVI, 22-23; Şemsüleimme es-Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 252, 258; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, I, 11, 60-65, 78-79; Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, Ḳavâṭıʿu’l-edille fi’l-uṣûl (nşr. M.

Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 50; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. G. Makdisî), Beyrut 1417/1996, I, 54-58, 111; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut 1998, I, 35-104; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 331; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 190-191; V, 58; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 197-198.

Tahsin Görgün

İNŞÂD

(الإنشاد)

Topluluk karşısında usulüne uygun şiir okuma.

Manzum anlatımın ses ve anlam olarak nesre göre daha işlenmiş ve özenilmiş olması, şiiri yalnız kendisi için okuyanın bile yüksek sesle okuması gerektiği kanaatini ortaya koymuş, bu kanaat, şiirin okunmasıyla ilgili birtakım kuralların oluşmasına yol açmıştır. İnşâd, topluluk karşısında şiiri bu kurallara göre okuma sanatıdır. Yakın anlamda kullanılan "diksiyon" kelimesi ise şiirle beraber tiyatro metinlerinin de "gerekli jest ve mimiklerle okunması" mânasına gelir. Bir manzumenin gerçek güzelliği konuya uygun vurgulama, tonlama, hatta jest ve mimiklerin dinleyiciye tesir edecek şekilde kullanılması sayesinde ortaya çıkabilir. Şiirin ruhuna hâkim olmak, veznin taktîinde aşırıya gitmemek, anlamın gerektirdiği tonlamayı yapmak, nidâ, istifham, tecrid ve kinaye gibi sanatların bulunduğu yerlerde bunu hissettirecek şekilde sesin âhengini düzenlemek vb. inşâdın belli başlı kuralları arasında sayılabilir. Bir şiirin etki gücü inşâdın başarısına bağlı olduğu için şiir okurken sesle bedenin âhenkli biçimde hareket etmesi gerekir. Abartılı jestlerle bağırmaya varan tonlamalar şiirin güzelliğini yok eder.

Şiir, muhtevasındaki duygu, düşünce ve hayallerin muhataba aktarılmasıyla hedefine ulaşır. Bu sebeple tarihin her döneminde güzel inşâda önem verilmiştir. Eski toplum ve medeniyetlerin pek çoğunda şairin aynı zamanda hatip veya din adamı olması yahut toplumsal törenlerde şiir tegannisi inşâdın etkileme özelliğiyle yakından ilgilidir. Şiir formunda ifade edilen sözlerin toplumu yönlendirmedeki başarısı da ancak güzel inşâd ile mümkündür. Bunun en seçkin örnekleri Câhiliye devrinde Ukâz panayırında görülmüştür.

Osmanlı şairlerinin şiir meclislerinde inşâdın önemli bir yeri vardır. Tezkirelerde sık sık sözü edilen şiir sohbetlerinde (İpekten, s. 229-237) münâvebe ile okunan gazeller, müşâare fasılları, hiciv, nükte, hezliyyât vb.

mizahî manzumelerde inşâd ön plana çıkmış, halk şairlerinin atışmalarında ve semâi kahvehanelerindeki şiir meclislerinde de inşâd bir tür şiir eğitimi olarak görülmüştür. Bilhassa topluluk huzurunda okunan didaktik veya hamâsî manzumelerin amacına ulaşması ancak inşâdın güzelliğiyle mümkündür. Tanzimat yıllarından itibaren bunun daha da önem kazandığı ve Encümen-i Şuarâ gibi şiir meclislerinde divan şiirinin yanında Avrupaî tarzda yazılmış şiirlerin de inşâd kaidelerine hassasiyet gösterildiği bilinmektedir (Özgül, s. 8-23). Eski zamanların içkili şiir sohbetlerindeki inşâd geleneği (Refik Ahmed, s. 201) bu yıllarda da devam eder ve bu tutum, modern Türk edebiyatı eğitimine güzel şiir okuma kuralları şeklinde yansır.

İnşâdın nitelikleriyle XIX. yüzyılın sonlarında yetişen şairlerin inşâd metotları hakkında en geniş bilgileri Ahmed Râsim verir (bk. bibl.). Onun "tavr-ı inşâd, tarz-ı inşâd, mehâbet-i inşâd" diye adlandırdığı sesli şiir okuma şekilleri, günümüz iletişim araçlarında sesli ve görüntülü kayıtlar şeklinde devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Râsim, Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 106-108; Refik Ahmed [Sevengil], İstanbul Nasıl Eğleniyordu?, İstanbul 1927, s. 201; M. Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 137; S. Kemal Karaalioğlu, Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü, İstanbul 1962, s. 74; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 66-67; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 145; Metin Kayahan Özgül, Hersekli Arif Hikmet, Ankara 1987, s. 8-23; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 283; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 229-250; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Serveti Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997, s. 109, 111, 114; Mehmet Kaplan, "Yüksek Sesle Okunan Şiir", Hareket, sy. 7, İstanbul 1947, s. 8-9.

İskender Pala

İNŞALLAH

(إن شاء الله)

Yapılacak her işin ilâhî irade ve izne bağlı olarak gerçekleşebileceğini belirtmek amacıyla işin öncesinde söylenmesi gereken bir söz.

Arapça'da şart edatı olan in ile "dilemek, istemek" anlamındaki şey' kökünden türeyen şâe fiili ve lafza-i celâlden meydana gelmiş olup "Allah dilerse" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e, Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiçbir şey hakkında, "Şunu yarın yapacağım" dememesi emredilmiştir (el-Kehf 18/23-24). Kur'an'da, her işin ilâhî iradeye bağlı olduğunu bildiren pek çok âyet bulunduğu gibi (M. F. Abdülbâkī, "şâ ͗e" md.) doğrudan doğruya inşallah tabirinin yer aldığı beş âyet mevcuttur. Bu âyetlerde Hz. Yûsuf'un ebeveynine ve kardeşlerine (Yûsuf 12/99), Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (el-Kehf 18/69), Hz. Şuayb'ın sekiz yıl yanında çalışmasını istediği Mûsâ'ya (el-Kasas 28/27) hitap ederken inşallah dediği, Hz. İsmâil'in de kendisini rüyasında boğazladığını gören babasına Allah dilediği takdirde sabredenlerden olacağını söylediği (es-Sâffât 37/102) ve Hudeybiye'den

sonra Resûl-i Ekrem'in rüyası doğrulanıp müslümanların Allah'ın izniyle Mescidi Harâm'a girecekleri (el-Feth 48/27) bildirilmiştir. Hadislerde de Hz. Peygamber Kureyşliler'le savaşacağını haber verirken, Allah'a sığınarak dua eden kimsenin bütün kötülüklerden korunacağını söylerken, ağaç altında kendisine biat eden ashabının cehenneme girmeyeceğini müjdelerken hep inşallah demiş (Beyhakī, s. 213-218), böylece, gerçekleşeceği insanlar nezdinde belli olan veya vukuu kesinlikle bilinemeyen bütün konularda bu tabirin mutlaka söylenmesi icap ettiğini bildirmiştir.

Âlimler, kişinin gelecekte yapmayı tasarladığı işlerden söz ederken o tarihte sağ olup olmayacağını, herhangi bir engelle karşılaşıp karşılaşmayacağını, ayrıca o işe muvaffak kılınıp kılınamayacağını bilemediğinden meşrû işlerde daima inşallah demesinin gerektiğini belirtmişlerdir. Yapılması

düşünülen işin vukuuna ilişkin tereddüdü ifade etmek için kullanılan inşallah sözü vukuunda şüphe bulunmayan konularda daha çok nezaket amacıyla söylenir.

Bir şahsın eşini boşamasının, yemin etmesinin veya mümin olduğunu söylemesinin ardından inşallah tabirini zikretmesi durumunda farklı hükümler ortaya çıkar. Buna göre eşini boşadığını söylemesi veya yemin etmesinden sonra talâk vâki olmadığı gibi yeminine uymadığı takdirde onu bozmuş (hânis) sayılmaz. “İnşallah müminim” ifadesini ise kelâmcıların çoğu imanın kesinliği açısından problemli görmüşlerdir (bk. İSTİSNA).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şyˀe” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muˁcem, “şâˀe” md.; Beyhakī, el-Esmâˀ ve’ṣ-ṣıfât, s. 213-219; Gazzâlî, İḥyâˀ, Kahire 1387/1967, I, 166; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XVII, 109-110, 153; XXVII, 105; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aˁşâ, VI, 223; D. B. Macdonald, “İnşaallah”, İA, V/2, s. 1010; L. Gardet, “In S̲h̲āˀ Allāh”, EI² (İng.), III, 1196-1197.

Durmuş Özbek

İNŞİKĀK SÛRESİ

(سورة الانشقاق)

Kur’ân-ı Kerîm’in seksen dördüncü sûresi.

Mekke döneminde nâzil olan ilk sûrelerden olup İnfitâr sûresinden sonra inmiştir; yirmi beş âyettir. Fâsılası ا، ت، ر، ق، م، ن، هـ arfleridir. Adını ilk âyette geçen “yarılmak, parçalanmak” anlamındaki inşikāk kelimesinden alır.

Üslûp ve muhteva bakımından Mekke döneminde nâzil olan diğer sûrelerle benzerlik arzeden sûrenin ilk bölümünde (âyet 1-5), kendisinden önce inen İnfitâr sûresindekine benzer tarzda bazı kıyamet sahnelerinden bahsedilerek göğün parçalara ayrılacağı, yeryüzünün dümdüz hale getirileceği ve yerin içindeki her şeyi dışarı atacağı belirtilmiştir. Ardından gelen âyetlerde (âyet 6-15) insana hitap edilerek rabbine doğru yol aldığı ve nihayet O’na kavuşacağı belirtildikten sonra dünyada iken yaptığı işlerin kaydedildiği defteri sağ elinden verilenlerin hesaplarının kolay olacağı ve sevinçli bir şekilde yakınlarına dönecekleri, defterleri arka taraflarından verilenlerin ise dünyada iken yakınları arasında şımardıkları, bunların yakıcı ateşe atılacakları bildirilmekte, dünyada zenginliğini kendisi için bir imtiyaz vesilesi görerek çevresindeki ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyenlerin âhiretteki acıklı durumları ortaya konulmaktadır. Sûrenin son bölümünde (âyet 16-25) akşamın alaca karanlığına, geceye ve aya yemin edilerek insanların halden hale geçecekleri, Kur’an okunduğu zaman secde etmeyip onu yalanlayanlar için acı bir azap, inananlar için de kesintisiz bir mükâfat bulunduğu ifade edilir. 19. âyette yer alan “insanların halden hale geçeceği” şeklindeki ifadenin çocukluk, gençlik ve yaşlılık gibi insan hayatının farklı devrelerine veya dünya hayatından âhiret âlemine yahut fakirlikten zenginliğe geçiş gibi durumlara işaret ettiği söylenmiştir (Aynî, XVI, 147; Mevdûdî, VII, 279).

Hz. Peygamber’in bir gün Alak sûresinin, “Secde et ve yaklaş” meâlindeki son âyetini okuduktan sonra secde etmesi üzerine yanında bulunanların da

secde ettikleri, bu durumu gören Kureyşliler’in el çırpıp ıslık çalmaları üzerine İnşikāk sûresinin, “Kendilerine Kur’an okunduğu zaman secde etmiyorlar” meâlindeki âyetinin nâzil olduğu nakledilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXI, 112). Ayrıca Ebû Hüreyre’nin namazda bu sûreyi okuyup aynı âyete gelince secde ettiği ve Resûlullah’ın da aynı şeyi yaptığını belirttiği (Buhârî, “Sücûdü’l-Ḳurʾân”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 110-111), Hz. Peygamber’in bu sûrede yer alan kıyamet sahnelerinin dehşetine işaret ederek, “Kıyamet gününü bizzat gözleriyle görmek isteyen kimse ize’ş-şemsü küvvirat (Tekvîr), ize’s-semâün fetarat (İnfitâr) ve ize’s-semâün şekkat (İnşikāk) sûrelerini okusun” dediği (Tirmizî, “Tefsîr”, 81) rivayet edilmiştir (diğer bir rivayet için bk. İNFİTÂR SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 84/1; “Sücûdü’l-Ḳurʾân”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 110-111; Tirmizî, “Tefsîr”, 81; Hâkim, el-Müstedrek, I, 255; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 103-112; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 145-148; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 78-84; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5669-5685; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1997, VII, 273-280; “el-İnşiḳāḳ”, UDMİ, III, 411-412.

Kâmil Yaşaroğlu

İNŞİKĀKU'l-KAMER

(انشقاق القمر)

Ayın yarılmasını ifade eden bir Kur'an terimi.

Sözlükte "yarılmak, bölünmek" anlamındaki inşikāk ile "ay" mânasına gelen kamer kelimelerinden oluşan bu tabir "ayın iki parçaya bölünmesi" demektir. Bu anlamda şakku'l-kamer de kullanılmıştır. İnşikāku'l-kamer tabiri, Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin yaklaştığını bildiren âyette

geçmektedir (el-Kamer 54/1). Taberî'nin naklettiğine göre bu âyetin nüzûl sebebi, Mekkeliler'in Hz. Peygamber'den bir mûcize göstermesini istemeleridir (Câmiʿu'l-beyân, XIII, 84-85). Müfessirlerin çoğunluğu ayın yarılmasını zâhirî mânada anlamış ve âyette gerçekten ayın ikiye yarıldığının bildirildiğini söylemiştir; Taberî, Zemahşerî ve Râzî gibi âlimlere göre âyet Mekke'de vuku bulmuş olan bir mûcizeyi haber vermektedir. Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan nakledilen bir rivayete göre ise âyet gelecek zamanda ayın yarılacağı anlamına gelir (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, III, 297). Mâverdî, Hasan-ı Basrî'nin, "Eğer ay yarılmış olsaydı herkesin görmesi gerekirdi, çünkü mûcize karşısında bütün insanlar aynı konumdadır" dediğini ve ayın sûra ikinci defa üfürüldüğü zaman yarılacağını ileri sürdüğünü kaydeder (en-Nüket ve'l-ʿuyûn, V, 409). Ayın yarılmasına "ayın doğması ile karanlığın dağılması, her şeyin açık ve belirgin hale gelmesi" gibi mecazi anlam verenler de vardır (a.g.e., V, 409). Ömer Rıza Doğrul, Arap müşriklerinin sembolü kabul edilen ayın yarılması ile şirk cephesinin yarılıp yokluğa mahkûm edilmesinin kastedildiğini belirtir. Elmalılı Muhammed Hamdi ise ayın yarılmasına mecazi anlam verilmesine karşı çıkar.

İnşikāku'l-kamerle ilgili rivayetler başta Buhârî ve Müslim olmak üzere çeşitli hadis kitaplarında mevcuttur. Bu rivayetler sahâbeden Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe b. Yemân'a atfedilir. İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Enes'in rivayetlerinde Buhârî ve Müslim ittifak etmekte, İbn

Ömer'in rivayetinde Müslim yalnız kalmakta, diğer sahâbîlere isnad edilen rivayetler ise bu iki eserin dışında kalan kaynaklarda yer almaktadır. Buhârî ve Müslim'de İbn Mes'ûd'dan nakledilen üç farklı rivayet vardır (Buhârî, "Menâḳıb", 27, "Tefsîr", 54/1; "Menâḳıbü'l-enṣâr", 36; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfıḳīn", 44-45). Bunlarda sözü edilen haberin İbn Mes'ûd'a isnadı sahih olmakla beraber gerek metindeki ifadelerden gerekse muhaddislerin açıklamalarından (Ali el-Kārî, I, 585) mevkuf olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas kanalıyla gelen rivayet ise Buhârî'de üç, Müslim'de sadece bir yerde tahrîc edilmiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 27, "Tefsîr", 54/1; "Menâḳıbü'l-enṣâr", 36; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfıḳīn", 48). İbn Mes'ûd rivayetiyle İbn Abbas rivayeti büyük benzerlik arzeder; bunların metinleri aynı olduğu gibi senedlerinde de sadece sahâbeden rivayette bulunan kişiler farklılık gösterir. Bazı muhaddisler, inşikāku'l-kamerin hicretten beş yıl önce vuku bulduğunu ve bu tarihte Abdullah b. Abbas'ın henüz dünyaya gelmediğini dikkate alarak onun bu olayı müşahede edemeyeceğini, ancak bir başkasından (muhtemelen İbn Mes'ûd) duyarak nakletmiş olabileceğini belirtirler (İbn Hacer, XV, 26; Aynî, XVI, 55). Enes b. Mâlik'e atfedilen rivayet de Buhârî ve Müslim'de yer almıştır (Buhârî, "Menâḳıb", 27, "Tefsîr", 54/1, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 36; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfıḳīn", 46-47). Buna göre müşrikler Hz. Peygamber'den mûcize istemiş, Resûl-i Ekrem de ayın iki parçaya ayrılışını kendilerine göstermiştir. Hadis metninde yer alan "gösterme" ifadesinin, ayın fiilen iki parçaya ayrıldığı mânasına değil müşriklere ayrılmış gibi gösterildiği mânasına alınması da mümkündür. Ayrıca bazı hadis tenkitçileri, hicretten önce Mekke'de vuku bulduğu söylenen ve o sırada dört beş yaşlarında bir çocuk olan Enes'in Medine'de iken olayı görmesinin mümkün olmadığına, bu sebeple İbn Abbas rivayeti gibi bunun da mürsel sayılması gerektiğine dikkat çekerler (İbn Hacer, XIV, 129; Ali el-Kārî, I, 585-586). Abdullah b. Ömer'den gelen rivayet Buhârî tarafından tahrîc edilmemiş, sadece Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almıştır. Metinde Hz. Peygamber'den üçüncü şahıs olarak söz edilmesi, olayın vuku bulduğu sırada beş yaşlarında olan İbn Ömer'in bunu büyük ihtimalle İbn Mes'ûd'dan duymuş olabileceğini, hatta râvinin sadece Abdullah şeklinde zikredilmesi sebebiyle İbn Mes'ûd'un İbn Ömer ile karıştırılması ihtimalini akla getirmektedir. Cübeyr b. Mut'im kanalıyla gelen rivayeti ise Ahmed b. Hanbel (IV, 82), Tirmizî ("Tefsîr", 54/5) ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (Müsned, s. 38) tahrîc etmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu rivayetin münkatı' olduğunu bildirir; İbn Maîn ve İbn Hibbân da

senedde yer alan Süleyman b. Kesîr'i ve oğlunu zayıf kabul ederler (Reşîd Rızâ, V, 2154). Bu rivayetlerin incelenmesinden, haberin isnad edildiği sahâbîler içinde olayı bizzat görme imkânına sahip olanların Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe b. Yemân olduğu anlaşılır. Ali b. Ebû Tâlib ile Huzeyfe'ye nisbet edilen rivayetler ve sahih hadis kitaplarında yer almamıştır. Cübeyr b. Mut'im'in rivayeti münkatı', İbn Mes'ûd'un rivayeti ise mevkuftur.

Kelâm âlimleri, ayın geçmişte yarıldığını konu edinen rivayetler hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile kelâmcıları, herkesin dikkatini çekmesi gereken inşikāku'l-kamerin dünyanın başka yerlerinde görüldüğünün bilinmemesi, hadisenin bu kadar az insan tarafından rivayet edilmesi, ayrıca tarih ve astronomi literatürüne intikal etmemesi gibi delillere dayanarak böyle bir hadisenin gerçekleşmiş olamayacağı tezini savunmuşlardır. Ehl-i sünnet âlimlerinden Ebû Abdullah el-Halîmî de benzer görüşü benimseyerek konuyla ilgili âyetin, kıyamete yakın bir zamanda ortaya çıkacak kozmolojik bir değişikliği haber verdiğini belirtir (İbn Hacer, XV, 31). Kelâmcılar, inşikāku'l-kamer olayına mûcize bahsi içinde kısaca temas etmekle yetinirler. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in hissî mûcizeleri arasında ilk sırada inşikāku'l-kameri zikreder (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 203). Başka bir eserinde ise ilgili âyeti tefsir ederken Mu'tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esamm'ın inşikāku'l-kamerin kıyamete doğru vuku bulacağını savunduğunu, müfessirlerin çoğunluğunun ise bu olayın Resûlullah devrinde gerçekleştiğini söylediklerini açıklar (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, III, vr. 742b). Bâkıllânî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbûnî, Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimler inşikāku'l-kameri Hz. Peygamber'in hissî mûcizeleri arasında sayarlar. Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi sûfîler ise inşikāku'l-kameri ayın gerçekten yarılmadığı, bakanların gözüne yarılmış gibi göründüğü tarzında yorumlamışlardır (Çelebi, s. 172-178).

İnşikāku'l-kamer meselesi son dönem âlimleri arasında da tartışılmıştır. Ahmed Zeki Paşa, geçmişte ayın yarıldığına dair haberlerin İsrâiliyat türünden rivayetler olduğunu ileri sürmüş, M. Reşîd Rızâ ise onun üslûbunu eleştirmekle birlikte ilgili rivayetlere ilişkin değerlendirmesine katılmıştır (Fetâvâ, V, 2150 vd.). Elmalılı Muhammed Hamdi ise ayın gelecekte yarılacağını söyleyen Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi âlimlerin

geçmişte böyle bir olayın vuku bulduğunu inkâr etmediklerini, bundan, ileride büsbütün yarılıp kıyametin kopacağı mânasını anlamak gerektiğini ve bu olayda gelecekteki parçalanmaya delâlet eden bir yarılmanın söz konusu olduğunu belirtir.

Âyetin açık ifadesinden anlaşıldığına göre inşikāku'l-kamer mecaz değil hakikat mânasında kullanılmıştır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de örneklerine sıkça rastlandığı

gibi geçmiş zaman kipiyle gelecek zamanın kastedilmiş olması ihtimali mevcuttur. Nitekim kıyametin kopuşunu tasvir eden sûrelerin bir kısmı mâzi sîgasını içeren cümlelerle başlamaktadır (et-Tekvîr 81/1-7; el-İnfitâr 82/1-4; el-İnşikāk 84/1-5). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, daha önceki peygamberlere verilen hissî mûcizelerin yalanlandığına dikkat çekilerek müşriklerce istenen mûcize taleplerine cevap verilmediği bilinmektedir (el-İsrâ 17/59, 90-95). İnşikāku'l-kamerin geçmişte vuku bulduğunu bildiren haberlerin râvileri olarak gösterilen sahâbîlerin olayın vukuu sırasında küçük yaşta bulunmaları, bazı rivayetlerin isnad açısından tartışılması, ayrıca hiçbir rivayetin tevâtür derecesine ulaşmaması, bu hadisenin geçmişte kesinlikle vuku bulduğunu söylemeye imkân vermemektedir.

İnşikāku'l-kamere dair çeşitli risâleler kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Muhammed b. Muhammed el-Hanefiyye, Ferâʾidü'd-dürer fî inşiḳāḳi'l-ḳamer (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2270); Azîz Nesefî, Risâle der Beyân-ı Şaḳḳu'l-ḳamer (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1825); Sâimüddin, Risâle-i Şaḳḳu'l-ḳamer (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3184); Habîb b. Mâlik, Risâletü İnşiḳāḳi'l-ḳamer fî ḥikâyâti Ḥabîb b. Mâlik (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 273); Miskîn Ahmed, Destân-ı Şaḳḳu'l-ḳamer (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4311).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 165, 207, 220, 275, 278; IV, 82; Buhârî, “Menâḳıb”, 27, “Tefsîr”, 54/1, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 36; Müslim, “Ṣıfâtü’l-münâfıḳīn”, 43-48; Tirmizî, “Tefsîr”, 54/1-5, “Fiten”, 20; Tayâlisî, Müsned, Beyrut 1985, s. 38, 257; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, XIII, 84-87; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 203; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, III, vr. 742b; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Tefsîru Ebi’l-Leys̱ (nşr. Ali M. Muavvaz), Beyrut 1413/1993, III, 297; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 91; Mâverdî, en-Nüket ve’l-ʿuyûn, Beyrut 1412/1992, V, 409; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 265; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1967, I, 113; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 487; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, ʿÂriżatü’l-aḥvez̠î, Kahire 1984, XII, 175; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982, s. 50; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIX, 28-29; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 111; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Baḥrü’l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), VIII, 173; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1824, II, 425; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XIV, 129; XV, 26-31; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 55; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4626-4627; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, s. 595; Ali el-Kārî, Şerḥu’ş-Şifâʾ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 585-586; Reşîd Rızâ, Fetâvâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut, ts., V, 2150-2154; İlyas Çelebi, İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, İstanbul 1996, s. 152-181.

İlyas Çelebi

İNŞİRÂH SÛRESİ

(سورة الانشراح)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan dördüncü sûresi.

Mekke döneminde Duhâ sûresinden sonra nâzil olduğu konusunda ittifak vardır. Nüzûl sırasına göre on ikinci sûre olduğu kabul edilir. Sekiz âyetten oluşan sûrenin fâsılası ك ،ب ،ا harfleridir. Adını "elem neşrah leke" ifadesinden almıştır. Elem neşrah, Elem neşrah leke ve Şerh sûresi olarak da anılmaktadır. Tâbiînden Tâvûs b. Keysân ve Ömer b. Abdülazîz'in Duhâ ile, üslûp ve mâna bakımından bunun devamı mahiyetindeki İnşirâh sûrelerini tek sûre olarak kabul ettikleri ve aralarını besmele ile ayırmadan aynı rek'atta okudukları nakledilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 3; Âlûsî, XXX, 165). Ancak bütün kıraatlerde bunlar iki ayrı sûre olarak okunmuş ve bu anlayış genel kabul görmüştür.

Duhâ gibi İnşirâh sûresi de Hz. Peygamber'in tebliğin ilk dönemlerinde mâruz kaldığı sıkıntılar karşısında kendisini teselli etmek amacıyla indirilmiştir. Sûrenin nüzûl sebebi olarak fakirliklerinden dolayı putperestler tarafından aşağılanan müslümanların teselli edilmesi de gösterilmektedir (Süyûtî, s. 213).

Sûrenin başında Hz. Peygamber'e, "Senin göğsünü açmadık mı?" şeklinde hitap edilerek kendisine sıkıntı veren ağır yükün üzerinden kaldırıldığı bildirilir. Daha sonra şanının yüceltildiği vurgulanıp her güçlükle birlikte bir kolaylığın bulunduğu iki defa zikredilir. Sonunda ise Resûl-i Ekrem'e boş kaldığı zamanlarda çaba sarfetmesi ve rabbine yönelmesi emredilir.

İlk âyetin yorumuyla ilgili olarak iki farklı görüş nakledilmektedir. Bunlardan birine göre âyet, Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde (Müslim, "Îmân", 261) veya mi'racın meydana geldiği gece (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42; Müslim, "Îmân", 263) Cebrâil tarafından göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılmasına, zemzem suyu ile yıkandıktan sonra ilim ve hikmetle doldurularak tekrar yerine konulmasına işaret

etmektedir (bk. ŞAKK-ı SADR). Müfessirler arasında yaygın kabul gören ikinci görüş ise âyetin cismanî bir müdahaleyi değil Peygamber'in ruhunun ilim ve hikmetle zenginleştirildiğini, üzüntü ve sıkıntısı giderilerek kalbine ferahlık verildiğini ifade etmektedir. İbn Abbas'ın da âyeti, "Biz senin göğsünü İslâm'a açtık" şeklinde tefsir ettiği bildirilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 94). En'âm sûresinde (6/125), "Allah, hidayetini dilediği kimsenin göğsünü İslâm için açar" ve Zümer sûresinde (39/22), "Allah'ın İslâm için göğsüne genişlik verdiği kimse rabbi tarafından hidayet nuru üzerinde değil midir?" buyurulması da bu yorumu desteklemektedir.

İnşirâh sûresinin, "Senin üzerinden ağır bir yükü kaldırdık" meâlindeki âyetiyle, peygamberlikten önce veya peygamberliğin ilk dönemlerinde Resûlullah'ı çok üzen ve tahammülü güç olan zorlukların kaldırılması kastedilmiştir. Âyetteki vizr kelimesinin "ağır günah" mânasında olduğunu, dolayısıyla burada Hz. Peygamber'in günahlarının bağışlanmasının kastedildiğini söyleyenler bulunmakla birlikte ağırlığı özellikle vurgulanmış olan bir günahın Resûl-i Ekrem'le irtibatlandırılması uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Resûlullah'ın bu âyet nâzil olunca, "Bir zorluk iki kolaylığa asla üstün gelemez" dediği rivayet edilmektedir (Hâkim, II, 528). Âyette güçlükle beraber kolaylığın bulunacağına iki defa vurgu yapılması bir yandan Resûl-i Ekrem'in, karşılaşacağı şiddetli engelleme ve zorlukların rahatlama ile sonuçlanacağına kesin olarak güvenmesini sağlamayı amaçlamakta, öte yandan müminlere mâruz kalacakları sıkıntı ve haksızlıklar karşısında yılgınlığa düşmemelerini, Allah'a daima güvenmelerini, iyimserliklerini koruyup güzel günler için çalışmalarını telkin etmektedir. Nihayet sûrenin sonunda Hz. Peygamber'in şahsında bütün müminlerden Allah'a bağlılıklarını sürdürmeleri istenmektedir.

İnşirâh sûresinin faziletiyle ilgili olarak, "Kim Elem neşrah sûresini okursa âdeta üzüntülü olduğum sırada yanıma gelip beni rahatlatmış sayılır" meâlinde bir hadis rivayet edilmişse de (Zemahşerî, III, 222) bu rivayet muteber sayılmamıştır. Türkçe'deki, "Elif demeden 'fergab'a çıkılmaz" deyiminde bu sûrenin son kelimesine işaret vardır. Son devir Osmanlı âlimlerinden Edirne Müftüsü Fevzi Efendi Ḳudsiyyü'l-feraḥ fî tefsîri sûreti Elem neşraḥ (İstanbul, ts.) adıyla bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 94, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42; Müslim, "Îmân", 261, 263; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 150-152; Hâkim, el-Müstedrek, II, 528; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 222; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IX, 162-167; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 2-7; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 165-166; Süyûtî, Lübâbü'n-nüḳūl fî esbâbi'n-nüzûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 213; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 165-172; İbn Âşûr, el-Taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, XXX, 407-418; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5911-5926; "el-İnşirâḥ", UDMİ, III, 410-411.

Kâmil Yaşaroğlu

İNTAK

(الإنطاق)

Konuşma kabiliyetine sahip olmayan varlıklara insan gibi söz söyletme anlamında bir edebî sanat

(bk. TEŞHİS).

INTERNATIONAL JOURNAL of MIDDLE EAST STUDIES

Ortadoğu İslâm dünyasıyla ilgili tarihî, dinî, içtimaî, hukukî vb. alanlarda yayın yapan ilmî dergi.

Arizona Üniversitesi'nin (ABD) bünyesinde yer alan Middle East Studies Association of North America (MESA) adlı akademik kuruluşun yayın organıdır; IJMES kısaltmasıyla tanınır. 1970'ten bu yana ve yılda dört defa yayımlanan dergi California Üniversitesi Tarih Bölümü tarafından hazırlanmakta, Cambridge University Press tarafından basılmaktadır.

Genel yayın politikasını, İslâm'ın doğduğu VII. yüzyıl ile bugünkü dönemin arasını kapsayacak boyutlarda Ortadoğu üzerine makaleler yayımlamak şeklinde belirleyen dergi daha çok İran, Türkiye, Pakistan ve Arap dünyasını ele almaktadır. Bunun yanında toprakları zaman zaman Ortadoğu ülke ve medeniyetlerinin bir parçası olan veya bunların etkisi altında kalan Güneydoğu Avrupa, İspanya ve eski Sovyetler Birliği coğrafyaları da ilgi alanına girer. Bu tarihî ve coğrafî çerçeve içerisinde konuları tarih, politik bilimler, ekonomi, antropoloji, sosyoloji, filoloji, edebiyat, dinler tarihi, ilâhiyat, hukuk ve felsefe disiplinleri açısından inceleyen makaleler tercih edilmektedir. İlim dünyasında önemli bir yeri bulunan dergi, her sayısının yaklaşık elli sayfalık bir hacmini söz konusu alanlarda yayımlanan kitapların tenkit ve tanıtımlarına ayırmaktadır.

IJMES'i neşreden MESA Ortadoğu, Kuzey Afrika ve İslâm dünyası üzerine milletlerarası etkinliğe sahip bir kuruluştur. 1966 yılında elli üye ile faaliyete geçmiş, 2000 yılı itibariyle üye sayısını büyük çoğunluğu akademisyen olmak üzere 2600'e çıkarmıştır. Faaliyetleri üyelerce seçilen dokuz kişilik yönetim kurulu tarafından yürütülmektedir. Temel amacı, ilgi alanına giren dallarda uzmanlaşmış bilim adamları arasında toplantılar, yayın vb. yoluyla iletişim ve yardımlaşma sağlamaktır. IJMES'in yanında onun gibi yılda dört defa yayımlanan MESA Bulletin ve iki defa yayımlanan MESA Newsletter adlı iki dergisi daha vardır. En önemli

faaliyetlerinden biri de her sonbaharda bir başka Amerika Birleşik Devletleri şehrinde gerçekleştirdiği üyelerine yönelik toplantılardır. Yine Ortadoğu araştırmalarına yer verilen bu toplantılarda farklı konularda panel ve oturumlar, dia gösterileri ve kitap sergileri düzenlenmektedir.

Ali Köse

İNTİFÂ

(bk. MENFAAT).

İNTİHÂ

(الانتهاء)

Edebî eserlerin güzel bir sözle bitirilmesi anlamında bedî‘ ilmi terimi.

Sözlükte intihâ “sona ermek, bitmek; sonuç ve bitiş” mânalarına gelir. Belâgat âlimlerine göre müelliflerin edebî eserlerde üç yere daha fazla özen göstermesi gerekir. Bunlar giriş (ibtidâ, istihlâl) ve sonuç (intihâ, hâtime, hitâm) kısımlarıyla eserde konular arasındaki geçişlerdir (tehallus). Nazım olsun nesir olsun herhangi bir edebî esere güzel sözlerle başlamak, söz ortasında farklı iki konuyu kaynaştırabilmek için güzel bir münasebet düşürerek bağ ve ilgi kurmak edebî birer sanat olduğu gibi sözün sonunu en güzel ifadelerle bitirmek de bir sanat kabul edilmiştir. Çünkü okuyucunun gönlünde yer edecek olan son sözdür. Güzel ve etkileyici bir sonuç, eserin noksanlıklarını unutturarak bütününe o nisbette güzellik verir. Bunun aksine son söz güzel ve etkili olmazsa daha önceki güzellikleri de unutturarak eseri sevimsiz gösterebilir. Belâgat âlimleri sözün sonuç kısmını yemeğin sonunda yenen tatlıya benzetirler (Desûkī, II, 666). İbn Reşîḳ, eserin sonuç kısmını kaside binasının üzerine oturduğu temel olarak kabul etmiş ve başını anahtara, sonunu da kilide benzetmiştir (el-ʿUmde, I, 239).

Sözü konuya uygun bir nükte, fıkra, vecîze, teşbih, temsil, darbımesel veya bir dua ile bitirmeye “hüsn-i hâtime, hüsn-i hitâm, hâtime, intihâ, makta‘, hüsn-i makta‘”; son sözün âdeta eseri bir kilit gibi kapayarak geriye baktırmayacak şekilde mükemmel olmasına da “berâat-i makta‘, ahsen-i intihâ” adı verilmiştir. Usta edip ve şairler edebî bir metnin dua ile veya “sona erdi, bitti, tamam oldu” gibi klişe ifadelerle tamamlanmasını edebî açıdan bir zayıflık ve âcizlik olarak kabul etmişler, sadece konusu büyüklerle ilgili olduğu takdirde sözün dua ile bitirilmesini uygun görmüşlerdir (a.g.e., I, 240-241).

İbn Ebü’l-İsba‘ (ö. 654/1256), bir bedîî türü olarak hüsn-i hâtimeyi kendisinin tesbit ettiğini söylüyorsa da (Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 616) ondan çok önce Şebîb b. Şeybe (ö. 170/786 [?]) “cevdet-i kat‘”, Kādî Ebü’l-Hasan el-

Cürcânî “(hüsni) hâtime”, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî “intihâ” ve Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî “hüsn-i makta‘” adlarıyla konuya temas etmişlerdir. Kādî Ebü’l-Hasan el-Cürcânî usta şairlerin kasidelerinin başlangıç, geçiş ve sonuç kısımlarına özel itina göstererek lafız ve mâna bakımından daha güzel olmasına dikkat ettiklerini, bu bölümlerin dinleyici, muhatap ve okuyucunun özellikle ilgisini çeken bölümler olduğunu belirtmiştir (el-Vesâṭa, s. 48).

Bu bedîî türe benzer örnekler İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Eksem b. Sayfî’nin (ö. m. 612 [?]) Câhiliye devri krallarına mektup yazdırırken kâtiplerine, “Anlam bütünlüğü tamam olmuşsa sözü kesici ifadelerle bitirin (fasl),

aralarında anlam ilgisi olan ifadeleri uygun ilgilerle kaynaştırın (vasl)” dediği nakledilir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 498). Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali’ye yazdırdığı bir mektupta, hurma ağacı budayan kimsenin kesilecek ve bırakılacak kısımlara dikkat ettiği gibi sözün kesilecek ve ulanacak yerlerine itina gösterdiği rivayet edilir (a.g.e., a.y.). Zibrikān b. Bedr de hüsn-i hâtimenin tanımına ve belâgat açısından önemine ilk temas edenlerdendir. Ahnef b. Kays, fesahatiyle ünlü hatip ve kumandan Amr b. Âs’ın bu konudaki ustalığını, “Söze nihayet verilecek yere gelince öyle hoş ifadelerle bitirir ki söz perdesinin kapandığı, artık devamının olmadığı anlaşılır” sözleriyle ifade etmiştir (a.g.e., s. 497). Bu son cümle berâat-i maktaın en güzel târiflerindendir. Bir edibin belâgat konusunda Me’mûn’a verdiği şu cevap intihâ ve faslın belâgatla yakın ilgisini göstermektedir: “Kesilip ulanacak yerlerine vâkıf olunmadan söylenmiş bir söz ipliği kopmuş incilere benzer” (a.g.e., a.y.).

Bununla birlikte gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâmî dönemin ilk 150 yılında îcâz ve veciz ifadeler esas olduğu, ilgi ve bağ kurucu ifadeler bir nevi haşiv kabul edildiği için kısa, ilgisiz, kesik ve kopuk, ancak veciz ifadelerin ardarda sıralanması yaygın bir anlatım yolu olarak görülmüştür. Bu dönemlerde kaside, mektup ve hitabelerin sonuç anlatan ifadelere yer verilmeden soğuk ve garip bir biçimde kesilmesi bir gelenekti. Nitekim en büyük Arap şairi olarak kabul edilen İmruülkays muallakasını sel tasviriyle bitirmiştir. Bir yoruma göre eski edip ve şairlerde görülen bu gelenek, onların âcizliklerinden değil anlatımda tekellüfsüzlüğü ve yalınlığı esas

kabul etmelerinden ileri gelmekteydi (Desûkī, II, 665-666). Bu geleneğin ve üslûbun izlerini Kur'ân-ı Kerîm'de, özellikle Mekke'de inen sûrelerde görmek mümkündür. Ancak birçok sûrenin başlangıcı ile sonu arasında derin alâkalar bulunmaktadır. Meselâ Fâtiha sûresinin, âlemlerin bir tek rabbi ve O'nun temel nitelikleriyle başlayıp O'nun hakkında sapık ve yanlış inançların eleştirisiyle, Zilzâl sûresinin dünya hayatının sona erişiyle başlayıp uhrevî hayatta iyi veya kötü her amelin karşılığının görüleceği hususuyla sona ermesi, başlangıç ve bitiş arasındaki güzel ilgi ve mükemmel uyumu göstermektedir. Aynı şekilde Mü'minûn sûresinin inananların kurtuluşa ereceği müjdesiyle başlayıp inanmayanların kurtuluşa ermeyeceği uyarısıyla bitmesi, Kalem sûresinin başında ve sonunda Hz. Peygamber'e delilik isnadında bulunulmasından söz edilmesi, Sâd sûresinde "zikir sahibi Kur'an" ile söze başlanıp sûrenin "Kur'an'ın âlemler için bir zikir" olmasıyla sona ermesi vb. örnekler, sûrelerdeki hâtime güzelliklerinin başlangıçlarıyla alâkası dikkate alındığında daha güzel ortaya çıktığını göstermektedir. Yine Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha'da kendisine hamdedilip ibadet edilen, hidayet veren, âlemlerin rabbi, rahmân, rahîm ve mâlik sıfatlarının sahibi ulu Allah'tan söz edilip son sûrelerinde O'nun bazı zâtî sıfatlarına ve O'na sığınmanın gerekli olduğuna temas edilmesinde de aynı özellik vardır. Kur'ân-ı Kerîm'den en son nâzil olan âyet (Bakara 2/281) ve sûrenin (Nasr 110/1-3) Resûl-i Ekrem'in vefatının yakın olduğuna dair telmihler içermesi hüsn-i hâtime konusunda dikkat çekicidir.

Putperest Roma'ya karşı tevhid inancını savunduğu için takibe uğrayarak mağaraya gizlenmek zorunda kalan Ashâb-ı Kehf'in söz konusu edildiği Kehf sûresinin şirkten tenzih ve tevhidi tebliğle sona ermesi (18/110), hâtimelerin sûrelerin içeriğine uygunluğu konusunda güzel bir örnektir. Nahl sûresi de tebliğ ve davetin zorlukları söz konusu edildikten ve bu uğurda sabır ve tahammül tavsiyesinden sonra bu mukaddimeyle bağlantılı olarak Hz. Peygamber'i teselli sadedinde duruma uygun bir hâtimeyle sona ermiştir (16/128). Hicr sûresinin, "Ölünceye kadar rabbine kulluk et" (15/99) şeklindeki hâtimesi de veciz ve parlak bir bitiriştir. İbrâhîm ile Ahkāf sûrelerinin hâtimelerinde "bu bir tebliğdir ..." tarzında sona erişi belirten ifadeler berâat-i makta' konusunda güzel örneklerdir. En'âm sûresinin son âyeti va'd ve vaîdi birleştiren veciz bir hâtimedir (6/165). Bunlardan başka birçok sûrenin konuya uygun dua, hamdü senâ, mev'iza,

tavsiye, va‘d, vaîd, tebşîr ile sona ermesi hüsn-i hâtimenin gereğidir.

Abbâsîler’in ilk dönemlerinden itibaren edip ve şairler sözlerinin başlangıç ve sonuç kısımlarının mükemmel olmasına, farklı konuları kaynaştıran güzel münasebetler düşürmeye özen göstermişlerdir. Konuyu onu özetleyen uygun vecize, atasözü, hikmetli ve nükteli söz, teşbih, temsil, âyet veya hadisle bitirmek yaygın bir gelenek olmuştur. Özellikle Büveyhî vezir ve edibi Sâhib b. Abbâd ile sanatlı nesrin önde gelen ustalarından Kādî el-Fâzıl mektup ve inşalarında, başta Mütenebbî olmak üzere Ebû Nüvâs ile Ebû Temmâm gibi şairler kasidelerinin anılan bölümlerinde önemli başarılar göstermişlerdir. Mütenebbî’nin Büveyhî Hükümdarı Seyfüddevle’nin methine dair kaleme aldığı bazı kasidelerin son kısımları duruma uygun dualar içeren, kasidenin sona erdiğini, artık sözün arkasının bulunmadığını ifade eden parlak hâtimelerdir. Bedîiyye şairleri de Hz. Peygamber’i övdükleri bedîiyyelerinde konuyla ilgili güzel örnekler vermişlerdir. Safiyyüddin el-Hillî ile İbn Câbir’in kasidenin sona erdiğini belirten mısraları çok başarılı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 112; Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne’l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1386/1966, s. 48; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 497-508; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 239-241; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 616-623; İbn Câbir, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ fî medḥi ḫayri’l-verâʾ (nşr. Ali Ebû Zeyd), Beyrut 1405/1985, s. 155-157; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 598-600; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 333-334; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale’t-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 480-482; Zerkeşî, el-Burhân, I, 182-186; Desûkī, Ḥâşiyetü’d-Desûḳī ʿalâ Şerḥi’s-Saʿd li-Telḫîṣi’l-Miftâḥ, Kahire 1937, II, 665-667; S. A. Bonebakker, “Intihāʾ”, EI² (İng.), III, 1246.

İsmail Durmuş

İNTİHAL

(الانتحال)

Başkasına ait bir söz veya şiiri sahiplenmek anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte intihâl, “bir kimsenin başkasına ait bir şiir veya sözü kendisine nisbet etmesi” mânasına gelir. Tenahhul kelimesi de bu anlamda kullanılır. Aynı kökten gelen nihle / nuhle (dava, mezhep) ismi de bu anlamla ilgilidir. Arap edebiyatında intihal, genellikle çalınmış şiir ve söz için kullanılan serika kelimesinin eş anlamlısı olup daha çok “es-serikātü’ş-şi‘riyye” adı altında ele alınmıştır. Çağdaş yazarlar arasında, hem şiir hem diğer söz çalıntılarını kapsamak üzere konuyu “es-serikātü’l-edebiyye” adıyla inceleyenler de vardır (krş. Bedevî Tabâne, es-Seriḳātü’l-edebiyye, Kahire, ts.; Abdülazîz el-Hinâvî, Dirâse ḥavle’s-seriḳāti’l-edebiyye, Kahire 1405/1984). Bazı müellifler de intihal kelimesi yerine daha yumuşak bir tabir olarak ahz (alıntı) terimini kullanmayı tercih etmişlerdir (İbn Kuteybe, I, 308,

328; Ebü’l-Hasan İbn Tabâtabâ, s. 80 vd.; Ebû Hilâl el-Askerî, s. 215 vd.).

Çalınmış şiir meselesi Arap edebiyatının en eski ve önemli konularındandır. Edebî tenkidin temel amaçlarından biri de eserin orijinal veya çalıntı olup olmadığını ortaya koymak olduğundan edebiyat eleştirmenleri İslâm öncesi dönemden beri özellikle İmruülkays - Tarafe, A‘şâ Meymûn b. Kays - Nâbiga ez-Zübyânî, Evs b. Hacer - Züheyr b. Ebû Sülmâ, Cerîr - Ferezdak, Ebû Nüvâs - Hüseyin b. Dahhâk, Ebû Temmâm - Buhtürî arasındaki şiir intihallerini ve ifade benzerliklerini ortaya koymak için yoğun bir çaba harcamışlardır.

Muallaka şairlerinden Tarafe b. Abd, bir beytinde “serika” ve “igāre” kelimelerini kullanarak, “Çalmak için başkalarının şiirlerine igārede bulunmam, çünkü buna ihtiyacım yoktur. İnsanların en kötüsü çalandır” demiştir (Abdüllatîf M. Seyyid el-Hadîdî, s. 16). Hayatının yarısını Câhiliye devrinde geçiren Hassân b. Sâbit de bir beytinde başkasının şiirini çalmanın

kötülüğünü ve kendi şiirlerinin orijinalliğini dile getirirken serika tabirini kullanır. Emevî döneminin üç büyük şairinden biri olan Ferezdak, rakibi Cerîr'e hitaben söylediği bir beyitte aynı konuya temas ederken tenahhul kelimesini kullanmış ve, "Babanızın şerefsizliğine karşı benim şerefimi ve eşsiz şiirlerimi zikretmeye kalkarsanız şiir çalmak (tenahhul) zorunda kalacaksınız" demiştir. Ferezdak, şiirini anlamca çalan Baîs el-Mücâşiî için de aynı terime yer vermiştir. Emevîler'in saray şairi Ahtal, "Biz şairler kuyumculardan daha hırsızız" (Merzübânî, s. 225) sözüyle bu dönemde şiir çalmanın şairler arasında yaygın hale geldiğini vurgulamaktadır.

İntihal konusunda münekkitlerin üzerinde durduğu en meşhur örneklerden biri İmruülkays'ın "vukūfen bihâ sahbî ..." diye başlayan beytidir. Aynı beyit, son kelimesi farklı olarak Tarafe'nin muallakasında da geçmektedir. Bu tür benzerliklerin çalıntı mı yoksa rastlantı mı olduğunun tesbit edilmesi, dolayısıyla serika ve intihal ile rastlantının (tevârüd) sınırlarının belirlenmesi önemli bir mesele olmuştur. Arap şiirinin en eski münekkitlerinden Ebû Amr b. Alâ'ya göre bunlar rastlantı olabilir. İnsanlar aynı şeyleri düşünüp onları aynı ifade kalıplarıyla dile getirebilirler. Bu meseleyi Mütenebbî, "Şiir, üzerinde sayısız ayak izleri bulunan geniş bir kumsaldır. Sonraki bir ayak izinin önceki bir iz üzerine düşmesi ve bunların çakışması mümkündür" şeklinde ortaya koymuştur. Şiir tenkitçilerinin "tevârüd, müvârede, iltikāü'l-hâtıreyn" dedikleri bu rastlantıya Mütenebbî'nin yorumuna uygun olarak "vukūu'l-hâfir ale'l-hâfir" (ayak izinin ayak izi üzerine rastlaması) adı da verilmiştir. Serika ile tevârüdün sınırlarını belirlemeye çalışan daha sonraki münekkitler, bu benzerlikleri çağdaş ve aynı seviyede şairler arasında ise tevârüd, değilse serika saymış, yeni şairlerin eskilerden aldıklarını da serika kabul etmişlerdir. Bazı eleştirmenler de tevârüdün sınırlarını daha geniş tutarak iki şairin yaşadığı dönemlerle seviyeleri farklı da olsa benzerlik bulunan konuda ve şairlik gücünde aralarında kısmen yakınlık bulunduğu takdirde bu benzerliği tevârüde yormuşlardır (İbn Ebü'l-İsba', s. 400).

Edebiyat tenkitçileri, nasların lafzı ve biçiminden çok anlam ve özü üzerinde odaklaşan Mu'tezile'nin etkisiyle şairler arasındaki ortak anlamları irdelemeye koyularak lafız çalıntıları kadar anlam intihallerinin belirlenmesi konusunda da yoğun çaba sarfetmişlerdir. Hatta bir kısım eleştirmenler, dilde lafızların belirli ve ortak bulunduğunu ileri sürerek asıl

çalıntının anlam çalıntısı olduğunu söylemişlerdir. Hasan b. Bişr el-Âmidî, Kādî el-Cürcânî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi mutedil eleştirmenler ise herkesin bilebileceği genel ve ortak anlamları, şiir geleneğinde yaygın olarak işlenmiş tema, teşbih ve mesellerdeki benzerlikleri, farklı amaçlar için söylenmiş benzer ifadeleri intihal olarak görmemişlerdir.

Öte yandan birçok belâgat âlimi, başarılı olsun veya olmasın edebî bir ustalık ve dile hâkimiyet gerektirmesi, farklı bir telif ve kompozisyonu ifade etmesi sebebiyle intihali bir nevi iktibas kabul ederek edebî sanat gibi görmüş ve ona bedî‘ ilminin konuları arasında yer vermiştir. Bazı eleştirmenler de yeryüzünde söylenmemiş anlam ve düşünce bulunmadığını, bu sebeple yenilerin eskilerden alıntı yapmaktan kaçınamayacaklarını, ancak başkasından alınan bir düşüncenin lafız, üslûp, belâgat yönleriyle daha güzel bir ifade içinde sunulmasını, alınan unsura onu tamamlayan ve güzelleştiren yeni bir unsur eklenmesini intihalin ötesinde bir telif ve edebî sanat olarak değerlendirmeye lâyık görmüşlerdir. Bu şartları taşıyan alıntıya "hüsnü'l-ahz", aksine de "kubhu'l-ahz" adını veren tenkitçiler alıntı yapan şairi, bunun alıntı olduğunun sezilip farkedilmeyecek derecede gizleyebildiği ölçüde başarılı kabul etmişlerdir. Özellikle bu durum, "hallü'l-manzûm" (başkasına ait bir şiiri nesre çevrilmiş olarak ifade etme) ya da "akdü'l-mensûr" (başkasının bir mensur parçasını şiire dökme) olaylarında daha sık görülür. "Kur'an ve hadisten yapılmış alıntı" demek olan iktibasla başkasına ait meşhur bir şiirden yapılmış alıntılar olan tazmin ve onun çeşitleri istiâne ve îdâ‘, kendine mal etme kastı bulunmadığı için serika ve intihal olarak görülmemiştir.

Başta Ebû Ali el-Hâtimî, Kādî el-Cürcânî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr olmak üzere edebiyat eleştirmenleriyle belâgat âlimleri çoğu birbirine benzeyen, bundan dolayı aralarının kesin çizgilerle ayrılması mümkün olmayan serika ve intihalle ilgili birçok terim ve türden söz etmişlerdir. Bunların en yaygını "nesh"tir (lafzı ve mânayı değiştirmeden bütünüyle almak). Bazı tenkitçiler neshi intihalle eş anlamlı kabul etmişlerdir. Sadece mânayı almaya "selh" denir. Selhin de benzerini ortaya koymak, mânayı kısmen almak, mânayı alıp başka bir anlam eklemek gibi şekilleri vardır. Alınan lafzı veya mânayı daha kötüye çevirmeye "mesh", mânayı zıddına çevirmeye "aks" (kalb), nesîbi (gazel) methe çevirmeye "nakil" denir. Aşağı seviyedeki bir şairden alıntı yapmaya

“igāre / gasb”, birden fazla beyit iktibas etmeye “ıstırâf”, bir beyitten az miktarda alıntıya “ihtidâm”, rakibine yergide galip gelmek için başkasının şiirini kullanmaya “mürâfede” adı verilir. Bunlardan başka “ihtilâs, ictilâb, istilhâk, müvâzene, iştirâk, ilmâm, ittibâ, sû-i ittibâ, aks, ahz, meâhız, iddiâ, iltikāt ve telfîk, ictilâb ve terkīb, nazar ve mülâhaza, müsâlete” gibi birçok terim ve türden söz edilmiştir.

İntihal meselesi, III. (IX.) yüzyıldan itibaren edebî tenkidin ana konusu olmaya başlamıştır. Bu hususta kaynakların kaydettiği ilk eser, İbrâhim b. Edhem’in kız kardeşinin oğlu İbn Künâse’nin (ö. 207/823) Seriḳātü’l-Kümeyt mine’l-Ḳurʾân ve ġayrih adlı kitabıdır. İntihal meselesine ilk temas edenlerden İbn Sellâm el-Cumahî hocası Yûnus b. Habîb’den naklen istizâde, serika, ictilâb tabirlerini kullanmış, intihalin ortak ve yaygın anlam ve temalarda değil orijinal fikirlerde söz konusu olduğunu ileri sürmüştür (Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 58-59). Daha sonra İbnü’s-Sikkît, Seriḳātü’ş-şuʿarâʾ ve me’ttefeḳū (tevâredû) ʿaleyhi adlı eserinde serika ve tevârüd olaylarını karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Câhiz, mânayı bütün lafzıyla almaya iddiâ (intihal), kısmen lafzıyla

almaya serika dediği gibi bu konuyla ilgili istiâne ve iştirak terimlerine de yer vermiş, şiirlerdeki benzerliklerde tevârüdün mümkün görüldüğünü söylemiş, Cumahî’ye uyarak şairler arasında ortak olan anlamlarda serikanın söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Daha sonra Zübeyr b. Bekkâr, İġāretü Küs̱eyyir ʿale’ş-şuʿarâʾ adlı eseriyle ilk defa intihal yerine igāre terimini kullanmıştır. Merzübânî, Zübeyr b. Bekkâr’ın tenkitlerini, Küseyyir’in Abdullah b. Zübeyr evlâdını ve onların Ehl-i beyt’ten ayrılışını hicvetmesi sebebiyle duyduğu husumetten kaynaklanan haksız eleştiriler olarak değerlendirmektedir (el-Müveşşaḥ, s. 245). Şairler arasında ortak olan mânalarda intihalin söz konusu olmadığı hususunda Cumahî’ye uyan İbn Kuteybe, Hutay’e, Hassân b. Sâbit ve Râilibil’den yapılmış intihallere örnek verdiği gibi (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 308, 328, 415-418) ilk defa selh terimine de yer vermiştir (a.g.e., I, 73). Müberred, sadece şiirden değil nesirden yapılmış intihallere de temas etmiştir. Kaynaklar İbnü’l-Mu‘tezz’in de Seriḳātü’ş-şuʿarâʾ adlı bir eserinden söz eder. Ayrıca onun şiirlerinden İbnü’l-Mu‘tez el-Endelüs Mervân b. Hakem, Temîm b. Muiz, Küşâcim, Mütenebbî, İbn Vekî‘, Va’vâ’, İbn Hafâce, Ebû Firâs el-Hamdânî ve İbn Senâülmülk intihalde bulunmuştur.

Emevîler devrinin ünlü şairleri Cerîr ile Ferezdak'ın birbirlerinden yaptıkları nakilleri eski şiir eleştirmenlerinin birçoğu intihal olarak kabul etmiştir. Nitekim Asmaî, mensup olduğu Bâhile kabilesini hicvetmesinden dolayı Ferezdak'a karşı intihalini bir intikam silâhı gibi kullanarak onun şiirlerinin onda dokuzunun çalıntı olduğunu, buna karşılık Cerîr'in şiirleri içinde sadece yarım beyitlik bir intihalin bulunduğunu söyleyerek sübjektif bir tenkit örneği ortaya koymuştur (Merzübânî, s. 167-168). Ferezdak'a nisbet edilen, "Ben sahipsiz şiirleri yitik develerden daha çok severim. En iyi hırsızlık kendisi için el kesilmeyen şiir hırsızlığıdır" (a.g.e., s. 168) sözü uydurma gibi görünmektedir. Bazı çağdaş eleştirmenler, Cerîr ile Ferezdak'ın birbirinden çalmak amacıyla değil hiciv ve güldürü kastıyla yaptıkları alıntıların birçoğunu Batı edebiyatlarında "parodie", Arap edebiyatında "kalb" adı verilen bir edebî sanata dahil etmektedir.

Abbâsîler devrinin ilk zamanlarından itibaren edebiyat eleştirmenleri arasında intihal ve serikāta dair eser yazma geleneği oluşmuş, bu dönemde özellikle Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mütenebbî'nin intihal ve serikātına dair birçok eser kaleme alınmıştır. Âmidî, Kādî el-Cürcânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Abdülkāhir el-Cürcânî bu dönemde yetişen eleştirmenlerin en ünlüleridir. Bunların dışında Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mütenebbî'nin intihallerine dair eser yazan İbn Ebû Tâhir, Mühelhil b. Yemût, Ebü'z-Ziyâ Bişr b. Yahyâ en-Nasîbî, İbn Ammâr es-Sekafî, İbn Vekî' gibi eleştirmenler, serika ve intihal konusunda ifrata kaçarak şairler arasında ortak mânaları ve şiir geleneğinde yaygın temaları bile çalıntı olarak değerlendirmişler, bu sebeple Âmidî ve Cürcânî gibi mutedil eleştirmenlerin eleştirilerine mâruz kalmışlardır. Esasen serika gibi ağır bir tabir de muhdes şairler konusunda müfrit ve mutaassıp eleştirmenler arasında süregelen anlaşmazlık neticesinde ortaya çıkmıştır.

Ebû Nüvâs'ın intihallerine dair yazılmış eserler arasında Mühelhil b. Yemût'un Serikātü Ebî Nüvâs'ı ile (Kahire 1957) İbn Ammâr es-Sekafî'nin Meşâlibü Ebî Nüvâs'ı (Risâle fî mesâviʾi ve serikāti Ebî Nüvâs) önemlidir. Ebû Temmâm'ın intihalleriyle Buhtürî'nin Ebû Temmâm ve diğer şairlerden yaptığı serikāta dair kaleme alınmış eserler içinde İbn Ebû Tâhir'in Serikātü'l-Buhtürî, Ebü'z-Ziyâ Bişr b. Yahyâ en-Nasîbî'nin Serikātü'l-Buhtürî min Ebî Temmâm, Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin el-

Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buḥtürî, Muhammed b. Alâ es-Sicistânî’nin Seriḳātü Ebî Temmâm ve Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî’nin Risâle fî tafżîli Ebî Nüvâs ʿalâ Ebî Temmâm adlı eserleri sayılabilir. Bu eleştirmenlerden Âmidî dışındakiler, eleştirilerinde ifrata kaçarak en küçük benzerlikleri bile intihal saymışlardır.

IV. (X.) yüzyılın en büyük Arap şairi Mütenebbî’nin mağrur tabiatı, yaygın şöhreti, birçok devlet adamının kendileri için methiye nazmetme talebini reddetmesi gibi faktörlerin sebep olduğu çekememezlik ve husumet, şiirlerinin eleştiri oklarına hedef olmasına yol açmıştır. Mütenebbî’ye yöneltilen eleştirilerin temel konusunu intihal ve serika meselesi teşkil etmektedir. Bu hususta kitap yazanlardan İbn Vekî‘, eserine el-Münṣıf fî seriḳāti’l-Mütenebbî adını vermesine rağmen eleştirileri insaf ölçülerini aşmıştır. Bundan dolayı Mütenebbî’nin dostu İbn Cinnî eser hakkında Naḳżü’l-Münṣıf (en-Naḳż ʿalâ İbn Vekîʿ fî şiʿri’l-Mütenebbî) adıyla bir reddiye kaleme almıştır. Büveyhî veziri ve edip Sâhib b. Abbâd, el-Keşf ʿan mesâviʾi şiʿri’l-Mütenebbî adlı eserini Mütenebbî’ye karşı duyduğu düşmanlık sebebiyle yazmıştır. Bununla birlikte İbn Abbâd, nesirlerinde Mütenebbî’nin şiirlerinden intihal yapmaktan kendini alamamıştır. Zamanın ediplerinden Ebû Ali el-Hâtimî’nin, er-Risâletü’l-Mûḍıḥa fî ẕikri seriḳāti Ebi’ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve sâḳıṭı şiʿrih’i de aynı duygularla yazılmıştır. Ayrıca Hâtimî, Mütenebbî’nin Aristo’nun hikmetli sözlerinden intihaller yaptığı iddiasıyla kaleme aldığı Muḍâhâtü şiʿri’l-Mütenebbî li-kelâmi Arisṭo (Seriḳātü’l-Mütenebbî min ḥikemiyyâtı Arisṭo) adlı eserinin girişinde önceki haksız eleştirilerini telâfi edip Mütenebbî’nin gerçek değerini ortaya koymak için insaf ölçüleri içinde eleştirilerde bulunacağını kaydetmesine rağmen bunun aksini yapmış, böylece eleştirilerine alay unsuru da ilâve etmiştir. Ebû Sa‘d (Saîd) Muhammed b. Ahmed el-Amîdî, el-İbâne ʿan seriḳāti’l-Mütenebbî adlı eserinde raslantılarla şiir geleneğinde yaygın olarak kullanılan ortak anlamları bile intihal saymıştır. Eleştirilerinde Amîdî’den etkilenmiş olan Kādî el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne’l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih adlı kitabında tarafsız olabilmiştir. İbnü’d-Dehhân da Mütenebbî’nin Ebû Temmâm ve Buhtürî’den yaptığı intihallere dair kaleme aldığı el-Meʾâḫiẕü’l-Kindiyye mine’l-meʿâni’ṭ-Ṭâʾiyye’sinde tarafsız bir münekkit görüntüsü vermektedir. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, bu esere bir zeyil ve eleştiri olarak el-İstidrâk (fi’r-red ʿalâ risâleti İbni’d-Dehhân el-müsemmâ bi-) el-Meʾâḫiẕi’l-Kindiyye mine’l-meʿâni’ṭ-Ṭâʾiyye’yi kaleme

almıştır. Bunların yanında Ebü'l-Abbas en-Nâmî'nin Risâle fî ʿuyûbi'l-Mütenebbî adlı bir eser yazdığı belirtilir.

Şiir intihallerini genel olarak ele alan kitaplar arasında İbnü's-Sikkît ve İbnü'l-Mu'tezz'in Seriḳātü'ş-şuʿarâʾları dışında Ca'fer b. Muhammed b. Hemdân el-Mevsılî'nin Kitâb ʿâm fi's-seriḳāt, Ebü'z-Ziyâ en-Nasîbî'nin es-Seriḳātü'l-kebîr ve Hasan b. Ahmed el-Gandecânî'nin es-Sel ve's-seriḳa'larını zikretmek gerekir.

ʿİyârü'ş-şiʿr'inde (s. 79-85) intihal ve serika meselesine yer veren Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, başkasından bir anlamı alıp farkedilmeyecek derecede güzel bir ifade içinde sunmayı veya onu başka bir amaçla kullanmayı serikanın ötesinde bir edebî sanat kabul eden ilk münekkittir. Ebû Hilâl el-Askerî de alınan mânayı güzel bir ifade ve lafız kalıbı içinde sunmayı "hüsnü'l-ahz", aksini de "kubhu'l-ahz" olarak

nitelemektedir (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 215-258). Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr'inde Mütenebbî'nin şiirlerinden yapılan intihallere ve Sâhib b. Abbâd, Ebû İshak es-Sâbî ve Büveyhî Veziri Ahmed b. İbrâhim ed-Dabbî gibi ediplerin nesirlerinde Mütenebbî'nin şiirlerinden yaptıkları serikāta misaller vermiştir. Hiçbir şairin serika ve intihalden müstağni kalamayacağını söyleyen İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, gerek el-ʿUmde'sinde (II, 280 vd.) gerekse Ḳurâḍatü'ẕ-ẕeheb'inde birçok serika türünü örnekleriyle açıklamıştır.

Belâgat âlimleri içinde konuya ilk temas eden Abdülkāhir el-Cürcânî Esrârü'l-belâġa'sında (s. 313 vd.), akıl sahipleri arasında müşterek olması sebebiyle intihalin aklî mânalarda değil hayalî mânalarda gerçekleşeceğini, ayrıca lafız ya da mânanın yanı sıra dizim, tasvir ve ifade tarzında da intihal olabileceğini söyler. Minhâcü'l-büleġāʾ adlı eserin müellifi Hâzim el-Kartâcennî ise şiirleri bu bağlamda değerlendirerek dörde ayırmıştır. Şairin kendi icadı olan mâna ve düşünceye "ihtirâ'", başkasından aldığı, ancak daha güzel bir ifadeye büründürerek kendisine mal ettiği türe "istihkak", gerek kendisinden alıntı yapılan gerekse alıntı yapan şairin şiirlerinin edebî açıdan denk olduğu, dolayısıyla ikisinin de sahiplik iddiasında ortak olduğu türe "şerike", alıntı yapılan şiirden daha düşük seviyedeki şiire "serika" adını vermiştir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Meẟelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib

ve'ş-şâʿir adlı eserinde şiir çalıntıları üzerinde ayrıntılı olarak durmuş (III, 218-292), bâkir ve orijinal mânaların kalmadığı gerekçesiyle serika ve intihale cevaz verilemeyeceğini, bâkir mâna kapısının her zaman açık olduğunu, bu yüzden bir kelimenin bile bazan serika sayılabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca bir şiirde intihal bulunup bulunmadığını tesbit etmenin büyük ediplerin, usta eleştirmenlerin işi olduğunu, bunun için geniş şiir kültürüne ihtiyaç bulunduğunu söyler. Telḫîṣü'l-Miftâḥ ve el-Îżâḥ sahibi Hatîb el-Kazvînî ile birlikte "serikāt şi'riyye" konusu belâgat kitaplarına girmiş ve bedî' ilminin ihmal edilmemesi gereken konuları arasında yerini almıştır. Kazvînî'yi takip eden Telḫîṣ şârihleri de aynı geleneği sürdürmüştür.

TÜRK EDEBİYATI. Türk edebiyatında intihalden eski kitaplarda "şair geçinenlerin tutulduğu bir hastalık" olarak söz edilir. Bu şairlere "düzd-i sühan" (söz hırsızı), yaptıkları işe de "sirkati şi'r" denir. Bu ağır suçun cezası da dil kesmektir: "Sirkati şi'r edene kat'-i zeban lâzımdır / Böyledir şer'-i belâgatta fetâvâ-yı sühan" (Sünbülzâde Vehbî).

Kaynaklarda birçok çeşidinden söz edilen intihalin başlıcaları şunlardır: Sirkat. Divan şairleri arasında sık sık kullanılan bu terimin üzerinde eskiden beri çokça durulmuştur. Başkasına ait bir fikri veya hayali kullanmaya ahz ü sirkat, bunun belli olanına zâhir sirkat, belli olmayanına gayr-i zâhir sirkat adı verilir. Gayr-i zâhir sirkatler daha çok başkasına ait bir düşünce veya sözü değiştirmek suretiyle yapılır.

Divan şairleri arasında görülen intihallerin çoğu, aslında Arapça ve Farsça mısra ve mefhumların Türkçe'ye çevrilerek sahiplenilmesi şeklindedir. Büyük şairler için mazmun iktibası kabul edilen bu tarz intihallerin çeşitleri şöylece sıralanabilir: İgāre. "Bir şairin manzumesini benimsemek" anlamında kullanılan bu terimle ifade edilen intihal örneği azdır. Mesh adı da verilen bu intihal, başkasına ait olan bir manzumedeki sözlerin yerini değiştirmek yahut bu manzumeden bazı sözleri almak suretiyle yapılır. İlmâm veya selh ise bir manzumenin yalnız mânasını almak yoluyla yapılan intihaldir. Selhe yakın bir intihal çeşidi de başka bir şairin şiirinden ilham alarak ondaki fikirleri kullanmak olan hâyîdedir. Bir eserden etkilenmekle intihali birbirinden ayırmak gerekir. Zira etkilenme her sanat dalında görülen ve tabii karşılanan bir durumdur.

İntihalle yakın münasebeti olduğu kabul edilen diğer bir çeşit tevârüddür. Daha çok tarih düşürmede görülen tevârüd, iki şairin birbirinden habersiz olarak bir mısra veya beyti aynı şekilde söylemeleridir. 1030 (1620) yılında şiddetli soğuktan İstanbul Boğazı'nın donması üzerine birkaç şair, "Yol oldu Üsküdar'a bin otuzda Akdeniz dondu" mısraını söylemiş ve ebced hesabıyla bu olaya tarih düşürmüştür. Ancak bir benzerliğin tevârüdden kaynaklanıp kaynaklanmadığının belirlenmesi çok zor olduğundan tevârüd genellikle şüpheyle karşılanır. Bütün bu intihal türleri hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: "Kudemânın bulup âsârını gencîne-misâl / Ettiler cümle harâmî gibi yağmâ-yı sühan / Selh ü ilmâm ü tevârüd diye sonra çalışır / Aybını setre nice düzd-i tüvânâ-yı sühan" (Sünbülzâde Vehbî).

Sözlü bir geleneğe sahip olan halk edebiyatında şiirler, halk edebiyatı meraklılarının "cönk" adı verilen derlemelerinde gelişigüzel yazıya geçirdikleri metinlere dayanır. Bu durumda intihal, daha çok bunları tertip edenin yaptığı yanlışlıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla aynı yüzyılda yaşamış halk şairlerinin eserlerinde görülen intihallerin kaynaklarını tesbit etmek çok zordur.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 58-59; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 73, 308, 328, 415-418; Mühelhil b. Yemût, Seriḳātü Ebî Nüvâs (nşr. M. Mustafa Heddâre), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-28; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssâtir), Beyrut 1402/1982, s. 79-85; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944, tür.yer.; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 167-168, 172-176, 221-225, 245 vd.; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 183-412; İbn Vekî', el-Münṣıf (nşr. M. Yûsuf Necm), Beyrut 1412/1992, s. 10-30 ve tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi,

s. e-s; a.e. (nşr. Hammûdî Zeynüddin Abdülmeşhedânî), Beyrut 1414/1993, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-51; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 215-258; Ebû Sa'd el-Amîdî, el-İbâne ʿan serikāti'l-Mütenebbî (nşr. İbrâhim ed-Desûkī el-Bisâtî), Kahire 1961, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-16; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 241-251, 313-315; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 218-292; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 400; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 437-445; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 487-495; Muhammed Mendûr, en-Naḳdü'l-menhecî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1948, tür.yer.; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 67-70, 98-99, 172-173; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, III, 38-42; ayrıca bk. tür.yer.; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, tür.yer; Abdülazîz el-Hinâvî, Dirâse ḥavle's-serikāti'l-edebiyye, Kahire 1405/1984, tür.yer.; Bedevî Tabâne, es-Serikātü'l-edebiyye, Kahire, ts. (Nehdatü Mısr), tür.yer.; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 440; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat u Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1368 hş., s. 357-394; Abdülhüseyn Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1369 hş., I, 97-112, 168-169; Abdüllatîf M. Seyyid el-Hadîdî, es-Serikātü'ş-şiʿriyye beyne'l-Âmidî ve'l-Cürcânî, Kahire 1416/1995, tür.yer.; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Ṣuver-i Ḫiyâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1372 hş., s. 202-220; M. Rızâ Rebîiyyân, Serikāt-ı Edebî, Tahran 1375 hş., I, 479-480; Yusuf Çotuksöken, "İntihâl", TDEA, IV, 399-400.

İsmail Durmuş

İNTİHAR

(الانتحار)

Sözlükte “boğazını keserek öldürmek, boğazlamak” anlamına gelen nahr kökünden türeyen intihâr “kendini öldürmek” demektir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakta, birkaç hadiste ise terim anlamıyla geçmektedir (Müsned, II, 310; IV, 135; Buhârî, “Ḳader”, 5, “Meġāzî”, 38). İslâmî kaynaklarda intihar eylemi genellikle “kendini öldürme” (katele nefsehû) şeklinde ifade edilmekte, intiharın yakın zamanlarda kullanılmaya başlanan bir terim olduğu anlaşılmaktadır. İntihar eyleminin tarifi günümüz sosyal bilimcileri arasında tartışmalara yol açmıştır. Konuyla ilgili muhtevalı bir çalışma yapan Emile Durkheim intiharı, “ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinerek girişilen olumlu veya olumsuz bir fiilin doğrudan doğruya ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı” şeklinde tanımlamıştır (Le suicide, s. 5). Başka tanımlarda buna kişinin ölüm niyeti ve kararının, ayrıca ölümle yaşamak arasında tam ve iradeli bir seçme imkânının bulunması unsurları da ilâve edilir. Böylece gerçek intihar, kişinin kendi hür iradesiyle ölümü seçip istemesi ve sonuçlarını bilerek kendisini öldürmesi diye anlaşılmaktadır.

Eski Yunan’da genellikle tasvip edilmemekle birlikte bazı durumlarda intiharı normal bir davranış olarak gören felsefî bir tutumun varlığı bilinmektedir. Meselâ Sokrat’a göre tanrıların bir mülkü olan insanın canına kıyması onların gazaba gelmesine sebep olur; ancak bazı durumlarda intihar öylesine zorunlu bir hal alır ki bunu tanrıların izninin bir işareti gibi görmek mümkündür. Eflâtun da intiharı ilke olarak tasvip etmemekte, fakat tahammül edilmez elem, aşırı yoksulluk yahut talihin kaçınılmaz zorlamalarını istisnaî durumlar olarak belirtmektedir. Aristo ise intiharı hiçbir durumda tasvip etmemiştir. Ona göre intihar devlete karşı işlenmiş bir yurttaşlık suçudur. Buna karşılık Epikuros, hayatın haz vermemeye başlaması durumunda insanın onu sona erdirme hürriyetinin bulunması gerektiği kanaatindedir. Stoa felsefesinin intihar karşısındaki tavrı da insanın gerektiği zaman canına kıyabileceği yolundadır. Bu tavır Roma felsefesini derinden etkilemiştir. Meselâ Seneca, intiharın elemden ve

yaşlılığın getirdiği zilletten kurtuluş olabileceğini düşünmüş, fakat eş ve çocuklar için yaşamanın genel bir insanlık ödevi olduğunu da kabul etmiştir. Cato, Pliny, Epictetos ve Marcus Aurelius gibi Roma entelektüelleri de benzer bir tavrı benimsemişlerdir. Fakat Cicero hem dinî hem sosyal gerekçelerle intiharın meşrûluğunu reddetmiştir.

Yahudilik ilke olarak intiharı tasvip etmez. Ancak geleneksel İbrânî hukukunda intihar edenin aklı başında iken bu fiili işlemiş olamayacağına, dolayısıyla sorumlu tutulmayacağına dair genel bir anlayış vardır. Bu sebeple intihar edenlere normal yahudi defin merasimi uygulanır. Katliama, şirke ve zinaya zorlanma gibi durumlar karşısında ise intiharın tercih edilmesi takdire değer görülmüştür. 74 yılında Masada'da, 1096'da Worms'ta ve 1190 yılında York ve Rhineland kasabalarında yahudilerin toplu intihar girişiminde bulunması bu gerekçelere dayandırılmıştır.

Hıristiyanlık intihara kesinlikle karşıdır. Saint Augustine ve Saint Thomas gibi din büyükleri hangi durum ve şart altında olursa olsun intiharın tasvip edilemeyeceğine hükmetmişlerdir. Günümüzde bu aleyhte tavır biraz ılımlı hale gelmişse de intihar hâlâ Hıristiyanlık bakımından ciddi bir günah sayılmaktadır.

Doğu dinleri arasında Hinduizm ve Jainizm intiharı meşrû saymakla kalmaz, bazı durumlarda dinî bir merasimin konusu olarak değerlendirir. Hinduizm'de "samsara"dan kurtulmak için girişilen intiharlar ve dul kalan kadının kendini yakması bu anlayışın bir sonucudur. Aynı şekilde Jainizm de zühd ve mâneviyat adına yeme ve içmeden uzak durmak suretiyle girişilen intiharları kutsal bir ölüm telakki eder. Budizm ve Konfüçyanizm'de ise açık bir meşrulaştırma ve teşvik yoktur. Fakat Budistler, bazı olağan üstü şartlar altında dinî açıdan teşvik edilen intiharı bir fedakârlık sayarlar. Konfüçyüsçülük'te atalar kültü ile şekillenen âdetlerin uygulanması esas olduğu için intihar bu âdetlere saygısızlıktır ve ancak âdetleri uygulamak imkânsız hale gelirse gerekli görülebilir.

İslâm'da dinin temel amaçlarının başında gelen nefsin korunması ilkesinin bir sonucu olarak kişinin haksız yere başkasını öldürmesi gibi (el-İsrâ 17/33) kendi canına kıyması da kesin biçimde yasaklanmıştır. Kur'an'da geçen ve öldürmeyi yasaklayan âyetler her iki durum için de söz konusudur.

Hatta intiharın başkasını öldürmekten daha büyük bir suç olduğunu ileri sürenler de vardır (Mahmûd Şeltût, s. 419-421). İntihara dair doğrudan bir âyete rastlanmazsa da Kur'an'a bir bütün olarak bakıldığında intiharın İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu açıkça görülür. Nisâ sûresindeki âyette yer alan, "... kendinizi öldürmeyiniz ..." (4/29) ifadesi müfessirlerce değişik şekillerde yorumlanmakla birlikte intihar yasağının delillerinden biri olarak da görülmüştür. Zira bu âyetten hem doğrudan doğruya kendini öldürme, hem de kişinin aşırı perhiz uygulamaları ile kendi hayatını tehlikeye sokması sonucu psikolojik olarak intihar etmenin haram olduğu anlamını çıkaranlar vardır. Ayrıca, "Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayınız" meâlindeki âyet de (el-Bakara 2/195) dikkate alınarak kişinin kendi ölümüne yol açacak davranışlara girişmemesi gerektiği belirtilmiştir (Kurtubî, V, 156; İbn Kesîr, I, 480; Elmalılı, II, 1343-1344). Fakat Kur'an'da intiharla ilgili bir hükmün bulunmadığını ileri sürenler de olmuştur. Bu görüşleri nakleden Fahreddin er-Râzî, böyle söyleyenlerin iman sahibi bir müminin bu yola başvurmasının düşünülemeyeceğini, dolayısıyla intiharı yasaklamanın anlamsız olacağını ifade ettiklerini belirtir (Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 72).

Kur'ân-ı Kerîm'de "... nefislerinizi öldürünüz ..." (el-Bakara 2/54; en-Nisâ 4/66) anlamında ifadeler de vardır. Ancak bu âyetlerde yer alan hükümlerin esas itibariyle İsrâiloğulları'yla ilgili olduğu hususunda müfessirler arasında görüş birliği mevcuttur. "Eğer onlar için, 'Kendinizi öldürün ya da yurtlarınızdan çıkın' diye yazmış olsaydık içlerinden pek azı dışında bunu yapmazlardı" (en-Nisâ 4/66) meâlindeki âyeti Elmalılı Muhammed Hamdi şu şekilde yorumlamaktadır: "Eğer biz onlar için (Kur'an'ın muhatapları için), 'Kendinizi öldürün veya diyarınızdan çıkın' diye yazsaydık Benî İsrâil'de olduğu gibi günahtan tövbe ve kurtuluş için intihar etmeyi ... farz kılsaydık pek azı müstesna bunu yapmazlardı. Fakat İslâm'da böyle şiddetli bir mükellefiyet yoktur, bilâkis 'nefislerinizi öldürmeyiniz' emri vardır" (Hak Dini, II, 1385).

Hadislerde intihardan şiddetle kaçınmayı gerektiren ifadeler yer alır. Bu hadislerin anlatmak istediği şey, insanın kendi canına kıymasının affedilemeyecek ölçüde büyük bir suç ve günah olduğu gerçeğidir. İntihar eden kimse bu fiili hangi usulle gerçekleştirmişse cehennemde sonsuza kadar aynı tarzda ceza görecektir. Kendini bir dağın tepesinden atarak

öldüren kimse cehennemde sürekli olarak azaba atılacak, zehir içerek intihar eden, cehennem ateşinde zehir kadehi elinde sonsuza kadar içerek azap çekecek, kesici bir aletle kendisini öldüren

de cehennemde aynı yolla ceza görüp acı çekecektir (Müsned, III, 254, 309, 435, 478, 488; IV, 33, 34, 135; Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 84, “Edeb”, 44, “Ḳader”, 5, “Ṭıb”, 56; Müslim, “Îmân”, 175, 176, 177; Tirmizî, “Ṭıb”, 7; Nesâî, “Eymân”, 7). Kişinin, Allah’ın bir emaneti olan kendi canı üzerinde tasarrufta bulunma hakkı yoktur. Büyük acı ve ıstıraplar içerisinde kıvranan insanlar için bile intihar meşrû bir yol değildir. Hz. Peygamber, gerek geçmiş ümmetlerden gerekse kendi sahâbeleri arasından bazı örneklerle bu hususa dikkat çekmektedir (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 84; “Enbiyâ᾿”, 50). Hayber Gazvesi’nde aldığı yaraların acısına dayanamayarak kılıcı üzerine yatıp intihar eden Kuzmân çarpıcı bir örnek olarak zikredilmektedir (Buhârî, “Cihâd”, 77; “Meġāzî”, 38). Resûl-i Ekrem, intihara karşı tavrını göstermek için intihar eden bir kimsenin cenaze namazına katılmamıştır (Müslim, “Cenâ᾿iz”, 107).

Büyük günahların sayıldığı hadislerde intihar geçmiyorsa da akaid ve kelâm âlimleri yukarıda belirtilen âyet ve hadisleri, özellikle Zâtüsselâsil Seriyyesi’nde Amr b. Âs’ın gece soğuktan askerlerin kırılmasından korkarak su olduğu halde teyemmümle namaz kılınmasını emrettiğine dair hadisi (Müsned, IV, 203-204; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 124) delil göstererek intiharın büyük günahlar arasında yer aldığına hükmetmişlerdir. Nitekim Zehebî’nin listesinde intihar büyük günahların yirmi dokuzuncu sırasında (el-Kebâ᾿ir, s. 134-135), Heytemî’nin listesinde de 214. sırada (İslâm’da Helâl ve Haramlar, II, 282-288) gösterilmiştir. Fakihler ve Ehl-i sünnet âlimleri kendini öldüren kimsenin dinden çıkmış sayılmayacağı, ancak büyük günah işlemiş olacağı hususunda görüş birliği içerisindedir. Ayrıca intihar edenin cenazesinin diğer cenazeler gibi yıkanacağı ve müslüman kabristanlığına gömüleceği konusunda fakihler ittifak etmiştir. Fakat bu kişinin cenaze namazının kılınıp kılınamayacağı meselesi tartışmalara konu olmuştur. Hz. Peygamber’in, intihar eden bir kimsenin cenazesi karşısındaki tutumuyla ilgili olarak yukarıda zikredilen hadisin bu tartışmanın doğmasında etkili olduğu görülmektedir. Ömer b. Abdülazîz intihar edenin cenaze namazını kılmaya cevaz vermiyordu. Evzâî’nin görüşünün de bu yönde olduğu kaydedilmektedir. İmâm-ı Âzam ve İmam

Muhammed'in, namazının kılınabileceğine, Ebû Yûsuf'un ise kılınamayacağına hükmettiği rivayet edilir. Ancak fakihlerin çoğunluğuna göre intihar eden kişinin cenaze namazı kılınır. İbn Teymiyye ise konuya biraz daha farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Ona göre bir insanın kendini öldürmesi asla câiz olmamakla birlikte böyle bir kimsenin cenaze namazı kılınır. Nitekim Resûl-i Ekrem namazı kendisi kılmamışsa da ashabına kılmalarını söylemiştir. Bu durumda halkın cenaze namazını kılması, fakat din büyüklerinin Hz. Peygamber'e uyarak namaza katılmamaları uygun olur (Mecmûʿu fetâvâ, XXIV, 289-290; mezheplerin bu konudaki görüşleri için bk. Mv.F, VI, 293-295).

İntihara teşebbüs eden bir kimseye ceza uygulanıp uygulanmayacağı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğa göre eğer intihar teşebbüsü sonuca ulaşır da bu kişi ölürse artık ceza düşmüştür; fakat onun malından kefâret verilmesi konusunda fakihler ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda bir kefâret yoktur. Ahmed b.Hanbel'in görüşü de buna yakındır. Fakat Şâfiî'ye göre kendisini kasten ya da hata ile öldüren kimsenin malından kefâret ödenir. Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden bazıları ise sadece kendini hata ile öldürmede kefâret vermek gerektiğini söylemişlerdir. Kefâret, kendisini öldüren için bir maslahatın gözetildiği ibadet maksatlı bir cezadır. İntiharın haramlığı, intihar edenin eğer varsa suç ortağının takip edilmesi sonucunu doğurur. Ortaklıkta teşvik, ittifak ve yardım eşittir. İntihara teşebbüs eden kişi ölmezse bu davranışından dolayı cezalandırılır, onunla birlikte suça katılan da ceza görür. Her ikisi için ceza "taʻzîr" niteliğindedir (Abdülkādir Ûdeh, s. 446-447).

İslâm'ın ortaya koyduğu hak ve vazife anlayışıyla açıkça çelişen intihar ahlâk bakımından da bir suçtur. Yaşama hakkı tabii haklardandır, onun elde edilmesinde kişinin bir katkısı yoktur. Canı veren Allah'tır ve yine ancak O alabilir (el-Hicr 15/23; Kāf 50/43; en-Necm 53/44). Şu halde insanın bu hakkını ortadan kaldırmaya ve canına kıymaya yetkisi yoktur. İntihar aynı zamanda sosyal bir suç kabul edilir. Zira insan yalnız kendisi için değil toplum için de yaşar; topluma faydalı olmak onun bir görevidir. Halbuki intihar eden kişi bu görevden kaçmış ve görevlerini ifa imkânına son vermiş olmaktadır. Öte yandan İslâm âlimleri insanın uhrevî âleme olan yolculuğunda dünyayı bir durak, bedeni de binit saymışlar ve onun

korumasının dinî bir ödev olduğunu belirtmişlerdir. Bedenin ihtiyaçlarını karşılamayan insanın bu yolculuğu tamamlaması mümkün değildir. Bu sebeple intihar, yaratılış düzenine ve dinin insanları ulaştırmak istediği hedeflere aykırı bir yoldur (Gazzâlî, Cevâhirü'l-Ḳurʾân, s. 10; İḥyâʾ, I, 48-49). Bu arada organlardan birinin fonksiyonunu ortadan kaldırmak da dine ve ahlâka aykırıdır. Nitekim hayatın devamına zararlı olacak tarzda aşırı ibadet ve riyâzet Hz. Peygamber tarafından uygun görülmemiş (meselâ bk. Buhârî, "Îmân", 13, "Nikâḥ", 1, 8; Müslim, "Nikâḥ", 5, 8, "Feżâʾil", 127), bu yol birçok İslâm âlimi tarafından da onaylanmamıştır (meselâ bk. Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 51, 199; IV, 127).

İntiharın ahlâk bakımından değerlendirilmesi, günümüzde hayli tartışmalara sebep olan ötenazi (euthanasia) konusunu da ele almayı gerektirmektedir. Sözlükte "iyi ölüm" anlamına gelen ötenazi, "iyileşmesi imkânsız bir hastalıktan dolayı dayanılmaz acılar çeken bir kişinin hayatına hekim mârifetiyle son vermek" demektir. Aktif ve pasif olarak ikiye ayrılan ötenazinin aktif olanında, acılara dayanamayan hasta hekiminden bir ilâçla hayatına son vermesini ister. Pasif olanında da bilinci yerinde olmayan yahut kendisine danışılmayan hastanın hayatına yine hekim mârifetiyle son verilir. Pasif ötenazi cinayetle, aktif ötenazi intiharla karşılaştırılabilir (Poyraz, sy. 14 [1994], s. 41-48). Aktif ötenazinin İslâm dininde intiharla aynı anlama geldiği, bu şekilde hayatına son verilmesini onaylayan kişinin intihar suçu işlemiş olacağı kabul edilmektedir. Tedaviyi teşvik eden pek çok hadisin varlığına ve Hz. Peygamber'le ashabın tedavi olmak için gayret göstermiş olmalarına rağmen hastalıklara karşı sabrı tavsiye eden hadislerden hareketle bazı âlimler hastanın tedaviyi kabul etmemesinin câiz olduğunu ileri sürmüş, Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bir kısım ulemâ tedaviyi terketmenin daha faziletli bir davranış olacağını söylemiştir (Çağrıcı, s. 28). Bu görüşleri tartışan çağdaş âlimler hastalığın kesin tedavisinin bulunmaması, tıbbî bir müdahale durumunda tedavinin zararlı etkilerinin kesin olması, bulaşıcı nitelikte olmayıp tesirinin sadece hastada görülmesi gibi birtakım şartlar altında, kendilerinden ümit kesilmiş hastalarda hastanın veya velisinin isteği üzerine tedaviye son verilebileceğini belirtmişlerdir ki bu bir anlamda pasif ötenazi demektir (daha geniş bilgi için bk. Muhammed Ali el-Bâr, VII/3 [1412], s. 565-595; Kaya, VI [1994], s. 133-146).

İntihara yönelen kişilerin psikolojik yapıları kadar içinde yaşadıkları sosyal ve kültürel ortamın etkileri de bu olayın açıklamasında ayrı ayrı öneme sahiptir. Bazı insanlar, aşamadıkları sorunları intihar

etmekle aşmayı uygun görebilmektedir. Fakat gerek İslâmiyet gerekse diğer ilâhî kaynaklı dinler böyle bir çözüm şekline müsamaha ile bakmamaktadır. İslâm tarihinde toplu intihar olayları hiç yaşanmadığı gibi münferit bazı olaylar dışında intiharın toplumsal bir sorun haline geldiği de hiç görülmemiştir. Günümüzde ise özellikle Batı toplumlarında intihar sosyal bir âfet halini almıştır. Dünya Sağlık Teşkilâtı'nın kayıtlarına göre 2000 yılında yaklaşık 1.000.000 kişi intihar sonucu hayatını kaybetmiştir. Son yarım yüzyılda % 60 oranında artan intihar olaylarının erkekler arasında ve özellikle sosyalist ülkelerde daha yaygın olduğu görülmektedir. Meselâ 1990'lı yıllarda Rusya Federasyo'nu ve Litvanya'da 100.000 kişiden yaklaşık yetmiş üçü, Estonya'da altmış dördü, Macaristan'da ellisi, Kazakistan'da elli ikisi ve Slovenya'da kırk sekizi intiharla ölmüştür. Gelişmiş Batı ülkelerinde İskandinav ülkeleri önde olmak üzere bu rakamlar yaklaşık on beş ile kırk beş arasında değişmektedir. İslâm ülkelerinde ise bu sayı 100.000'de iki kişiyi geçmemektedir. Günümüzde intihar faktörleri arasında en önemli yeri maddî ve mânevî kayıpların veya kayıp tehditlerinin tuttuğu bilinmektedir. Bunlar arasında "boş yuva belirtisi" denilen ve yetişkin evlâtların evden ayrılması sonucu anne babanın yalnız kalması şeklinde ortaya çıkan durum özellikle Batı'da çok dikkat çekicidir. Esasen ahlâkî ve mânevî değerlerin zaafa uğradığı durumlarda kendisine sağlam bir dayanak bulamayan kimselere ölüm yaşamaktan daha çok tercih edilir bir yol olarak görünmektedir. Durkheim'e göre fertle toplum arasındaki bağların gevşediği, kişide ahlâkî ve mânevî yapının sarsıntıya uğrayıp dirençsiz kaldığı ortamlarda intihar eğilimleri artar (Le suicide, s. 333-363). Buna karşılık psikanaliz ekolü intiharı, insandaki saldırganlık-yıkıcılık-ölüm içgüdüsünün tersine dönüp bir başkası yerine kendisine yönelmesi olarak açıklar. Ruh hekimlerine göre intihar, özel bir tedavi gerektirecek marazî (patolojik) bir yapı üzerinde ortaya çıkmaktadır; yani intihara eğilimli kimseler potansiyel olarak ruh hastası olan kişilerdir. Bununla birlikte ilmî veriler, dinî inançlarına bağlı kimselerde intihar nisbetinin çok düşük olduğunu göstermektedir (Ziyalar, s. 269). Melankolik depresyonların doğurduğu şiddetli intihar düşüncesine rağmen eğer hastanın dinî inançları kuvvetli ise çok nâdir olarak bu işe

teşebbüs etmekte, buna karşılık inançları gevşemiş olan melankolik aydın kimselerin intihar teşebbüsleri daha sık görülmektedir (Samuk, XX/1 [1982], s. 21-27).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nḥr" md.; Müsned, II, 310; III, 254, 309, 435, 478, 488; IV, 33, 34, 46, 135, 203-204; V, 87; Buhârî, "Îmân", 13, "Nikâḥ", 1, 8, "Cenâʾiz", 84, "Edeb", 44, "Ḳader", 5, "Cihâd", 77, "Enbiyâʾ", 50, "Ṭıb", 56, "Meġāzî", 38; Müslim, "Îmân", 175, 176, 177, "Cenâʾiz", 107, "Nikâḥ", 5, 8, "Feżâʾil", 127; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 46, "Ṭahâret", 124; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 31; Tirmizî, "Ṭıb", 7, "Cenâʾiz", 28; Nesâî, "Eymân", 7, "Cenâʾiz", 68; Gazzâlî, Cevâhirü'l-Ḳurʾân, Hindistan 1311, s. 10; a.mlf., İḥyâʾ, I, 48-49; III, 51, 199; IV, 127; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 72; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 401-402; V, 156, 269-270; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 118-130; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetavâ, XXIV, 289-290; Zehebî, el-Kebâʾir, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 134-135; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Mısır, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî), I, 92, 480; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VII, 108 vd.; Heytemî, İslâm'da Helâl ve Haramlar (trc. Ahmed Serdaroğlu - Lütfi Şentürk), İstanbul 1981, II, 282-288; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, V, 43-44, 103; Elmalılı, Hak Dini, I, 354-356; II, 1343-1344, 1385; Mehmet Tevfik Özcan, Angoisse (Sıkıntı), Ankara 1966, s. 82-85; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 673; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, s. 446-447; Adnan Ziyalar, Sosyal Psikiyatri, İstanbul 1980, s. 263-288; Fevzi Samuk, "Çeşitli Yaş Gruplarında İntihar Teşebbüsü, Nisbeti ve Seçilen Vasıtalar", Yeni Symposium, İstanbul 1982, XX/1, s. 21-27; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 419-421; E. Durkheim, Le suicide, Paris 1983; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 28; Muhammed Ali el-Bâr, "el-ʿİlâcü'ṭ-ṭıbbî", Mecelletü mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VII/3, Cidde 1412/1992, s. 565-595; Ali Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Ötenazi", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI, Bursa 1994, s. 133-146; Hakan Poyraz, "Etik Sorunlar Açısından Euthanasia", Felsefe Dünyası, sy. 14, Ankara 1994, s. 41-48; F. Rosenthal, "Intihār", EI² (İng.), III, 1246-

1248; Glanville Williams, “Suicide”, Encyclopedia of Philosophy (ed. Paul Edwards), New York, 1972, VIII, 43-46; “İntiḥâr”, Mv.F, VI, 281-295; Marilyn J. Harran, “Suicide”, ER, XIV, 125-131.

Hayati Hökelekli

İNTİKĀD

(bk. TENKİT).

İNTİKAL

(الانتقال)

Bir hakkın belirli kimselere geçmesi anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “yer değiştirmek, bir yerden diğer bir yere göçmek” anlamına gelen intikāl kelimesi, hukuk dilinde genelde bir hakkın belirli kimselere geçmesini ifade etmekte olup İslâm miras hukukunda terekenin mirasçılara, Osmanlı hukukunda arazinin üzerindeki tasarruf hakkının ülü’l-emr tarafından tesbit edilen hak sahiplerine ve borçlar hukukunda bir borç yahut alacağın bir zimmetten diğerine geçmesini anlatmak için kullanılır.

İslâm Miras Hukuku ve Osmanlı Uygulamasında. Bir mülkün veya hakkın, mâlikin yahut hak sahibinin ölümüyle birlikte belirli kimselerin mülkiyet veya tasarrufuna geçmesini ifade eden intikali, mülk ve tasarruf hakkına şâmil olacak şekilde “terekenin mirasçılara kalması” tarzında tarif edenler de vardır. Osmanlı hukukunda intikal “şer‘î intikal” ve “âdi intikal” olarak iki kısma ayrılır. Şer‘î intikal, terekeye dahil mülk malların rakabesiyle (çıplak mülkiyet) birlikte tasarruf hakkının da mirasçılara geçmesidir ki buna irs ve tevârüs de denir. İslâm miras hukukunun (ferâiz) konusunu bu şer‘î intikal teşkil eder. Âdi intikal ise mîrî arazi, irsâdî vakıf arazileri, icâreteynli ve icâre-i vâhide-i kadîmeli vakıf akarlarla mukātaa-i kadîmeli vakıf araziler üzerindeki tasarruf hakkının, mutasarrıfının ölümü halinde yetkili mercilerin kanunlarla belirlediği yakınlara meccanen tefvîz edilmesini ifade etmektedir. Yani intikal hakkı, söz konusu arazi ve akarlarda bir önceki mutasarrıfın sahip olduğu tasarruf hakkının ivazsız olarak devletin tesbit ettiği hısımlara geçmesidir. Böyle bir hak, örf ve âdete binaen devletçe verilen müsaade kabilinden olduğu için âdi intikal denmiştir.

Konuyla ilgili bazı kaynaklarda, intikalin kanunlarla tanziminin 975 (1567-68) yılından sonra başladığı ve daha önceleri devletle arazi mutasarrıfları arasındaki münasebetin kira akdi münasebeti olduğu belirtilmekle birlikte bu tesbit sadece icâreteynli vakıflar açısından doğrudur. Zira mîrî arazide

intikal hakkının düzenlenmesi II. Bayezid devri kanunnâmelerine kadar uzanır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da timar arazilerinin intikaliyle ilgili özel kanunlar düzenlenmiştir. 975'te (1567-68) yapılan ise icâreteynli vakıfların intikaline de izin verilmesi ve timar arazisinin intikali konusunda bazı yeni düzenlemelerin gerçekleştirilmesidir (meselâ bk. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, 97-98; krş. Berki, s. 141-142). İntikal hakkının tanzimi devletle reâyâ arasındaki kira akdi münasebetini ortadan kaldırmaz, devlet yine kiralayan ve reâyâ kiracı olarak telakki edilmektedir. Reâyânın ödeyeceği harâc-ı mukāseme

demek olan öşür ve harâc-ı muvazzaf demek olan çift akçesi bir nevi icâre-i müeccele mahiyetindedir. Aslında kiracı gibi kabul edilen mutasarrıfın ölümünden sonra, kira akdinin sona ermesi gerekirdi. Halbuki intikal kaideleriyle tasarruf hakkı intikal hakkı sahiplerine geçmektedir.

Âdi intikalin konusuna giren araziler şunlardır: 1. Mîrî arazi. 2. Aslı mîrî arazi olan ve sonradan irsâdî vakıf haline getirilen gayr-i sahîh vakıf araziler. 3. İster arazi ve isterse diğer akar nevinden olan icâreteynli vakıf akarlar (bunlara "müstegallât" denilen arazilerle "müsakkafât" denilen çatılı akarlar dahildir). 4. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde intikal hükümlerine tâbi tutulan icâre-i vâhide-i kadîmeli vakıf akarlar. 5. Mukātaa-i kadîmeli vakıf araziler. Bu sayılan akarlar üzerinde bulunan ve aslında kira akdine dayanan tasarruf hakları intikal kaideleriyle mutasarrıfın hısımlarına, yani intikal hakkı sahiplerine geçmektedir.

Âdi intikal hakkı, şer'î intikal hakkından önemli noktalarda ayrılmakla beraber bazı istisnalar dışında hükümleri bakımından şer'î intikal kaidelerine benzemektedir. Farklı olduğu noktaların başında intikal eden hakkın mahiyeti, intikal edecek hak sahiplerinin tesbiti ve intikal kaidelerinin vaz'ı hususu gelir. İntikal eden hak, âdi intikalde anılan arazi ve akarların sadece tasarruf hakkı iken şer'î intikalde hem rakabe hem de tasarruf hakkıdır. Âdi intikalde hak sahiplerini devlet tesbit etmektedir; şer'î intikalde ise Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenen mirasçılar hak sahibidir. Her iki intikalin benzerlik arzettiği hükümler intikalin unsurları, sebepleri, şartları ve mânileri hususundadır. Âdi intikalin unsurları tasarruf hakkı sahibi (müntekalün minh), intikal hakkı sahibi (müntekalün ileyh) ve intikalin konusu (müntekalün bih) olmak üzere üçe ayrılır. Âdi intikalin

sıhrî hısımlık ve kan hısımlığı şeklinde iki sebebi vardır. Velâ intikal sebebi sayılmamıştır. İntikal şartları açısından çok yakın bir benzerlik söz konusudur. Önemli bir fark, mutasarrıfın vefatında kazâî ölüm kararının aranmaması ve üç sene gaip halde kalmasının intikal hakkını kaybetmesi için yeterli görülmesidir. Bazı esaslı farklılıkların söz konusu olduğu intikal mânileri dörttür. Birinci mâni olan kölelik konusunda şer'î ve âdi intikal arasında bir fark yoktur. İkinci mâni olan adam öldürme de tek fark, 1874 yılında yapılan hukukî bir düzenleme ile katile cürmü işlerken yardım eden fer'î fâilin de âdi intikalden mahrum bırakılmasıdır. Daha sonra 1912 tarihli Şûrâ-yı Devlet kararıyla bu durum düzeltilmiştir (Karakoç, I, 240-241). Üçüncü mâni olan din ayrılığı hususunda hüküm farklılığı mevcut değildir. En önemli fark, dördüncü mâni olan tâbiiyyet ayrılığı konusunda kendisini göstermektedir. Şer'î intikalde, hukukçuların çoğunluğuna göre dârülislâm ve dârülharp ayırımı esas alınmasına rağmen âdi intikalde "hükümdarın ve askerin ayrılığı", yani devletin farklılığı tâbiiyyet ayrılığı olarak yorumlanmıştır (krş. Rehberi Muâmelât, s. 85-86).

İntikal Hakkı Sahipleri. İntikal hakkı sahipleriyle ilgili hükümler, meselenin tarihî gelişimine ve intikale konu olan hak ve malın hukukî statüsüne göre ele alınmalıdır. Çünkü iki nevi intikal hakkına mutasarrıfın hısımlarından kimlerin sahip olacağını, kamu yararı ve memleketin iktisadî yapısı göz önüne alınarak ülü'l-emr (devlet) tesbit ettiği için tarih boyunca kimlerin intikal hakkı sahibi olacağı devamlı değişikliğe mâruz kalmıştır. Bu sebeple konuyu tarihî devreler halinde incelemek gerekmektedir. Öte yandan tasarruf hakkının intikali hususunda mîrî araziyle icâreteynli vakıflar arasında, hem hükümler hem bu sistemin işleyişi bakımından önemli sayılabilecek farklılıklar bulunduğundan söz konusu tarihî dönemleri bu ayırıma göre incelemek doğru olur. Gayr-i sahîh vakıf araziler mîrî arazi ahkâmına tâbidir. Diğer iki vakıf malları ise icâreteynli vakıfların hükümlerine tâbi kılınmıştır.

A) Mîrî Arazideki İntikal Hakkı Sahipleri. İntikal hakkı sahipleri açısından Osmanlı hukukunda beş tarihî safhadan söz edilir. 1. Eski kanunlar safhası. Bu başlangıçtan 1263 (1847) yılına kadar olan devredir. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemi kanunnâmelerinde intikal hükümlerinin bulunuşu intikalin 975'te (1567-68) başladığı şeklindeki iddiayı çürütmektedir. Bu safhada intikal hakkı sahipleri sadece mutasarrıfın erkek

evlâdıdır (Karakoç, I, 431-432). Bunlar yoksa sekiz grup olarak belirlenen tapu hakkı sahipleri devreye girer. 2. 1263 (1847) tarihli irâde-i seniyye ile başlayan safha. Bu dönemde intikal hakkıyla ilgili üç hukukî düzenleme yapılmıştır. 7 Cemâziyelevvel 1263 (23 Nisan 1847) tarihli irâde-i seniyye ile babanın arazisinde kız ve erkek çocukların eşit olarak intikal hakkına sahip oldukları kabul edilmiştir (Takvîm-i Vekāyi', I. seri, nr. 331). On gün sonra sâdır olan bir başka irade ile de hem babanın hem annenin arazisinde aynı hak tanınmıştır (a.g.e., I. seri, nr. 332). 1265 (1849) tarihli Ahkâm-ı Mer'iyye ile de (Kānûn-ı Sultânî) bu iki hüküm kanun halinde birleştirilmiştir (Karakoç, I, 130-160). 3. Arazi Kanunnâme-i Hümâyunu safhası. 1274 (1858) tarihli irâde-i seniyye (BA, Muhtelif ve Mütenevviât, Kānûn-ı Kalemiyye, s. 56) ve aynı yıl kanunlaşan Arazi Kanunnâmesi ile erkek ve kadınların tasarrufunda bulunan mîrî arazilerin önce erkek ve kız evlâda eşit olarak intikali, bunlar yoksa önce babaya, sonra da anneye intikali hükme bağlanmıştır. 4. 1284 (1867) tarihli Tevsî-i İntikāl Nizamnâmesi safhası. Bu nizamnâme ile sınıf sistemi getirilmiş ve intikal hakkı sahipleri sekiz sınıfa çıkarılmıştır: Erkek ve kız çocuklar, erkek ve kız torunlar, ana baba, ana baba bir ve baba bir erkek kardeş, ana baba bir ve baba bir kız kardeş, ana bir erkek kardeş, ana bir kız kardeş ve eş (burada eş, intikal hakkı sahibi olarak son sırada yer almaktaysa da ana babadan itibaren her sınıftaki mirasçılarla birlikte 1/4 oranında intikal hakkı sahibidir; kendisinden önce kimse bulunmadığında ise bütün tasarruf hakkı son sıradaki eşe intikal etmektedir; Düstur, Birinci tertip, I, 223 vd.). 5. 1328 (1913) tarihli İntikālât Kānûn-ı Muvakkati safhası. 21 Şubat 1328 (6 Mart 1913) tarihli Emvâl-i Gayr-i Menkūle İntikālât Kānûn-ı Muvakkati, âdi intikal konusunda çok önemli değişiklikleri gündeme getirmiştir. Önce sınıf anlayışı yerini zümre sistemine bırakmıştır. Halefiyet sistemi bütün zümrelerde kabul edilmiş ve ilk defa mûrisin evlâdı ile birlikte ana babaya 1/6 hisse verilmiştir. En önemlisi de bu kanunla bütün intikal kaideleri birleştirilmiş ve mîrî araziyle icâreteynli vakıflar arasındaki ikili ayırım ortadan kaldırılarak intikal kaideleri tek kanunla tanzim edilmiş ve mecburi hale getirilmiştir. Kanuna göre intikal hakkı sahipleri dört zümredir: Mutasarrıfın fürûu (alt soyu; kız ve erkek eşit hakka sahip ve halefiyet sistemi geçerlidir); mutasarrıfın usulü (üst soyu; ana baba eşit hakka sahiptir ve birinci zümre ile beraber bulunduklarında 1/6 pay alırlar); ana babanın usulü (nine ve dede eşit olarak pay alırlar); eş (birinci zümre ile 1/4, ikinci ve üçüncü zümre ile 1/2 hisse alır). Cumhuriyet döneminde bu

kanun hükümleri miras hükümleri gibi görülüp değerlendirilmiştir (Düstur, İkinci tertip, V, 145 vd.).

B) İcâreteynli Vakıflardaki İntikal Hakkı Sahipleri. İcâreteynli vakıflar, başlangıçtan beri intikal kaideleri açısından

mîrî araziden farklı tutulmuştur. Bunlara icâre-i vâhide-i kadîmeli vakıflar da dahildir. İcâreteynli vakıfların intikal kaidelerine tâbi tutulması, bir kısım araştırmacıların mîrî arazideki intikalin de başlangıcı olarak gösterdiği 975 (1567-68) yılına dayanır. Bunun sebebi, icâreteyn muamelesinin esasını teşkil eden ve intikal kabiliyeti bulunan vakıf akar üzerindeki kiracılık, yani Osmanlı hukukuna göre bir çeşit aynî hak sayılan tasarruf hakkıdır. İcâreteynli vakıflardaki intikal hakkının tarihî gelişimini dört safhada incelemek mümkündür. 1. Şer'î hükümlerin ve 975'ten (1567-68) itibaren düzenlenen eski kanunların uygulandığı başlangıçtan 1284 (1867) yılına kadarki safha. Bu devrede erkek ve kadınların uhdesindeki icâreteynli vakıfların tasarrufunda vakfedenin konuya ilişkin bir şartı varsa ona uyulur; yoksa mutasarrıfının erkek ve kız evlâdı eşit bir şekilde intikal hakkına sahip olur. Bunlar da yoksa boşalarak vakfa döner. İcâreteynli vakıflarda tapu hakkından bahsedilemez (Kavânîn-i Atîka, vr. 62). 2. 1284 (1867) tarihli İcâreteynli Vakıflara Has Tevsî-i İntikāl Nizamnâmesi'nin getirdiği yenilikler safhası. Bu nizamnâme ile intikal hakkı sahipleri yedi sınıfa yükseltilirken (erkek ve kız çocuklar, torunlar, ana baba, ana baba bir erkek ve kız kardeşler, baba bir erkek ve kız kardeşler, ana bir erkek ve kız kardeşler ve eş [üçüncü sınıftan itibaren eş 1/4 paya sahip]) uygulamada da bir ikili ayırıma gidilmiştir. Nizamnâmeye göre yeni intikal kaideleri mazbut icâreteynli vakıflarda mecburi olarak uygulanacak, mülhak icâreteynli vakıflarda ise ihtiyarî olacaktır; isteyen vâkıf veya mütevelli bu nizamnâme hükümlerinin uygulanmasını talep edebilecektir. Ayrıca sınıflar arasında halefiyet prensibi de geçerlidir (Düstur, Birinci tertip, I, 225 vd.). 3. 1292 (1875) tarihli Tevsî-i İntikāl Nizamnâmesi ile başlayan safha. Bu nizamnâmenin en önemli özelliği, icâreteynli vakıfların intikali konusundaki ikiliği ortadan kaldırması ve intikali bütün icâreteynli vakıflarda mecburi hale getirmesidir (a.g.e., III, 459-462). Bu mecburiyetin yüklediği malî mükellefiyetleri kabul etmek istemeyen mutasarrıfların şikâyetleri üzerine aynı yıl ilân edilen bir başka irâde-i seniyye ile tekrar eski hale dönülmüştür (a.g.e., III, 462-463). 4. 1328 (1913) tarihli İntikālât

Kānûn-ı Muvakkati ile girilen yeni safha. Bu devrede bütün intikal kaideleri aynı kanunla birleştirilmiş ve yukarıda zikredilen zümre sistemi getirilmiştir. Böylece intikal hakkı sahipleri arttıkça tapu hakkı sahipleri de azalmıştır (Düstur, İkinci tertip, V, 145-146).

İslâm Borçlar Hukukunda. Alacak ve borçların asıl sahiplerinden başkalarına intikali konusu genel olarak ele alınırsa ölüden hayatta kalanlara intikali miras hukukunu, hayatta olanlar arasındaki intikali ise borçlar hukukunu ilgilendirir. Her ne kadar günümüz hukuk sistemlerinde olduğu gibi borçların ve alacağın intikali tabirleri İslâm hukukunda birer terim olarak kullanılmamışsa da bu tabirlerin ifade ettiği mâna ve müesseseler bir bütün olarak mevcut olup konu İslâm hukukunda genelde “havâle” akdi çerçevesinde, kısmen de akdin taraflarının akdin konusunda tasarruf hakları şeklinde ele alınmış, özellikle havâle akdiyle ilgili olarak asırlarca süren tatbikatın da katkısıyla ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuştur (bk. HAVÂLE). Bugün Türk hukukunda “alacağın intikali” yerine “alacağın temliki” ve “borcun intikali” yerine de “borcun nakli” tabirleri kullanılmaktadır.

Alacağın, bağışlama veya satım akdi yoluyla borçludan başkasına intikalinin câiz olup olmadığı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Alacağın tahsil ve teslimindeki belirsizlik ve güçlük sebebiyle borçludan başkasına intikalinin kural olarak câiz olmadığını savunan Hanefî hukukçuları, bu kaidenin en önemli istisnasının havâle akdi olduğunu belirtmişlerdir. Mecelle’de, satılan bir malın bedelini satıcının borcuna havâle edebileceği hükmü yer alır (md. 252). Bazı hukukçular, senetli alacakların ciro yoluyla intikalinin câiz ve mümkün olduğunu ileri sürerken senetsiz alacakların ciro ile intikali için ticarî örf ve âdetin varlığını şart koşmuşlardır (Seyyid Nesîb, s. 32-38). Hanbelî hukukçuları alacağın intikalini kural olarak kabul etmezken Şâfiîler de bazı istisnalar dışında meseleye olumlu bakmamaktadır. Bu konuda zamanın ihtiyaçlarına göre bir çözüm yolu bulmaya çalışan hukukçular ise Mâlikîler’dir. Zira Mâlikî hukukçuları, bağışlama yahut satım akdi yoluyla alacağın intikalini belli şartlara uyulduğu takdirde câiz görmektedir (Sahnûn, VI, 126-127). Günümüz İslâm ülkelerinin ilgili kanunlarında da alacağın intikali demek olan “havâletü’l-hak” konusu prensip olarak bu cevazdan hareketle Batı hukukuna da uyum sağlanarak düzenlenmiş, alacaklıya, borçlunun

zimmetinde sabit alacağını bir başkasına havâle etme hakkı tanınmış, akdin tamamlanması için borçlunun rızâsına gerek olmadığı, havâle işlemi sonunda alacak hakkının bütün sıfatları, teminatları ve tâbileriyle lehine havâle kılınan şahsa intikal edeceği gibi hükümler yer almıştır (el-Ḳānûnü'l-medeniyyü'l-Küveytî, md. 364-376).

Borcun intikaline gelince, İslâm hukukçuları kural olarak havâle akdi yoluyla borcun naklini câiz görürler. Esasen İslâm hukukunun klasik doktrinindeki havâle akdi de borcun naklini konu alan bir akid türüdür. İnsanların zaruri ihtiyaçlarının yanı sıra Hz. Peygamber'in ve sahâbenin bu yöndeki uygulaması da göz önüne alınarak câiz görülen havâle akdi, borcun borçlunun zimmetinden bir diğer zimmete nakledilmesidir (Mecelle, md. 673). Borcun intikali açısından en önemli sonuç, şartlarına uyulduğu takdirde hem borcun hem de borcu talep hakkının havâle verenden havâle ödeyicisinin zimmetine intikal etmesidir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu gerçekleşmektedir ve Mecelle'de de bu görüş tercih edilmiştir (md. 673, 690). Havâle ile borcun intikalinde en önemli unsur tarafların rızâsıdır. Taraflardan maksat "havâle veren" demek olan alacaklı, "borçlu" demek olan havâle ödeyicisi ve havâle alıcısıdır. Borcun intikalini "havâletü'd-deyn" başlığı altında inceleyen İslâm ülkelerinin ilgili kanunları, borcun havâlesiyle aslî borçlunun zimmetinden havâle ödeyicisinin zimmetine intikal edeceğini, havâle muamelesinin mutlak ve mukayyed olabileceğini ve borcun havâle ödeyicisine bütün sıfatları, tâbileri ve teminatlarıyla intikal edeceğini hükme bağlamışlardır (meselâ bk. el-Ḳānûnü'l-medeniyyü'l-Küveytî, md. 377-390).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Muhtelif ve Mütenevviât, Kānûn-ı Kalemiyye, s. 17-56; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 126-127; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289-93, I, 165, 223-224, 225-227, 232-233; III, 459-463; İkinci tertip, İstanbul 1332, V, 145-146; Mecelle, md. 252, 673-700; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 859-891; Takvîm-i Vekāyi‘, I. seri, nr. 331-332, İstanbul 1263; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, s. 88-102; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i

Kānûn-ı Arâzî, İstanbul 1315, s. 338-391, 608-637; Ali Haydar, Tavzîhu’l-müşkilât fî ahkâmi’l-intikālât, İstanbul 1329; Rehberi Muâmelât, İstanbul 1331, s. 83-97, 155; Seyyid Nesîb, Fıkh-ı Hanefî’nin Esâsâtı ve Kıyas ve Deyne Müteallik Mesâil, İstanbul 1337-39, s. 32 vd.; Serkis Karakoç, Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1341, I, 124 vd., 130-164, 240-241, 430-438; Kavânîn-i Atîka, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 440, vr. 62; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1946, s. 61-63; Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal, İstanbul 1954, s. 7, 140-176; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973,

s. 73, 226-227; Halil Cin, Eski ve Yeni Hukukumuzda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali, Ankara 1979, s. 35-106; a.mlf. - Ahmet Akgündüz, Türk-İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1990, II, 129-131, 159-168; el-Ḳānûnü’l-medeniyyü’l-Küveytî, md. 364-390; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 595-613; Bilmen, Kamus2, V, 389-406; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı, Diyarbakır 1986, s. 147-149, 353-357, 696-698; a.mlf., İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 369-376; a.mlf., Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-91, II, 48-49; III, 97-99.

Ahmet Akgündüz

İNTİKAM

(الانتقام)

Sözlükte “cezalandırma, kınama” gibi anlamlara gelen nakm kökünden türeyen intikām kelimesi “öç alma, haksızlık yapanın haksızlığa uğrayan tarafından cezalandırılması, suç ve günah işleyeni gerektiği şekilde cezalandırma, kötülüğe ceza ile karşılık verme” mânasında kullanılmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nḳm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nḳm” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de Firavun ve çevresindekilere (el-A‘râf 7/136; ez-Zuhruf 43/55), Eyke halkına (el-Hicr 15/79), daha genel olarak eski peygamberlerin davetini reddedip onlara karşı suç işleyenlere (er-Rûm 30/47; ez-Zuhruf 43/25) Allah tarafından verilen ceza yer yer intikam kelimesiyle ifade edilmektedir. Mâide sûresinde (5/95), putperest iken müslüman olanların geçmişteki günahlarının affedildiği bildirildikten sonra eski kötülüğüne dönecek kimseyi Allah’ın cezalandıracağı belirtilirken yine intikam masdarından fiil kullanılmıştır. Ayrıca dört âyette Allah’ın güçlü olduğu ve cezalandırıcılığı “azîzün zü’ntikām” şeklinde ifade edilmekte (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nḳm” md.), üç âyette de aynı anlamda müntakım sıfatı geçmektedir (es-Secde 32/22; ez-Zuhruf 43/41; ed-Duhân 44/16). Bu âyetlerde Allah’a isnat edilen intikam kavramı tefsirlerde genellikle “Allah’ın, kendisine âsi olan kişiye günahına uygun olarak ceza vermesi” diye açıklanmaktadır (meselâ bk. Taberî, VII, 63; İbn Âşûr, VII, 50-51). Elmalılı Muhammed Hamdi, intikamın Allah’a izâfe edildiği âyetlerden birini tefsir ederken bu kavramı, “... bir cinayetin cezasını vererek câninin lezzeti cinâyetini elem-i ukūbata tebdil eylemek” şeklinde açıklar (Hak Dini, I, 1022). Hadislerde ise kelime aynı anlamda hem Allah’a (meselâ bk. Müsned, I, 431; Buhârî, “Tefsîr”, 44/3; Tirmizî, “Duʿâʾ”, 82) hem Peygamber’e ve diğer insanlara nisbet edilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “nḳm” md.). Buhârî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te hadler konusundaki hadislere ayırdığı kitabın onuncu bab başlığını “İkāmetü’l-hudûd ve’l-intikām li-hurumâtillâh” şeklinde koymuş olup burada intikam kelimesinin “yasal ceza” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bir hadiste Hz. Âişe, Resûlullah’ın hoşgörüsünden söz ederken şöyle demektedir: “Allah’ın resulü kendi

şahsıyla ilgili olarak hiç kimseden intikam almazdı, fakat eğer Allah'ın bir yasası çiğnenmişse Allah için bunu cezalandırırdı" (Buhârî, "Menâḳıb", 23, "Edeb", 80; Müslim, "Feżâʾil", 77). Ölümle sonuçlanan bir saldırının karşılığını vermek üzere maktul tarafının, katili veya yakınlarından birini ya da birkaçını öldürmek suretiyle intikam alma eylemini ve kişiyi bu eyleme yönelten öç alma duygusunu ifade etmek üzere İslâmî literatürde daha çok se'r kelimesi kullanılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "şʾer" md.).

Kan akrabalığına dayanan güçlü bir asabiyet duygusunun hâkim olduğu, objektif bir hukuk sisteminden, ceza vermeye ve verilen cezayı infaz etmeye yetkili adlî merci ve kurumlardan mahrum bulunan Câhiliye döneminde geleneğe göre bir kimse başka bir kişi tarafından öldürüldüğünde eğer bir diyet anlaşmasına varılmamışsa -ki bunu çoğunlukla âcizler, kimsesizler veya zayıf karakterliler kabul ederdi- maktulün en yakınlarından birinin, katili ya da onun bir akrabasını öldürerek öç alması gerekirdi. Eğer ölen, öldürenden daha soylu ve değerli kabul ediliyorsa ya katilin yakınlarından en az onun kadar soylu birinin yahut bir ölüye karşılık birden fazla kişinin öldürülmesi icap ederdi. Bu şekilde intikam alınması, karşı tarafın da yeni bir intikam peşinde koşması sonucunu doğururdu. Asabiyet ruhunun bir neticesi olarak bu tür kan davaları Câhiliye döneminde bazan yıllarca süren kabileler arası savaşlara sebep olmuş, bu arada bir intikam (se'r) edebiyatı bile doğmuştur. İmruülkays b. Hucr, Müsellem b. Amr el-Kindî, Hâlid b. Amr b. Mürre bu edebiyatın önde gelen isimlerindendir. Câhiliye döneminin ünlü şairlerinden Amr b. Külsûm'un, İslâm'dan önceki dönem için kullanılan "Câhiliye" ile aynı kökten gelen kelimelerin "saldırganlık" anlamında dört defa geçtiği, dolayısıyla bu ismin anlamına da ışık tutması bakımından son derece önemli olan Muʿallaḳa'sındaki iki beytinde, "Kavimler bizim boyun eğdiğimizi, yılgınlık gösterdiğimizi asla görmemiştir. Sakın biri kalkıp da bize karşı bir saldırıda bulunmasın. Çünkü biz bize saldırandan daha saldırgan oluruz" (Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 178) diyerek İslâm öncesinde öç alma tutkusunun insanları nasıl kapladığına işaret etmiş bulunmaktadır. Bundan dolayı İmruülkays'ın yaptığı gibi intikamını alıncaya kadar dünya zevklerinden kendini mahrum etmeye ant içenler de olurdu; kadınlar ise maktulün kanı yerde kaldığı sürece matem tutar, erkeklerini intikam almaya teşvik ederlerdi.

Kur'ân-ı Kerîm, Câhiliye döneminin asabiyet anlayışına dayalı kabile dayanışmasının yerine bütün müminlerin kardeş olduğu, hatta bütün insanların aynı anne babanın evlâtları olarak esasta eşit konumda bulunduğu ilkesini getirdi. Toplumsal ilişkinin sürtüşme üzerine değil uzlaşma ve kaynaşma üzerine kurulması, anlaşmazlıkların objektif hukuk ve adalet ölçülerine göre çözümlenmesi gerektiğine dikkat çekti; bunun ahlâkî ve hukukî teorik alt yapısını oluşturdu (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/9-13). İyilikle kötülüğün bir tutulamayacağını, kötülüklerin en güzel şekilde önlenmeye çalışılması halinde düşmanlıkların sımsıcak bir dostluğa dönüşeceğini bildirdi (Fussılet 41/34-35). Hz. Peygamber de toplumu "câhiliye" (barbarlık, saldırganlık) zihniyetinden "islâm" (barış, uzlaşma, kaynaşma) zihniyetine taşımak üzere büyük çaba harcadı. Vedâ hutbesinin kan davasına ayırdığı bölümünde Câhiliye döneminden kalma bütün kan davalarının kaldırıldığını açıkladı (Müsned, V, 73; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 5, "Menâsik", 56); insanların kardeşliği, ırkların eşitliği ilkesini ortaya koydu (İbn Hişâm, II, 412; Hamîdullah, I, 190-191, 195-196). Kendisi de Mekke'nin fethinden sonra intikam peşine düşmeden eski putperest düşmanlarını bağışladı. Câhiliye döneminde intikam alma bir tür dinî yükümlülük gibi algılanıp bu yükümlülük toplum tarafından da izlenirken (Cevâd Ali, IV, 398-401; Lammens el-Yesûî, XXXIII/1 [1935], s. 2-5) İslâm dini, fertlere böyle durumlarda sabır ve teenni ile hareket edip Allah'ın koyduğu hükümler çerçevesinde davranmaları, topluma da olaylara tahrikçi olarak değil yatıştırıcı bir tavırla yaklaşması yükümlülüğünü getirdi (el-Hucurât 49/9-10; ayrıca bk. el-Bakara 2/224; el-Enfâl 8/1; Müsned,

VI, 403; Buhârî, "Ṣulḥ", 1, 11; Müslim, "Birr", 101).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nḳm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "şʾer", "nḳm" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "şʾer", "nḳm" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nḳm" md.; Müsned, I, 431; V, 73; VI, 403; Buhârî, "Tefsîr", 44/3, "Menâḳıb", 23, "Edeb", 80, "Ṣulḥ", 1, 11; Müslim, "Feżâʾil", 77,

“Ṣulh”, 1, 11, “Birr”, 101; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 5, “Menâsik”, 56; Tirmizî, “Duʿâʾ”, 82; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 412; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VII, 63; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 178; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1342, III, 18-21, 24-27; Elmalılı, Hak Dini, I, 1022; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 398-401; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 190-191, 195-197; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, VII, 50-51; Lammens el-Yesûî, “es-Seʾr ʿinde’l-ʿArab”, el-Meşrıḳ, XXXIII/1, Beyrut 1935, s. 1-30; XXXIII/2, s. 428-444; Pakalın, II, 155; Ahmet Ateş, “Sâr”, İA, X, 199-200.

Mustafa Çağrıcı

İNTİSAP

(الانتساب)

Tarikata girmek, bir şeyhe biat etmek anlamında tasavvuf terimi

(bk. BİAT).

el-İNTİSÂR

(الانتصار)

Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın (ö. 300/913 [?]) İbnü’r-Râvendî’nin Fadîḥatü’l-Muʿtezile adlı eserine yazdığı reddiye.

Tam adı Kitâbü’l-İntiṣâr ve’r-red ʿale’bni’r-Râvendî el-mülḥid’dir. Mu‘tezile âlimlerinden Câhiz i‘tizâl mezhebini savunmak, diğer mezheplere karşı olan üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla Fażîletü’l-Muʿtezile adlı bir eser yazmış ve kitabın Şîa ile ilgili bölümlerinde bu mezhebe ağır hücumlarda bulunmuştu. Bunun üzerine, önceleri Mu‘tezilî iken Şîîliği benimseyen ve daha sonra dinsiz olduğu ileri sürülen İbnü’r-Râvendî, Câhiz’in eserindeki eleştirilere cevap vermek ve görüşlerini yakından bildiği Mu‘tezile ekolünün çelişkilerini ortaya koymak için Faḍîḥatü’l-Muʿtezile (Feḍâʾiḥu’l-Muʿtezile) adıyla bir kitap kaleme almıştır. Yakın zamanlara kadar bilinmeyen bu eser, Hayyât’ın el-İntiṣâr’ının neşrinden sonra ilim âleminde geniş yankı uyandırmıştır. Iraklı araştırmacı Abdülemîr el-A‘sem el-İntiṣâr’ın orijinal nüshası, 1925 ve 1957 neşirleri ve Fransızca tercümesini dikkate alarak tesbit ettiği İbnü’r-Râvendî’ye ait paragraflara Eş‘arî’nin Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve el-İbâne, Bağdâdî’nin el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, İsferâyînî’nin et-Tebṣîr, İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, İzzeddin er-Res‘anî’nin Muḫtaṣaru Kitâbi’l-Farḳ beyne’l-fıraḳ ve Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal adlı eserlerinden çıkardığı alıntıları da ekleyip İbnü’r-Râvendî’nin bilinmeyen kitabını yeniden ortaya koymuş, metnini ve İngilizce çevirisini neşretmiştir (Kitāb Fadihat al-Mu‘tazilah, Beirut-Paris 1975-1977). İbnü’r-Râvendî, eserinin başında Mu‘tezile’den çoğunun Şîa’ya bütünüyle karşı çıktığını, aşırı fırkaların düşüncelerinden dolayı onlara haksızlık ederek halkın gönlünde nefret duyguları uyandırdığını, halbuki Mu‘tezile’nin düşüncelerinde yahudi ve hıristiyanların küfründen hiç de aşağı kalmayan fikirler bulunduğunu belirterek Mu‘tezile ileri gelenlerinin görüşlerini sert bir şekilde eleştirir. Bilhassa Allah’ın ilmi ve kudreti konusunda Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Ali el-Esvârî, Câhiz ve Sümâme b. Eşres’in düşüncelerini reddettikten sonra (Kitāb Fadihat, s. 105-108) tenkitlerini

Nazzâm üzerinde yoğunlaştırır. Onun salah ve aslah, Kur'an nazmının Hz. Peygamber'in nübüvveti için delil olamayacağı, iman-küfür, hüsün ve kubuh gibi konulardaki görüşlerine karşı çıkarak bunları Maniheistler'in inançlarına benzetir (a.g.e., s. 110-121). Bu arada Muammer b. Abbâd, Amr el-Fuvatî ve Bişr b. Mu'temir'i bazı düşüncelerinden dolayı Mu'tezile'nin de benimsemediğini (a.g.e., s. 121-126), Nazzâm'ın, "Mushaflarda yazılı olan Allah'ın mecazi mânada kelâmıdır" sözünden dolayı mezhep mensuplarınca tekfir edildiğini söyler. Daha sonra Câhiz'in yeryüzünde mevcut nesnelerin hiçbir surette yok olmayacağı, zira var olanın aslında yok olmayan demek olduğu şeklindeki düşüncesini âlemin kıdemine zemin hazırlayacağı için reddeder (a.g.e., s. 134-135). Ayrıca Nazzâm ve mensupları dışındaki Mu'tezilîler'i, ümmetin mümkün görmemesine rağmen Hz. Peygamber'in hata edebileceğini söylemelerinden dolayı eleştirir (a.g.e., s. 136). Eserin ikinci bölümünde, Câhiz'in hak ve bâtıl ne varsa doldurduğunu ifade ettiği Fażîletü'l-Muʿtezile adlı eserini ele alan İbnü'r-Râvendî burada özellikle Şîa'yı savunmaya devam eder. Cisim ve şey kavramları üzerinde duran, Şîa'daki bedânın Mu'tezile'deki nesihle aynı olduğunu belirten, rec'atin hikmete aykırı olmadığını, aklen de muhal sayılamayacağını kanıtlamaya çalışan (a.g.e., s. 149-150) İbnü'r-Râvendî, Câhiz'in Şîa'nın sahâbeyi tekfir ettiği şeklindeki sözlerini cevaplandırarak Şîa'da sahâbenin küfür üzerine ittifak edeceği düşüncesinin bulunmadığını, bunu câiz görenin Nazzâm olduğunu ileri sürer.

Şîa arasında Ali'nin ilâh olduğunu iddia edenlerin bulunduğu şeklindeki suçlamaya karşılık Mu'tezile içinde de Mesîh'in kâinatı yarattığını, bütün yaratıkların rabbi olduğunu, kıyamette insanları hesaba çekeceğini ileri süren kimselerin mevcut olduğu şeklinde cevap veren İbnü'r-Râvendî (s. 157-158), Şîa'nın Hz. Peygamber'in evlâdına ilham geldiği gerekçesiyle onları ilim öğrenmekten alıkoyduğu tarzındaki iddiayı da reddeder. Şîa'nın, her asırda yeryüzünde bir mâsumun bulunacağı şeklindeki yaklaşımına karşı ileri sürülen tenkitleri, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl ve Hişâm el-Fuvatî'nin bir değil yirmi mâsum gelmesi gerektiği şeklindeki düşünceleriyle karşılayan İbnü'r-Râvendî Şîa'nın icmâa muhalefet etmediğini, aksine "menzile beyne'l-menzileteyn" prensibini ortaya koymakla icmâı Mu'tezile'nin bozduğunu belirtir.

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin ortaya attığı tenkit ve

ithamları tek tek ele alarak cevaplandırmaya çalışmıştır. el-İntiṣâr'ın başlangıcında, Mu'tezile'nin Şîa'yı aşırı fırkaların düşüncelerine göre değil hepsinde ortak olan tevhid, Kur'an, kader, rec'at, bedâ gibi konulardaki fikirlerinden ve ümmetin icmâı çerçevesi dışına çıkmalarından dolayı tasvip etmediğini belirtir (s. 12-15). Daha sonraki bölümlerde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Sümâme b. Eşres, Câhiz, Bişr b. Mu'temir, Hişâm el-Fuvatî, Ca'fer b. Mübeşşir, İskâfî ve Abbâd b. Süleyman gibi Mu'tezile âlimlerinin ilâhî sıfatlar, Kur'an, nübüvvet, ismet, âhiret, cennet, cehennem, fenâ, bekā, tevellüd, istitâat, hareket, sükûn ve imâmet gibi konulardaki görüşleri hakkında İbnü'r-Râvendî tarafından nakledilen bilgilerin yanlış ve iftira olduğu kanıtlanmaya çalışılır (s. 16-93). Şîa'nın kabul ettiği bedâ prensibinin Mu'tezile'ce benimsenen nesihle aynı olmadığını söyleyen Hayyât, neshin ancak emir ve nehiylerde vuku bulmasına karşılık bedânın haberlerde de mümkün olduğunu söyler. Yine rec'at hakkındaki Şiî düşüncesini de eleştirir (s. 93-97). Ardından İbnü'r-Râvendî'nin naklettiği Şîa'nın sahâbe, tâbiîn hakkındaki düşünceleri, Hz. Ali, evlâtları ve onların

imâmeti tartışılır. Son kısımda İbnü'r-Râvendî'nin, Vâsıl b. Atâ gelinceye kadar İslâm ümmeti arasında büyük günah işleyen kimseler hakkında kâfir, mümin veya münâfık oldukları konusunda icmâ varken Vâsıl ile birlikte iman ve küfür arasında bir konumun (menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğu görüşüyle icmâa muhalefet edildiği iddiası reddedilir ve Mu'tezile icmâdan çıkmışsa Havâric, Mürcie ve Hasan-ı Basrî'nin de icmâdan uzaklaşmış olması gerektiği ileri sürülür.

Eserin önemli özelliklerinden biri, Mu'tezile'nin görüşlerini kendilerinden olan yetkili bir kişi tarafından nakletmesidir. Bunun dışında eser, Mu'tezile düşüncesine yönelik dış tenkidin yanında iç tenkidin de güzel bir örneğini teşkil etmektedir. el-İntiṣâr'ın, İbnü'r-Râvendî'nin Faḍîḥatü'l-Muʿtezile'sinden pek çok nakilde bulunması söz konusu kitabın da kısmen tanınmasına imkân vermektedir. Bu arada Câhiz'in Fażîletü'l-Muʿtezile adlı kitabının muhtevası yanında IV. (X.) yüzyıldan önce yaşamış, çeşitli mezheplere mensup âlim ve düşünürlerle eserleri hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler de içermektedir.

el-İntiṣâr'ın bugün bilinen tek nüshası vardır. Nüshanın istinsahı 311 (923)

yılında tamamlanmış ve VII. (XIII.) yüzyılda Eyyûbîler devrinde büyük bir ihtimalle Atabekiyye Medresesi Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir. Oradan dışarı çıkarılmaması şart koşulan eser zaman içinde kitap satıcılarının eline düşmüştür. el-İntiṣâr, 1910 yılında Tâhir el-Cezâirî tarafından Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye satılmış ve kütüphanenin Tevhid bölümü, 857 numarasına kaydedilmiştir. Bu nüsha, Henrik Samuel Nyberg tarafından titiz bir çalışma sonunda uzun bir mukaddime, dipnotlar, fihrist ve indeksler ilâvesiyle yayımlanmıştır (Kahire 1344/1925). Eseri daha sonra Nyberg'in mukaddime ve notlarıyla birlikte Albert Nasrî Nâdir Fransızca'ya çevirmiş ve orijinal metinle birlikte neşretmiştir (Beyrut 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr (nşr. H. S. Nyberg); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XXII-XXXV; İbnü'r-Râvendî, Kitāb Fadihat al-Mu'tazilah (nşr. ve trc. Abdul-Amir al-A'asam), Beirut-Paris 1975-77; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 105-106; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 216-217; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 99-100; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 92; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1274; Halîl Ebû Rahme, "Ebü'l Ḥüseyn el-Ḫayyâṭ ve Kitâbühû el-İntiṣâr", Ebḥâs̱ü'l-Yermûk, I/1, Amman 1405/1985, s. 149-169.

Şerafettin Gölcük

İNZÂL

(bk. NÜZÛL).

İNZÂR

(الإنذار)

İlâhî emirlere uymayanları kötü bir âkıbetin beklediğini haber verip onları uyarma.

Sözlükte “korkulu bir şeyi bilip sakınmak” anlamına gelen nezr (nizâre) kökünden türetilmiş olup “korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak” demektir. “Sevindirici haber verme” anlamındaki tebşîrin karşıtı olan inzâr dine davet yöntemlerinden biridir. İnzârı gerçekleştiren kimseye münzir (nezîr) denilir ve “tehlikenin farkında olmayan topluluğa bu tehlike hakkında bilgi veren kimse” diye tanımlanır. Nitekim Hz. Peygamber kendini, düşman ordusunun gelmekte olduğunu görüp kavmine haber veren ve onları bu konuda uyaran kimseye benzetmiştir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 26; Müslim, “Feżâʾil”, 16). İnzâr, esasen peygamberlere ait bir görev olmakla birlikte Kur’an’da münzir ismi Allah’a nisbet edilmiş (ed-Duhan 44/3) birkaç âyette fiil sîgasıyla (el-Mü’min 40/15; en-Nebe’ 78/40), ayrıca nezîr kelimesiyle (el-Mülk 67/17) bunun çoğulu olan nüzür Allah’a izâfe edilmiştir (el-Kamer 54/16, 18, 21, 30, 37, 39). Allah’ın inzâr edici olması, insanların davranışlarından haberdar olduğunu ve onların doğru yolu bulmaları için her türlü vesileyi yarattığını gösterir. Müslümanların bir savaş durumunda hep birden cepheye gitmemeleri, bir kısmının geride kalarak dinî konularda derinleşmeleri ve cepheden dönenleri aydınlatıp uyarmalarını emreden âyetten (et-Tevbe 9/122) anlaşılacağı gibi din âlimleri de peygamberler gibi inzârla görevlidir.

İslâm, iyilik yapıp kötülükten kaçınma-yı ve Allah’a teslim olarak bütün davranışlarda ilâhî emirlere uymayı amaçlayan bir dindir. İman, vasıtasız olarak yaşanan ve derin bir iç tecrübeye dayanan bağımsız bir yöneliştir. Bu bakımdan inanmaları için insanlara baskı yapılması kabul edilemez. “Dinde zorlama yoktur” âyeti (el-Bakara 2/256) bu esası açıkça dile getirir. İlâhî mesajı insanlara tebliğ etmek için görevlendirilen Resûl-i Ekrem’e bu yönde Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ikazın yapıldığını görmek mümkündür. “Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen

inanmaları için insanları zorlayacak mısın!” (Yûnus 10/99) meâlindeki âyet, imanın kişinin iradesine bağlı olduğunu ve Peygamber’in insanlara baskı yapma yetkisine sahip bulunmadığını belirtmektedir. Dinî emir ve yasakları tebliğ etmek insanları etkileyecek tarzda vahyi anlatmak demektir. İnzârın anlamı bu noktada ortaya çıkar. Esasen dinî davetin ilâhî gerçekleri anlatma ve insanları uyarıp harekete geçirme şeklinde ifade edilebilecek iki yönü vardır. İnzâr bunların ikincisini oluşturmaktadır. Çünkü insanları harekete geçiren arzu veya korku faktörleridir. Kişinin motivasyonunda beşerî ihtiyaç, istek, özlem ve ideallere cevap veren veya korku, endişe ve gerilime yol açan hedeflerin uyarıcı etkisi vardır. İnzâr, kişide korku uyandırarak onun dinin hedeflerine uygun davranışlara yönelmesini amaçlayan davet yöntemidir. Ancak bu tek başına değil, insan tabiatındaki arzu ve isteklere hitap etmek suretiyle dinî ilgi uyandırmayı amaçlayan özendirme (tebşîr) ile birlikte kullanılır. Uyarma ve müjdeleme bütün peygamberlerin kullandığı iki davet metodudur (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bşr”, “nẕr” md.leri).

Kur’an’da tebşîr ve inzâr genelde birlikte zikredilmekle beraber inzâr kökünden gelen kelimelerin daha fazla oluşu dikkat çekicidir (bk. a.g.e., “bşr”, “nẕr” md.leri). Ancak bunu, ilâhî rahmetin gazabını geçtiğine ve her şeyi kuşattığına ilişkin müjdeleri, ayrıca cennet tasvirlerinin cehennem tasvirinden daha çok olduğu hususunu dikkate alarak değerlendirmek gerekir. İnkârcıların çok olmasına bağlı olarak inzârın da fazla tekrarlanması tabii karşılanmalıdır. İslâm davetinde korku ve uyarma yöntemine bu derece ağırlık verilmesi âlimlerce iki yönden ele alınarak açıklanmıştır. Bunlardan biri, korkunun insanı harekete geçirmedeki rolünün daha fazla oluşudur. Fahreddin er-Râzî’nin belirttiğine göre bir işin yapılmasını veya terkedilmesini sağlamakta uyarma ve korkutmanın etkisi müjdelemenin etkisinden daha güçlüdür. Çünkü insan menfaat sağlamaktan çok zararı defetmek için çaba harcar (Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 42). Dolayısıyla inzâr hedefe ulaşma imkânını daha çabuk sağlar. Ancak inzârın sürekli olması gerekir, aksi takdirde iş‘âr (bildirme) mahiyeti kazanır (Kurtubî, I, 184). İkincisi de davete muhatap olan insanların özellikleriyle ilgilidir. İslâm öncesi Arap toplumunun büyük çoğunluğu inanç, zihniyet ve davranış bakımından son derece olumsuz niteliklere sahipti.

Bundan dolayı davetin ilk dönemlerinden itibaren İslâm'a karşı büyük bir direniş gösterdi. Sağduyularını büyük ölçüde yitirmiş ve kalpleri katılaşıp âdeta taş kesilmiş (el-Bakara 2/74; ez-Zümer 39/22) insanların vicdanlarında bir sarsıntı meydana getirerek dikkatlerini çekmek için inzârdan daha etkili bir metot yoktur.

Peygamberlerin asıl görevi, insan fıtratında mevcut dinî potansiyeli harekete geçirmek amacıyla vicdanları uyarmaktır. Bu sebeple etkili olacak bütün yollara başvurarak psikolojik engelleri ortadan kaldırmak gerekir. İnzâr da psikolojik engellerin bertaraf edilmesi için kullanılabilecek etkili yollardan biridir. Ancak bu yöntemle de her zaman olumlu bir sonuç elde etmek mümkün olmayabilir. Zira bir inancı kesinlikle benimsemiş olan insanların vicdanlarını etkilemek kolay değildir. İnzâr edilsin veya edilmesin ilâhî davete karşı katı bir tavır takınan ve bunu sürdüren insanların varlığı bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan inzârın etkisiz kalabileceğini de hesaba katmak gerekir (el-Bakara 2/6; el-Enbiyâ 21/45; Yâsîn 36/10). Hatta, "Biz insanlara korku veren uyarıda bulunuyoruz, ama bu onların büyük taşkınlık göstermelerinden başka bir işe yaramıyor" (el-İsrâ 17/60) meâlindeki âyette işaret edildiği gibi inzâr bazı inkârcılar üzerinde aksi tesir de yapabilmektedir. Bununla birlikte etkili olsun veya olmasın sürekli olarak insanlara inzâr ve tebşîr edici elçiler gönderilmiştir. Uyarıcı ve müjdeleyici peygamberler göndermek suretiyle insanların vicdanlarını sarsacak bütün yolları denemek ve Allah'a karşı herhangi bir itirazın öne sürülmesine imkân vermemek inzârın temel amacıdır (en-Nisâ 4/165; el-Mâide 5/19).

İnzâr, daha çok psikolojik olarak inanmaya müsait veya esasen Allah'a ve âhiret gününe inanan kimseler üzerinde etkili olmaktadır (el-En'âm 6/51; Fâtır 35/18). Önceden benimsenmiş bir inanç ve hükme bağlı olarak yaşanan duyguların köklü bir davranış değişimine yol açtığı bilinen bir gerçektir. İnanca bağlı yaşanan korku halleri, kişinin dinî durumunu düzeltme ve geliştirme konusundaki istek ve hareketlerini kuvvetlendirebilir. Ancak bundan İslâm'ın bir korku dini olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bu yöndeki görüşler, daha çok İslâm'ın inceliklerini anlamayan veya art niyet taşıyan kimseler tarafından ileri sürülmüştür. Âyetlerde inzâr, inananların yanı sıra inkârcılara da yöneltilen bir hitap tarzıdır; inanıp itaat edenlere, korkuya ve üzüntüye sebep olacak

şekilde değil sevinç ve müjdeye vesile teşkil edecek tarzda hitap edilmiştir. İslâm'ın meydana getirmek istediği psikolojik yapı, dengeli ve sağlıklı bir şahsiyet gelişiminin gerektirdiği bütün unsurları kapsayıcı niteliktedir. Bundan dolayı İslâm eğitiminde hem sevgi hem korkuyu harekete geçiren motiflerden yerine göre yararlanmak temel hedeftir. Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve mümin insan yetiştirme modeli dikkate alındığında sevgi ve rahmet, ümit ve güven yönünün öne çıktığı görülür. İslâm eğitimcileri içinde korku motifini başlı başına bir yöntem olarak benimseyenler oldukça azdır. Bu hususta Gazzâlî'nin ortaya koyduğu görüşler, hemen bütün İslâm eğitimcilerinin ortak görüşü olarak kabul edilebilir. Gazzâlî'ye göre aşırı korku makbul değildir. Esasen korku, Allah'a yaklaşmak için insanı bilgilenmeye ve buna göre davranmaya sevkeden bir araçtır. Bunun ölçülü bir şekilde kullanılması gerekir. Önemli olan, korkunun insanda sürekli ve olumlu davranış değişikliğini sağlamasıdır. Aşırı korku kişiyi zayıflatır, hasta edip şaşkına çevirir. Hz. Peygamber'in eğitim sisteminde böyle bir korkunun yeri yoktur; onun yöntemi, ümitsizliğe düşüren korkuyu ortadan kaldırma esasına dayanmaktadır. Korkunun faydası insanı takvâya, mücâhede, ibadet, zikir gibi amellere ulaştırmaktır. Bütün bunlar için beden ve ruh sağlığı gerekmektedir. Ruh ve beden sağlığını ortadan kaldıran bir korku, tedavisi gerekli olan bir hastalıktır (İḥyâ˒, IV, 158-159).

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde değişik inzâr vasıtalarından söz edilir. Bunların başında bizzat Kur'an'ın kendisi gelir. Hz. Peygamber'e insanları Kur'an'la uyarmasını telkin eden çok sayıda âyet vardır (meselâ bk. el-En'âm 6/19, 92; el-A'râf 7/2; el-Enbiyâ 21/45). Diğer bir inzâr çeşidi, inançsız ve günahkâr insanları âhiret gününde bekleyen şiddetli azabı hatırlatıp cehennem tasvirlerini nakletmektir. Bu tablolar hem maddî elem ve ıstırapları (İbrâhîm 14/44; el-Mü'min 40/15,18; Müsned, I, 281, 307; III, 476; IV, 268; V, 60) hem de korku, panik, sıkıntı, Allah tarafından yüzüstü bırakılma gibi psikolojik azabı gözler önüne serer (Âl-i İmrân 3/77; Yûnus 10/27; el-Kalem 68/43; el-Meâric 70/44; Abese 80/40-41). Önceki kavimlerden ilâhî emirleri inkâr edenlerin karşılaştığı belâ ve musibetlerle (Yûnus 10/73; el-Kasas 28/46-47; el-Kamer 54/33-34; Nûh 71/1) Resûl-i Ekrem'in davetine karşı direnen müşriklerin bu dünyada çarptırılacağı cezaların hatırlatılması da (Fussılet 41/13; el-Ahkāf 46/21; el-Kamer 54/36) bir diğer inzâr vasıtası olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nẕr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nẕr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, V, 38-39; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “blġ”, “bşr”, “rsl”, “nbʾe”, “nẕr” md.leri; Müsned, I, 281, 307; III, 476; IV, 268; V, 60; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 3, “Riḳāḳ”, 26; Müslim, “Feżâʾil”, 16; Gazzâlî, İḥyâʾ, İstanbul 1321, IV, 158-159; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 42; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 184; Elmalılı, Hak Dini, I, 209; V, 3565; VIII, 5762-5763; Muhammed b. Ahmed el-Adevî, Daʿvetü’r-rusül ilallāhi teʿâlâ, Kahire 1354/1935; Abdülkerîm Zeydân, Uṣûlü’d-daʿve, Bağdad 1976, s. 297-314; Ahmet Önkal, Rasûlullah’ın İslâm’a Davet Metodu, Konya 1983, s. 4-6, 19, 34, 84-85, 109, 155, 169, 197, 228; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 247-248; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’ân (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 183-184, 187.

Hayati Hökelekli

İNZİVÂ

(bk. UZLET).

IORGA, Nicolae

(1871-1940)

Romanyalı tarihçi, siyaset adamı ve edebiyatçı.

18 Haziran 1871'de Moldova'nın küçük Botoşani şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Yaş'ta (Iaşi / Jassy) tamamladıktan sonra buradaki üniversitenin tarih ve filoloji bölümüne girdi; birinci yılın sonunda üstün yetenekleri olduğunu farkeden hocalarının yaptığı özel bir imtihanla diploma aldı (1889). Ardından Ploieşti Lisesi'nde Latince öğretmenliğine başladıysa da kazandığı dört yıllık Nicolescu bursuyla filoloji eğitimine devam etmek üzere yurt dışına gönderildi. Önce İtalya'ya, daha

sonra Fransa'ya geçti ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün tarih ve filoloji bölümüne kaydoldu. Bu bölümden 1892 yılında, Haçlı seferlerinin Osmanlılar'a karşı da sürdürüldüğü görüşünü savunduğu Philippe de Mézirès (1327-1405) başlıklı teziyle mezun oldu. Ardından Almanya'ya gitti ve Ağustos 1893'te Leipzig Üniversitesi'nden Thomas III. Marquis de Saluces adlı çalışmasıyla doktor unvanı aldı. 1894'te ülkesine döndü ve Bükreş Üniversitesi'nde dünya tarihi profesörlüğüne tayin edildi. 1897 yılında Romanya Bilimler Akademisi'ne muhabir üye, 1911 yılında tam üye olarak seçildi. Daha sonraları Romanya içinde ve dışında bazı akademi ve üniversitelerin üyesi ve fahrî doktoru oldu. 1921'de Sorbon Üniversitesi'n-de tarih dersleri verdi; 1928-1929 yıllarında Bükreş Üniversitesi'nde dekanlık ve rektörlük yaptı.

İlim adamlığının yanı sıra siyasetle de uğraşan Iorga, 1907 yılında ilk defa Yaş milletvekili olarak Romanya Parlamentosu'na girdi. 1910'da milliyetçi bir çizgiye sahip, toprak reformuna önem veren Nasyonal Demokratik Parti'yi kurduysa da bir süre sonra pek başarı kazanamayan bu partiden ayrıldı. I. Dünya Savaşı sırasında ülkenin tavrının belirlenmesi, savaşın ardından meclis başkanı sıfatıyla Bucovina, Transilvanya ve Besarabya'nın Romanya'ya dahil olduğunu ilân ederek millî birliğin sağlanması konularında önemli rol oynadı. 1930'da sürgünden dönen kralı destekledi.

1931-1932 yıllarında başbakanlık ve bunun yanı sıra eğitim ve kültür bakanlığı yaptı. 1938'de saray danışmanı, 1939'da senato başkanı oldu. II. Dünya Savaşı sırasında ülkenin Almanlar tarafından işgalinden kısa bir süre sonra Nazi yanlısı Demir Muhafızlar Örgütü tarafından Sinaia'da öldürüldü (27 Kasım 1940).

Iorga'nın tarihçiliğinin esasını, Osmanlı sonrası kurulan yeni Romanya devletine bir millî tarih oluşturma gayreti teşkil eder. Bu amacına ulaşmak için yeni tesis edilen millî devletin tarihiyle ilgili gördüğü her şeyi, her veriyi yeterince incelemeden yazılarında kullanmış, yazdığı bütün yazıları, hatta konferans ve dersleri sırasında tutulan notları da tekrar okumadan yayımlamıştır. Bu husus, onun tarihte benzeri az görülen velûd bir yazar olmasının sebebini büyük ölçüde açıklamaktadır. Özellikle Güneydoğu Avrupa tarihi üzerine yaptığı araştırmalarla daha sonraki tarihçileri de etkileyen Iorga'nın bu bölge hakkındaki görüşleri şu ana fikirler etrafında toplanmaktadır: Tarihinin ortak olması, bütünüyle Grek-Roma temelleri üzerine oturması, daha sonra Balkanlaşması, tarihçilerin, bölgenin ortak yönlerini bularak bu topraklarda yaşayan halkların birbirlerini daha iyi anlamalarına katkıda bulunmalarının gerekli olması. Iorga'ya göre bu bölgenin insanları, Trakya topraklarında Latin faktörünün entegre edici fonksiyonuyla bir araya gelerek ortak bir yaşama tarzı oluşturmuşlardır. Latin faktörü Helenizm'i asimile ettikten sonra burada Roma hukukuna ve Doğu kilisesi inançlarına dayanan bir kültür ortaya çıkarmıştır. Bu kültüre bir anlamda Osmanlı da dahildir. Çünkü Bizans, 1453 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesiyle birlikte yıkılmamış, Osmanlı Devleti içerisinde en azından Balkanlar'da dinî ve siyasî bir dizi müessese vasıtasıyla varlığını sürdürmüştür. Aslında Osmanlılar'ın Balkanlar'daki idare tarzı bir nevi Bizans'ın İslâmîleşmiş devamı, hatta Roma'nın İslâmî şeklidir.

Nicolae Iorga'nın ilmî-siyasî faaliyetleri arasında, 1907 yılında küçük bir dağ kasabası olan Valenii de Munte'de başlattığı halk üniversitesi yaz okulu seminerleri önemli bir yere sahiptir. Iorga, zamanla Romanya'nın başlıca kültür etkinliklerinden biri haline gelen bu seminerlerde entelektüel tabakaya bizzat verdiği ve dünyanın çeşitli yerlerinden çağrılan ilim ve fikir adamlarına verdirdiği ders ve konferanslarla büyük Romanya idealinin bilimsel temelini atmış, ileride kurulacak yeni devletin ilk kadrolarını

oluşturmuştur. Daha sonraları da Güneydoğu Avrupa (1913), Bizans Araştırmaları (1935) ve Dünya Tarihi (1938) enstitülerini kurmuş; Revista istorica (1915-1946), Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sudorientale (1914-1923) ve Revue historique du sudest européen (1924-1946) dergilerini çıkarmıştır.

Iorga, Romen edebiyatında da önemli bir yere sahiptir. 1903-1906 yılları arasında bu alanda yeni bir akımın öncülüğünü üstlenen Samãnãtorul dergisinin editörlüğünü yapmış ve dergide modernistlere karşı edebiyatın geleneklerden beslenmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Şiir, roman, piyes, hâtıra, biyografi, yol yazıları gibi türlerde pek çok eser veren Iorga, bunlardan dolayı 1929 yılında millî edebiyat ödülünü kazanmıştır. Roman ve piyeslerinde genellikle milliyetçi görüşleri doğrultusunda tarihî şahsiyetleri ön plana çıkarmıştır; onun Neamul Românesc adlı gazetesinde de kökleri tarihe uzanan Romen birliğini tesis etmeye çalıştığı görülür.

Eserleri. Iorga'nın yaklaşık 1200 cilt kitabı ve 23.000 kadar makale vb. küçük yazısı (şiirleri dahil) bulunmaktadır; bunların günümüze kadar eksiksiz bir listesi yapılmamıştır (geniş bir liste için bk. Theodorescu, tür.yer.). Kitaplarının en önemlileri şunlardır: 1. Philippe de Mézirès (1327-1405) et la croisade au XVe siècle (Paris 1896). Eserde, XV ve XVI. yüzyıllarda Avrupa'nın Osmanlılar'a karşı yaptığı seferlerin 1096'da Selçuklular'a karşı başlatılan Haçlı seferlerinin bir devamı olduğu görüşü savunulmuş ve bu görüş daha sonra diğer tarihçiler tarafından da benimsenmiştir. 2. Notes et exraits pour servir à l'histoire des croisades (I-VI, Paris 1899-1902; Bükreş 1915-1916). Haçlı seferleriyle ilgili çeşitli arşiv belgelerini ve bunlar hakkındaki kendi yorumlarını ihtiva etmektedir. 3. Studii si documente cu privire la istoria Rumanilor (I-XXXI, Bükreş 1901-1916). Romanya tarihi ve belgeleri hakkındadır. 4. Geschichte des rumänischen Volkes (I-II, Gotha 1905). 5. The Byzantine Empire (London 1907). 6. Histoire de l'église roumaine (I-II, Bükreş 1908). 7. Geschichte des Osmanischen Reichs (I-V, Gotha 1908-1913). Batılılar tarafından telif edilmiş Osmanlı tarihleri içinde bu tarihi kuruluşundan itibaren bir bütün olarak ele alan nâdir eserlerden biridir. V. cildi Bekir Sıtkı Baykal tarafından Osmanlı Tarihi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1948). Iorga'nın bu eserini hazırlarken Rumen, Macar, Polonya, Almanya ve diğer Avrupa arşivlerindeki belgeleri kullanmasına rağmen Türk kaynaklarına

başvurmamış olması, dolayısıyla eksik ve yanlış tesbitlerde bulunması önemli bir kusur olarak kabul edilmektedir. 8. Chronica expeditii Turcilor in Morea in 1715 (Bucharest 1913). 9. Histoire des états balkaniques à l'époque moderne (Bükreş 1914). 10. Histoire de l'arte roumain ancien (Paris 1922). 11. Essai de syntèse de l'histoire de l'humanité (I-IV, Paris 1926-1929). Felsefe ağırlıklı bir dünya tarihidir. 12. Geschichte der Rumänen und ihrer Kultur (Sibiu 1929). 13. Histoire de la vie byzantine (I-III, Bucharest 1934). 14. Byzance après Byzance (Bucharest 1935). Bizans'ın devlet olarak yıkıldıktan sonra da Osmanlı idaresi altında hukuk, din ve çeşitli kurumlar aracılığıyla varlığını sürdürdüğü tezini savunmaktadır. 15. Histoire des roumains et de la romanité orientale

(I-X, Bucharest 1937-1945). Rumenler üzerine yazdığı en hacimli eseridir. 16. Etudes byzantines (I-II, Bucharest 1939-1940).

BİBLİYOGRAFYA

N. Iorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, tercüme edenin önsözü, s. 3-4; Bekir Sıtkı Baykal, "Iorga", Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1931, IX, 196; Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France, Paris 1933; I. Lupaş, Zur Geschichte der Rumaenen, Sibiu 1943, s. 163, 395; M. Constantinescu - S. Pascu, Unification of the Romanian National State-The Union of Transylvania with Old Romania, Bucarest 1971, s. 211-212; B. Theodorescu, Nicolae Iorga, Bucharest 1976; D. Ghermani, "Iorga, Nicolae", Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. M. Bernath - F. v. Schroeder), München 1976, II, 229-231; "Iorga, Nicolae", Le Robert, Dictionnaire universel des noms propres, Paris 1987, III, 1537; A. Pippidi, "Iorga, Nicolae", The Blackwell Dictionary of Historians (ed. J. Cannon), Oxford 1988, s. 208-209; "Prof. Yorga'nın Katli", Ülkü, XVI/95 (1941), s. 453; M. M. A. Dersca, "N. Iorga, historien de l'Empire ottoman", Balcania, VII (1943), s. 101-122; E. Dvoichenko-Markoff, "Nicholas Iorga, A Giant of Southeastern Europe", Byzantion, XVII, Bruxelles 1944-45, s. 423-430; Nazmiye Togan, "Beş Ciltlik Osmanlı Tarihini Yazan Profesör Nikolaye Yorga", TK, IV/41

(1966), s. 493-496; a.mlf. - Mihail Goboğlu, “Nicolae Iorga’nın Doğumunun Yüzüncü Yılı Dolayısıyle”, a.e., X/113 (1972), s. 46-56; Ştefan Ştefanescu, “Nicolae Iorga”, RRH, X/4 (1971), s. 603-609; “Iorga, Nicolae”, EAm., XV, 293; “Iorga, Nicolae”, TA, XX, 175-176; “Iorga, Nicolae”, Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, VI, 2918.

Turgut Akpınar

İPEK

Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde yibek, yipek, yifek, cifek, çipek, jibek gibi telaffuzlarla söylenen kelime ip kökünden türetilmiştir (Räsänen, s. 204). Öte yandan ipeğin bugün bilimsel adı olan Latince ser(icum) Farsça'ya sere ("beyaz ipekli şerit", bk. Steingass, s. 680) şeklinde geçmiştir. Sericum kelimesi, Roma kaynaklarında Uzakdoğulular'a verilen Ser(um) adından gelmektedir (["Çinî, Çinliler'e ait" anlamında], bk. Gaffiot, s. 1428-1429). Arapça'da "ipek kumaş" anlamına gelen ve Abdullah b. Ömer'in kullanılmasını hoş görmediği serak da bir görüşe göre aynı köktendir (Kermilî, s. 359-361). İbn Ömer onun yerine harîr kelimesinin kullanılmasını ister (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 136).

İpek böceği kozasından elde edilen ipek ilk defa Çin'de üretilmiştir. Bilim adamları arasında başlangıç tarihini milâttan önce III. bine kadar götürenler bulunduğu gibi bunun Shang hânedanı dönemine (m.ö. 1450-1050) rastladığını söyleyenler de vardır. Milâttan önce VI. yüzyılda yaşayan Hezekiel'in yazdıklarından Kudüs kadınları içinde ipekli elbise giyenler olduğu anlaşılmaktadır. Bir Kelt hükümdarının mezarında milâttan önce VI. yüzyıla tarihlenen Çin işi ipek kumaş parçaları ele geçirilmiştir (Haussig, s. 70). Bunlar, Ortadoğu ve Batı'nın milâttan en az altı yedi asır önce ipeği tanıdığını ortaya koymaktadır. Milâttan önce III. yüzyılın sonlarından itibaren Çin'de ipek üretimi devlet kontrolüne alınmış, top ağırlıklarına standart getirilmiş ve yapım yeri, ebadı, fiyatı hakkındaki bilgilere önem verilmiştir. Zamanla geçimini ipekçilikten sağlayan ailelerin sayısının çok artmasına ve milâttan sonra I. yüzyılın başlarında ipek üretiminin en üst seviyeye ulaşmasına rağmen dünya piyasalarında Çin ipeğine olan talep azalmıştır. Bunun sebebi Çin dışında da üretimin başlaması ve sırasıyla Hotan, Hindistan, Kuça ve Turfan bölgelerine yayılmasıdır. Plinius (ö. 79), Naturalis historia'sında ipek böceği ve kozadan ipek elde edilmesiyle ilgili birtakım bilgiler verir. Onun ispatı zor bir iddia dediği rivayete göre Batı'da ipek üretimini ilk defa Kos (İstanköy) kralının kızı Pamphile başlatmıştır. Örf ve âdetlerdeki bazı değişikliklere temas ederken de kadınların artık Asur ipeklisi giymediklerini söyler (Natural History, s. 157-158). Bu bilgi, Plinius'un dünyanın en pahalı ürünleri arasında saydığı (a.g.e., s. 377) ipek

gibi İpek yolundan Suriye limanlarına getirilen lüks malların önceleri Avrupa'ya, adı duyulmamış Çin-Hint yerine zenginliğiyle tanınmış Asur ve Bâbil'in malları olarak pazarlandığını göstermektedir (baharatın da Arabistan'dan geldiğinin söylenmesi gibi). Nitekim Plinius'tan bir asır sonra yaşayan ünlü coğrafyacı Batlamyus da İpek yolunun ancak Taş Kurgan'a kadar olan kısmı hakkında bilgi sahibiydi (bk. İPEK YOLU). Roma imparatorları, zaman zaman iktisadî mülâhazalarla ipeğin erkekler tarafından giyilmesini yasaklamışlardır. Bizans'ta ancak VI. yüzyılın ortalarında başlayan ipek üretimi saray erkânı, din adamları ve zengin sınıfın lüksünü karşılamaya yetmiyordu.

Önce ticaretini, daha sonra üretimini yapan Orta Asya kavimleri arasında ipek kullanımı yaygındı. Türkler'in yaşadığı bölgelerdeki kurganlardan değişik asırlara ait çok sayıda ipekli kumaş parçası çıkarılmıştır. Sibirya'nın güneyindeki Pazırık kurganlarından birinde milâttan önce III. yüzyılda Çin'den gelmiş, üzerinde anka veya sülün motifi bulunan ipekli kumaşın saray tezgâhlarında dokunduğu ve mezar sahibi asilzadeye hediye edildiği sanılmaktadır. Feodal düzenin yaşandığı bu dönemde Çin saraylarında yabancı

devlet adamları için hil'at yapılmak üzere ipekli kumaşların dokutulduğu bilinmektedir. Noyun Ula'da milâttan önce I. yüzyıla tarihlenen bir Hun prensinin kurganında yirmiden fazla ipekli kumaş parçası ele geçirilmiştir (Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, s. 59). Üretim ve ticaretiyle uğraştıkları ve yaygın biçimde kullandıkları için Orta Asya kavimlerinin dilleri ipekle ilgili kelimeler açısından zengindir. Orhun âbidelerinde geçen kutay kelimesi "ipek" olarak çevrilmiştir (Orhun Âbideleri, s. 107; Orkun, I, 24, 56). Kâşgarlı Mahmud, Türkler'in ipek karşılığı kullandıkları bazı kelimeleri verir. Meselâ ağı "ipekli kumaş", ağıcı "ipekli kumaş muhafızı, hazinedar" anlamına geliyordu (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 89). Barçın yine "ipekli kumaş" demekti (a.g.e., I, 153, 175, 216, 358); yolak barçın ise ipeğin çizgili veya şeritli olanı idi (a.g.e., III, 17). Bunlar İran'da üretilen ve ikat denilen türden kumaşlar olmalıdır (ikat için bk. A Survey of Persian Art, V, 2043-2044). İbrişim ve ibrişim teli karşılığında çikin, çikin yipi kelimeleri kullanılmaktaydı (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 414; Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, V, 399). Kâşgarlı Mahmud değişik Çin ipeklilerinin adlarını da vermektedir (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I,

325, 422, 446, 485, 489; III, 240, 371). Orhun metinlerinde ve Dîvânü lugāti't-Türk'teki bazı örneklerde ipeğin aldatıcı cazibesine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. a.g.e., III, 156).

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde görülen "ipek" anlamındaki istebrak ve sündüs kelimeleri (el-Kehf 18/31; ed-Duhân 44/53; er-Rahmân 55/54; el-İnsân 76/21) Farsça'dan Arapça'ya geçmiştir. Arapça'da haz, kaz, ibraysem (ibrîsem, ebraysem = ibrişim) ve harîr de bulunmakta, ipek böceğine ise dûdü'l-kaz veya dûdü'l-harîr denilmektedir (haz kelimesi ipekle yün veya pamuk karışımı dokumalar için de kullanılır). Ayrıca nakışlı ipek kumaşlar da "yağmur yağınca çiçeklerin yer yüzünü süslemesi" anlamına gelen dîbâc adıyla bilinir (İbn Sîde, I/4, s. 76). Hz. Peygamber'in elinin yumuşaklığı haz, dîbâc ve harîrin yumuşaklığına benzetilir (Buhârî, "Ṣavm", 53, "Menâḳıb", 23; Müslim, "Feżâʾil", 81, 82).

Orta Asya ve İran'da belli bir geçmişi olan ipekçilik İslâm fethiyle daha da gelişti; hatta 100 (718) yılında Soğd bölgesinden Çin'e "yüeno" denilen ipekli kumaşların gönderildiği rivayet edilir (A Survey of Persian Art, V, 2008). Bu bölgenin en önemli şehri olan Semerkant'ta üretilen ipekli kumaşlara "sinizî", Hârizm'de üretilenlere ise "debîkī" deniyordu. Ortaçağ'da İran'da ipek üretimiyle ün yapmış on beş kadar şehir vardı ve bunlar vergilerini ipekle de ödeyebiliyorlardı; meselâ Me'mûn zamanında Cürcân'dan başşehre 1000 top ipekli kumaş gönderilmişti. İran'a hâkim olan Selçuklular Anadolu'ya gelince ipek üretimini burada da geliştirdiler. I. Alâeddin Keykubad'ın Venedikliler'le yaptığı ticarî antlaşmalardaki ihraç malları arasında ham ve işlenmiş ipek de zikredilir; bunlar "Türkiye ipekleri" (seta Turchia) adıyla tanınıyordu (Turan, s. 364).

İslâm ülkelerinde çeşitli tarihlerde dokunmuş kemha ve tırâz türü pek çok ipekli kumaş Batı kilise, müze ve özel koleksiyonlarında muhafaza edilmektedir (örnekler için bk. Suâd Mâhir Muhammed, lv. 61-65, 75, 76, 77, 78, 80-92, 145-159). İpek, eski dönemlerden beri elbiselik ve döşemelik-perdelik kumaşların dışında halı dokumacılığı ile kâğıt yapımında da kullanılmıştır. Özellikle "âbâdî" denilen ipekten yapılmış kâğıtların harîr-i Hindî ve harîr-i Semerkandî türleri çok ünlü idi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 89, 153, 175, 216, 325, 358, 414, 422, 446, 485, 489; III, 17, 156, 240, 371; Wensinck, el-Muᶜcem, "dbc" md.; Steingass, Dictionary, s. 680; F. Gaffiot, Dictionnaire illustré latinfrançais, Paris 1934, s. 1428-1429; Räsänen, Versuch, s. 204; Buhârî, "Ṣavm", 53, Menâḳıb, 23; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 136; Müslim, "Feżâʾil", 81, 82; Plinius (Pliny the Elder), Natural History (trc. John F. Healy), London 1991, s. 157-158, 377; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, s. 107; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Ankara 1987, I, 24, 56; Câhiz, et-Tebaṣṣur bi't-ticâre, Dımaşk 1932, s. 20-21; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, s. 157, 165-166; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. Müderris Razavî), Tahran 1317, s. 22, 37, 102; Ḥudûdü'l-ᶜâlem (Minorsky), s. 84-86, 102, 105, 131, 135, 143; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut 1398/1978, I/4, s. 68-69, 76; Reşîdüddin, Câmiᶜu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 158; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 58-59, 179-180; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, V, 2008, 2043-2044; Suâd Mâhir Muhammed, en-Nesîcü'l-İslâmî, Kahire 1977, s. 17-19, 153-212; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Zeki Megâmiz), İstanbul 1978, V, 200; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 364; Bahaeddin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1981, I, 67-68, 177, 450 ; II, 62, 64, 290-291, 392, 428, 454-456; a.mlf., Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, V, 346, 389-405; a.mlf., İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 59, 157, 209; Emre Dölen, Tekstil Tarihi, İstanbul 1992, s. 143-144; H. W. Haussig, İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi (trc. Müjdat Kayayerli), Kayseri 1997, s. 48, 63, 70; Anistâs el-Kermilî, "es-Sîlâ evissilâ ev Bilâdi's-Seraḳ", el-Meşrıḳ, XI, Beyrut 1908, s. 355-365.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Devleti.

Bursa XIV. yüzyıldan itibaren dünyanın sayılı ipek sanayii ve ipek ticareti merkezlerinden biri idi. Bursa'daki ipekçilik de başlangıçtan beri daha çok

İran kaynaklıdır. Selçuklular zamanında Anadolu'da birçok yerde ipek dokumacılığı yapılmakta olduğu bilinmektedir. Âşıkpaşazâde, I. Murad döneminde Bizans mülkü olan Alaşehir'in (Philadelphia) kırmızı ipek kumaşlarıyla meşhur olduğunu kaydeder (Târih, s. 56). Yine Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Aydın, Tokat, Amasya gibi merkezlerde ipekçilik yapıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır (Kānūnnāme-i Sultānī, s. 41). Ancak XV. yüzyıl Bursa kadı sicillerinde Anadolu'da ipek üretimi yapıldığına dair kayıtlar yer almamaktadır. Bununla birlikte Mora'da Bizanslılar'dan beri ipek üretiminin yaygın olduğu ve İran ipeği kadar kıymetli olmasa da Bursa'ya getirildiği tesbit edilmiştir. Aynı şekilde Arnavutluk'ta

da ipek üretimi yapılıyor ve Bursa ile diğer bazı Avrupa şehirlerine ihraç ediliyordu.

Gerek Selçuklular'da gerek Osmanlılar'da ipek ticareti veya ipek dokumacılığı için ihtiyaç duyulan ham madde Hazar denizinin güneyindeki bölgelerden sağlanıyordu. İlhanlılar zamanında kervanlar Sultâniye, Erzurum, Erzincan ve Sivas yolu ile Konya'ya ve İstanbul'a ulaşırdı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra daha kısa olan Erzurum-Erzincan-Tokat-Amasya-Bursa yolu tercih edilmeye başlandı. Eskiden daha sık olarak kullanılan Trabzon-İstanbul deniz yolu ise neredeyse kullanılmaz hale gelmişti. Artık Bursa'da İranlı tüccarlar doğrudan ve kolaylıkla Avrupalı meslektaşları ile irtibat kurabiliyorlardı. Orhan Bey, Cenevizliler'e imtiyazlar bahşederek Bursa'da bir bezzâzistan yaptırmıştı. Daha sonraki vakıf kayıtlarında bu bezzâzistanda yapılan ipek ticareti için bir "mîzan"dan bahsedilir. Hatta Osmanlılar zamanla Bursa'yı bir ipekçilik merkezi yapmak, böylece ipek yolunun kontrolünü ele almak, İran'daki ipek üretim merkezlerini de zaptetmek gibi bir siyaset gütmeye başlayacaklardır. Zira ipek ve ipek ticareti hazineyi devamlı beslediği gibi sarayda ve varlıklı kesimde ipeğe büyük talep vardı. I. Bayezid döneminde Osmanlı fetihleri ipek yolları ekseninde kuzeyde Amasya, Tokat, Erzincan, güneyde Malatya yönüne doğru gelişme göstermiştir. XVI. yüzyılda Tebriz'e hâkim olup Gîlân ve Şirvan'la yakın ilişkiler tesis edilmesi planlandığı zaman ipeğe dayalı ekonomik mülâhazaların da hesaba katıldığı muhakkaktır.

Anadolu'ya gelen İran ipeği Mâzenderan, Gîlân ve Şirvan'dan

toplanıyordu. Önceleri Sultâniye'de, daha sonra Tebriz'de pazar açılır, büyük tüccarlar ve kervanlar buralara yönelirdi. Satın alınan ipek, iki önemli dağıtım merkezi olan Erzurum'a ve Halep'e doğru yola çıkardı. Trabzon deniz yolunun kullanıldığı da olurdu. XIV. yüzyıldan itibaren Bursa Halep'in yerini almaya başladı (Heyd, II, 673). Kervanların ihtiyacı olan at ve develer Türkmen kabilelerinden sağlanır ve Bursa'ya her yıl çok sayıda kervan gelirdi. Her bir kervan 300-400 baş hayvandan oluşur ve bunlar ortalama 200 yük kadar ipek taşırdı (bir yük yaklaşık 154 kg.). XV. yüzyılda Bursa'da İran'dan gelme tüccarlar çoğunluğu teşkil ederdi. Kadı sicillerinde tüccarların tamamına "Acem" denmesine rağmen bazıları Âzerî veya Ermeni asıllıydı. Sicillerde dâimî ikamet eden (mukīm) veya kervanla giden (seffâr) tüccarlar birbirinden ayrı olarak zikredilmektedir.

Bursa'ya gelen kervanlar yüklerini bezzâzistana indirmek zorundaydılar. Bezzâzistanda mîzana konulan ipekten gereken vergi alınır ve sahibine bir tezkire verilerek ipeğin ve ödenen verginin miktarı belirtilirdi. Bu bilgiler ayrıca mîzan defterine de kaydedilirdi. Fâtih Sultan Mehmed Tokat'ta yeni bir mîzan uygulamaya koyunca bu durum İranlılar'ı rahatsız etmiş, 877'de (1472) Uzun Hasan Tokat'a yürüyerek şehri yağmalamıştı. Bununla birlikte Uzun Hasan'ın topraklarından gelen ipek için vergi oranları biraz daha fazla idi. İthal edilen ipek vergilendirilmek için Bursa'da mîzana konulduktan sonra simsarlar mârifetiyle alışverişi serbest bırakılır, bunun için de ayrıca dellâliyye alınırdı. Simsarlar Bursa'daki hassa kethüdâsı tarafından denetlenirdi.

II. Bayezid, Bursa'da artan ipek ticaretine paralel olarak Koza Hanı (Acem Hanı) ve Pirinç Hanı olarak bilinen iki büyük han inşa ettirdi. Ancak I. Selim zamanında ipek ticaretinde bir gerileme görüldü. Bu gerileme uzun sürmüş ve yavaş yavaş düzelerek Kanûnî Sultan Süleyman'ın son dönemlerinde tekrar eski canlılığına kavuşmuştur. XVI. yüzyılın sonlarında İran'daki yıllık ortalama ipek üretiminin 22.000 yük olduğu ve bunun 3000'inin Anadolu'ya ihraç edildiği hesaplanmaktadır. Bursa'ya gelen mal hemen satılır, kervanların gelmemesi veya gecikmesi halinde ya da savaş zamanlarında fiyatlar âniden yükselirdi. Nitekim XVI. yüzyılın ilk yarısında ortalama 60-65 akçe olan ipek 1581'deki İran'la savaş yüzünden 135-150 akçeye yükselmiştir. XV. yüzyılda Bursa'da ayrıca Venedik, Ceneviz, Floransalı ve yahudi tüccarlar çoğunluk oluştururdu ve Bursa'ya gelen

ipeğin büyük kısmı Avrupa'ya ihraç edilirdi. İran'dan Avrupa'ya doğrudan ihraç edilen emtiadan da Bursa'da gümrük alınırdı.

İpek ticareti İran'la Osmanlı Devleti arasındaki en yoğun ekonomik faaliyeti oluşturuyordu. Bu alışverişle İranlı tüccarlar ipek karşılığında Bursa kumaşı da alırlardı; böylece kemha ve kadife gibi Bursa'da üretilen kumaşlar İran'a ihraç edilirdi. Bu ticaret Osmanlı hazinesine yıllık 70.000 altın civarında bir katkı sağlarken İran piyasası da Osmanlı pazarlarında kazanılan altın ve gümüş paralarla hareketleniyordu. Osmanlı ekonomisinde zamanla görülen darlık neticesinde devlet ipek ticaretinde altın ve gümüş para yerine diğer değerli madenler ve eşyaların da kullanılmasını teşvik etmiştir (İnalcık, TTK Belleten, XXIV/93 [1960], s. 54).

XVI. yüzyılda iki ülke arasında yaşanan savaşlar ipek ticaretini engelleyerek ekonomilerini olumsuz yönde etkiledi. I. Selim'in İran mallarına ambargo uygulayarak şahı zayıflatma projesi beklenen neticeyi vermemişti. Zira tüccarlar Bursa yerine Halep ve İskenderun'a yönelerek engellemeyi aşmışlardı. Bunun üzerine hükümdar, daha sert tedbirlere başvurarak İran malı taşıyan bütün kervanları müsadere emri verdi. Bursa'da da bütün İran mallarına miktarı ve sahibi kayıt altına alınarak el konuldu, İran ipeğinin alım satımına yasak getirildi (Feridun Bey, I, 425). Ancak Kanûnî Sultan Süleyman tahta geçince yasakları kaldırdı ve müsadere edilen malları sahiplerine iade etti. Fakat İran ipeğinin ithaline konulan yasak bir süre daha devam etti.

Bu tedbirler ipek ticaretini etkiledi. Pek çok tüccar işi bıraktı, fiyatlar aşırı arttı. Osmanlı ve İranlı tüccarlar piyasadan uzaklaşınca Ermeni tüccarlar piyasayı kontrol etmeye başladılar. Hükümet bu durumda memleket içinde ipek üretimini teşvik etmeye yöneldi. Ancak İran'a yönelik yasaklamalar tamamen gevşeyince İran ipeği piyasaya yine hâkim oldu. Bununla birlikte Kanûnî Sultan Süleyman dönemi de dahil savaş zamanlarında ipek önemli bir ekonomik silâh olarak kullanıldı ve karşılıklı ihraç veya ithal yasakları konuldu. Bu durumdan her iki ülkenin ekonomileri de kaçınılmaz olarak zarar gördü. Bu sebeple, meselâ 1590'da İran'la yapılan barış antlaşmasında şahın her sene 200 yük ipek göndermesi hükme bağlanmış, bu şart daha sonra 100 yüke indirilmiştir (a.g.e., II, 172). Bir ara Şah Abbas, ipeği doğrudan Avrupa'ya ihraç etmenin yollarını arayarak rakibi Osmanlılar'ı

çok önemli bir gelir kaynağından mahrum etmek istemiş ve Hint Okyanusu yolunu gündeme getirmişti. Bu amaçla 1610'da bu yolun daha ucuz olduğunu göstermek için buradan 200 yük ipeği Lizbon'a gönderdi. Şah daha sonra bu yol için İngilizler'le anlaşıp Osmanlı topraklarına ipek ihracatını tamamen yasakladı. Gelişmeleri kaygıyla izleyen Osmanlı hükümeti, İngilizler'in kendilerini dışlayarak Rusya üzerinden ikinci bir yol arayışına girmeleri üzerine sert tepki gösterdi ve İngiliz hükümetini uyardı. Ancak Şah Abbas'ın bu siyaseti halefleri tarafından devam ettirilmedi. Böylece Hint Okyanusu yolu gelişmediği gibi Osmanlı'ya ipek yasağı da kaldırıldı. Bundaki faktörlerden biri İngilizler'in nakit ödemedeki isteksizlikleriydi.

Buna rağmen İngilizler Benderabbas'tan ipek alımına devam etmişler, hatta Fransızlar da XVII. yüzyılın sonlarında İran ipek ticaretini Basra körfezi ve Sûret (Hindistan) yönüne çevirmeyi düşünmüşlerdir.

1578-1618 yılları arasında daha önceki gelişmelerin sonucu olarak ipek üretiminin arttığı ve Foça ile İzmir'in Bursa'ya alternatif olarak, özellikle Bursa'daki vergilerden kurtulmak isteyen İranlı ve Avrupalı tüccarlar tarafından tercih edilen bir ipek pazarı hüviyetiyle ortaya çıktığı görülür. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti Bursa'ya uğramayan ipeğin mîzan resmini iki katına çıkartarak ve topraklarından geçen bütün emtiaya gümrük uygulayarak tedbir almaya çalıştı. XVII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İzmir artık çok gelişmiş bir ipek pazarı olmasının yanı sıra Halep ve Sayda limanlarına da rakip olmuştu. Bu durum XVIII. yüzyılda da sürdü ve bu dönemde en aktif ipek yolu Erzurum-Tokat-İzmir güzergâhı oldu. Meselâ 1670'lerde İran'da üretilen yaklaşık 22.000 yük ipeğin 3000 yük kadarı İzmir'e gelirdi. Bunun yanı sıra XVII. yüzyıldan itibaren Bursa ipek üretimi yapılan önemli merkezlerden biri olarak ün yapmıştı (Evliya Çelebi, II, 35). Bursa'nın dışında Bilecik, İzmit ve Bandırma arasındaki bölgenin tamamında ipekçilik yapılıyordu. Buralarda üretilen emtia Halep, Şam, Diyarbekir, Tokat, Amasya, İstanbul gibi merkezlere satılırdı. Zamanla Amasya, Alaşehir, Alâiye ve Mora yarımadası da önemli üretim merkezleri oldu. Mora ve Selânik'te üretilen ipek doğrudan Avrupa'ya satılırdı. XVIII. yüzyılda Osmanlı ipeği miktar ve kalite açısından İran ipeğiyle yarışır duruma gelmişti. Hatta Avrupa'nın talebi o kadar arttı ki Osmanlı hükümeti yerli ihtiyacı karşılamak için ihraç kotası koyma gereğini

duydu. Bu da karaborsayı destekledi.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde dokuma sanayii gerileyince ham ipek üretiminde büyük bir genişleme gözlendi. Üretimin Avrupa'nın mekanik dokuma sanayi standartlarına uyumu için 1830'da bir "Ta'limnâme-i Harîr" yayımlandı (İstanbul 1269). 1838'den itibaren Bursa'daki ipek üretimi de makineleşmeye başladı ve kozadan ipek çekmede kullanılan mancınık denilen özel buharlı makineler ithal edildi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu tür makinelerin sayısının 3000 civarında olduğu, ayrıca evlerde 8000 civarında pedalla çalışan türünün bulunduğu tahmin edilmektedir. 1840'larda Bursa'daki ham ipek üretiminin 260 ton dolaylarında olduğu belirtilmektedir (PRO / FO 78, 701). 1855'te ise bu miktar 400 tona yükselmiştir. Şehirde ipekçiliğin daha ilmî ve verimli yapılabilmesini öğretmek amacıyla 1888'de ipekçilik okulu (dârü'l-harîr) açıldı. Üretim salnamelerde 1885 için 500 ton, 1905'te ise 1500 ton olarak kaydedildi.

Anadolu'da ipek dokumacılığının da Selçuklular zamanından beri mevcut olduğu bilinmekte, hatta o zamandan kalan birkaç tezgâh müzelerde sergilenmektedir (Diez - Aslanapa, s. 259-260). Osmanlılar'da ipekçilik sanayii İran'dan mal getiren kervanların güzergâhında gelişmişti: Bir yanda Erzincan, Tokat, Amasya ve Bursa, öte yandan Mardin, Maraş ve Halep. Bunların içinde tartışmasız en gelişmişi Bursa idi ve Bursa ipeğine hem doğuda hem Avrupa ülkelerinde büyük talep vardı. Bursa tereke defterlerindeki kayıtlar ipek ürünü kumaşların yerli tüketiminin de hayli fazla olduğunu göstermektedir. Özellikle kaftan, dolama, fistan, çarşaf, yastık kılıfı, yatak örtüsü, mefruşat türü ürünler ipeğin en yoğun kullanıldığı yerler olarak dikkat çekmektedir. Diğer bir yoğun tüketici de Osmanlı sarayı idi. Hassa harç emini tarafından temin edilen ipek, saray mensuplarının kıyafetleri için kullanıldığı gibi merasim elbiseleri de ipek kumaştan dikilirdi. Teşrifat ve in'âm kayıtları ile surnâmelerde bu tür bilgiler yoğun olarak mevcuttur.

Bursa'da XVI. yüzyılın başında 1000'den fazla ipek tezgâhının bulunduğu bilinmektedir (TV, II/7 [1942], s. 30). Aynı yüzyılda İstanbul'da da dokuma tezgâhları yaygınlaşmış ve 1564'te 318 ipek tezgâhın bulunduğu tesbit edilmiş, fakat bunların artmasına müsaade edilmeyerek bir fermanla sayılarının 100 civarında tutulması istenmiştir. İstanbul'da ipek ürünleri

Bezzâzistân-ı Cedîd'de satılırdı. XVI. yüzyılın ortalarında saraya bağlı ve "hassa kârhâne" (kârhâne-i âmire) denilen bir ipekçilik atölyesi kurulmuştu; 1557'de burada 145 kişi çalışıyordu. Ancak bu sayı zaman içerisinde azalmış ve 1687'de dörde düşmüştür. Buna mukabil münferit ev dokumacılarının sayısının giderek arttığı görülmektedir. Meselâ sadece Üsküdar'da XIX. yüzyılın ilk yarısında 5000 kadar dokumacının bulunduğu bilinmektedir. Fakat aynı yüzyılın ikinci yarısında el emeğinin yerini teknoloji almaya başlayınca bu kişiler işsiz kalmaya başlamışlardı (Hamlin, s. 59). Bâbıâli 1843'te Hereke'de bir ipek dokuma fabrikası daha kurduysa da Osmanlı ipekçilik sanayii genelde özel teşebbüsün ağırlıklı olduğu bir sektör olarak devam etti.

Bursa ihtisab nizamnâmeleri ipek kumaş türlerini kadife, kemha ve tafta, atlas olmak üzere üç grupta sınıflandırmıştır (TV, II/7 [1942], s. 28-31). Bu başlık altındaki farklı kumaşlar da ilmik sayıları, incelik ve kalınlıkları, altın ve gümüş sırmaları, desen çeşitleri, ip büklümleri gibi özelliklerine göre ayrıca adlandırılmıştır.

Uzmanlar, Osmanlı ipek kumaşlarının renk ve desen olarak çeşitli kültürlerin tesirlerini birleştirerek farklı bir karakter oluşturduğunu ve bu yönüyle Ortadoğu, Akdeniz ve Avrupa ülkelerinde etkili olduğunu söylemektedirler (Öz, I, 2-5). Osmanlılar'a tesir eden unsurlar arasında İran, Bizans, İtalyan ve Uygur kültürleri özellikle dikkat çekmekle birlikte orijinal Osmanlı Türk motifleri de ayrıca gelişmiştir.

Osmanlılar'da ipek sanayiinde çalışanlar çeşitli hirfet ve meslek odaları altında organize olmuşlardır. Müteşebbisler hamcı ve dokumacı olarak iki gruptan oluşuyordu. Hamcı tüccarlar bezzâzistandan ham ipeği satın alır ve dolapçılara vererek bunu iplik haline getirtirdi. İplikler büklüm çeşidine göre meşdûd ve pûd olmak üzere ikiye ayrılırdı. Daha sıkı çevrilen meşdûd ipliklerdeki lif sayısı dokunacak kumaşın cinsine göre 1800'den (tafta) 8150'ye kadar (gülistânî kemhâ) değişebilirdi. Hamcı için çalışan dolapçı ya da bükücüler ayrı bir hirfet oluştururlardı. Hamcı daha sonra ipliği boyacılara boyatır, boyanan ipliği dokumacılara satardı. Dokumacı hirfeti de kendi içinde kadifeciler, kemhâcılar, vâleciler ve futacılar olmak üzere sınıflara ayrılırdı. Dokunacak kumaşın cinsine göre değişik tezgâh kullanılırdı.

Bursa’da en yoğun ve en nüfuzlu hirfet ürünleri dünyaca tanınan kadifecilerdi. Bunların teşkilâtlanmasında usta sayısı sınırlı tutulur ve ustalar kendi aralarında “altılar” denilen bir denetleme kurulu oluşturarak mesleğin icrasını temin ederlerdi. Kadının tasdikiyle oluşan bu kurul hiyerarşik olarak şeyh, kâhya (kethüdâ), yiğitbaşı, işçibaşı ve iki de ehl-i hibreden oluşurdu. Kurulun başta gelen sorumluluğu kalite, işçilik ve fiyatları denetlemek, çırakların kalfalığa veya kalfaların ustalığa terfi imtihanlarını yaparak onlara icâzet vermek, hirfet mensupları arasındaki anlaşmazlıkları, suistimalleri araştırmak ve çözmek, hirfeti resmî makamlar

nezdinde temsil etmek ve en önemlisi alım satım ve üretimde haksız rekabeti önlemekti. Altılar mülkî idare ile irtibatlı idiler ve altıların uygulamalarına bir direnme söz konusu olursa inzibat kuvvetlerinden destek istenerek karar icra edilirdi (Dalsar, s. 28-31). Ham ipek boyanıncaya kadar mîzan emininin, kumaş haline gelinceye kadar da muhtesiblerin sorumluluğunda idi. Dokunmuş kumaş ise damga emini tarafından denetlenir ve her top üzerinden damga vergisi alınırdı.

Dokumacılık genellikle evlerdeki dokuma tezgâhları mârifetiyle yapılırdı. XV. yüzyıl tereke defterlerinden, bu işte oldukça fazla sayıda ve “mükâtebe” esasına göre çalışan kölenin istihdam edildiği anlaşılmaktadır (İnalcık, İFM, XV [1953-1954], s. 57-59). Bunun yanı sıra büyük fabrikalar da mevcuttu. Meselâ Evliya Çelebi, İstanbul’da bir kârhânede 400 peştemalcinin çalıştığını nakletmektedir (Seyahatnâme, I, 616). Yine 1587’de Bursa’da yirmi ile altmış arasında tezgâh çalıştıran çok sayıda işletmenin mevcudiyeti tesbit edilmiştir (Dalsar, s. 241).

Kadın ve erkek çalışanlar kul, şâkird ve ecir olmak üzere üçe ayrılırdı. Kul ustalar, şâkird yaşları genç olan çıraklar ve ecir de yevmiye ile çalışan ve yevmiyeleri dokudukları kumaş oranı ile hesaplanan işçilerdi. Dokumacılar kumaşları pazarda sadece belirlenen dükkânlarda satabilirlerdi.

Osmanlı ipekçilik sanayii, piyasa şartlarının baskısıyla miktar olarak genişlemekle birlikte kalitede tedrîci bir düşüş yaşamıştır. Ucuz emtiaya olan pazar talebindeki yoğunluk meslek odalarının eski kalite standartlarında gevşemeye yol açması gibi bir sonuç doğurmuştur. Yeni

kurulan tezgâh sayısındaki artışa bağlı olarak usta olmayan kişilerin çalışmaya başlaması da kaliteye tesir etmiştir. Üretimdeki kalite düşüşüne zaman zaman yaşanan ham ipek krizi ve kalitesiz boya kullanımı, ipliklerdeki lif sayısının düşmesi, pamuk ve keten ipliklerin kullanımındaki artış, Avrupa'dan ucuz malzemenin ithalinin yaygınlaşması gibi faktörlerin katkısı da büyük olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

PRO/FO 78, 701 "Report on the Trade of Brussa for the Year 1846"; CSP Coll., East Indies, China and Japan 1167-1721, London 1870, doc. 446; Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 126; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 14-15, 59, 242-243, 247; Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 28, 41; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 56; Feridun Bey, Münşeât, I, 35, 425; II, 162-164, 172; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 616; II, 35; J. B. Tavernier, Les six voyages de Turquie et de Perse, Paris 1679, I, 5-70; G. Wheler, A Journey in Greece, London 1682, s. 209; G. Perrot, Souvenirs d'un voyage en Asie mineure, Paris 1867, s. 449-451; Hoca Aqop, Talimnâme-i Harîr, İstanbul 1269; C. Hamlin, Among the Turks, New York 1878, s. 59; P. Masson, Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle, Paris 1897, s. 416, 552; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyenâge, Leipzig 1923, II, 673-674; P. Tafur, Travels and Adventures 1435-1439 (trc. M. Letts), London 1926, s. 149; G. R. B. Richards, Florentine Merchants in the Age of the Medicis, Cambridge 1932, s. 110, 127; Ahmed Refik [Altınay], On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1533-1591), İstanbul 1935, s. 108; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), London 1937, III, 1996; H. Turhan Dağlıoğlu, Onaltıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 83, belge 115; Tahsin Öz, Türk Kumaş ve Kadifeleri, İstanbul 1942, I, 2-5, 42, 62; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 463; Nurettin Yalman, Türk Kumaşları, Ankara 1950, tür.yer.; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları, Ankara 1953, tür.yer.; E. Diez - Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1956, s. 259-260; N.

Svoronos, Le commerce de Salonique au XVIIIe siècle, Paris 1956, s. 257-260; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik, İstanbul 1960, tür.yer.; Osman Şevki Uludağ, "Bursa Kumaşları", TTK Belleten, I/3-4 (1937), s. 753-760; "Kânunnâme-i İhtisab-ı Bursa" (nşr. Ömer Lûtfi Barkan), TV, II/7 (1942), s. 28-31; R. B. Serjeant, "Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest", AI, XV-XVI (1951), s. 59, 99-106; Halil İnalcık, "Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti", TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 651-655, 664-675; a.mlf., "15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynakları", İFM, XV (1953-54), s. 55-65; a.mlf., "Bursa", TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 54, 58, belge, 10, 18, 32, s. 60; a.mlf., "Ḥarīr", EI² (İng.), III, 211-218.

Halil İnalcık

FIKIH.

İpeğin gerek elbise ve aksesuarı gerekse evde yaygı ve süs eşyası olarak kullanılmasının dinî hükmü, erkek ve kadına yahut kullanımında bir ihtiyaç ve zaruret bulunup bulunmamasına göre farklılık arzetmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de üç âyette cennet ehlinin erişeceği nimetlerden söz edilirken elbiselerinin ipekten olacağı belirtilmiş (el-Hac 22/23; Fâtır 35/33; el-İnsân 76/12), Hz. Peygamber altın ve ipeğin kendi ümmetinin erkeklerine haram, kadınlarına helâl kılındığını (İbn Mâce, "Libâs", 19; Ebû Dâvûd, "Libâs", 11; Tirmizî, "Libâs", 1), dünyada ipek giyenlerin âhirette giyemeyeceğini (Buhârî, "Libâs", 25; Müslim, "Libâs", 6, 7, 21; Ebû Dâvûd, "Libâs", 7) söylemiştir. Bu son hadisteki mahrumiyetin ipek giyme yasağına uymayan erkeklerle ilgili olduğu açıktır.

Bu tür hadislere dayanarak ipek elbise giymenin erkeklere haram, kadınlara helâl olduğu konusunda fukaha görüş birliği içindedir. Erkeklere yönelik yasağın hikmeti olarak da bazı âlimler israfa, böbürlenmeye, fakirlerin kalplerinin kırılmasına yol açması, erkeğe yakışmayan kadınsı bir görünüm arzetmesi gibi kendi dönemlerindeki şartlardan kaynaklandığı anlaşılan açıklamalar yaparlar. Bununla birlikte fakihlerin çoğunluğunun, dinî mahiyetteki emir ve yasakları mutlaka açık bir sebep ve hikmete dayandırmanın gerekli olmayıp insanlarca bilinemeyen sebep ve hikmetlere de dayanabileceği, sırf kulları imtihan amacı taşıyabileceği noktasından

hareket ederek söz konusu yasağı dinin taabbüdî hükümleri arasında sayma eğiliminde olduğu görülür. Bu sebeple fakihler, ipeğin diğer kumaşlardan daha ucuz hale gelmesinin helâl olmasını gerektirmeyeceği gibi ondan daha pahalı kumaşların haram sayılmasını da icap ettirmeyeceğini belirtmişlerdir. Ancak o dönemin en pahalı ve çekici kumaşıyla ilgili bu yasağın arzu ve tutkuları kontrol bakımından bir sınama vasıtası olduğu ve sembolik bir anlam taşıdığı, asıl amacın müslümanları dünya nimetlerine gereğinden fazla dalarak âhireti unutmaktan korumak, servet farklılıklarının günlük hayat tarzına aşırı bir şekilde yansıtılmasını önleyerek toplumun çeşitli kesimleri arasında karşılıklı sevgi ve saygı bağını canlı tutmak olduğu söylenebilir. Ayrıca haram hükmünün o dönemde kullanılan tabii ipekle ilgili olduğu, illeti bilinmediği için bu hükmün kıyas yoluyla sunî ipeğe tatbik edilmesinin uygun olmayacağı da belirtilmelidir. Kadınların, genelde giyim ve süslenmeye yönelik fıtrî eğilimleri göz önünde bulundurularak

altın konusunda olduğu gibi bu yasağın da dışında tutuldukları anlaşılmaktadır.

Gerek Resûl-i Ekrem’den gerekse ashaptan nakledilen çeşitli rivayetler ve uygulama örnekleriyle fakihlerin kendi dönemlerindeki örf ve âdetler, erkek ve kadına yönelik yasak ve cevazın sınırları, ipeğin ev eşyası veya elbisede aksesuar olarak kullanılması, başka bir cins iplikle karışık dokunması halinde hükmünün ne olacağı gibi konularda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hadiste geçen “erkekler” ifadesinin genelliğinden hareketle Hanefîler erkek çocukların da yasak hükmüne girdiğini, ancak mükellef olmadıkları için kendileri günahkâr sayılmasa bile büyüklerinin günahkâr olacağını belirtmişlerdir. Aynı gerekçeyle Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde bir görüş bu yönde olmakla birlikte Şâfiîler’de kuvvetli görüşe ve diğer mezheplerdeki bir görüşe göre ise çocuk mükellef olmadığından ona ipek elbise giydirilmesi haram değildir. Şâfiî mezhebinde bir görüş bunun yalnız bayram günlerinde, bir görüş de alışkanlığa yol açmaması için yedi yaşından önce câiz olduğu şeklindedir.

Bazı hadislerde yasağın mutlak olarak ifade edilmesi (İbn Mâce, “Libâs”, 19; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 11; Şevkânî, II, 93), bazılarında giyimle kayıtlanması (Tirmizî, “Libâs”, 1, ayrıca yk.bk.) sebebiyle ipeğin yaygı, minder ve yastık olarak kullanılması hususu da tartışılmıştır. Şâfiî, Hanbelî

ve Mâlikî mezhepleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre elbise yanında bu tür kullanım da erkeklere haramdır. Ebû Hanîfe ise yasağın giyimle sınırlı olduğunu ileri sürer. Bazı Hanbelî âlimleri elbise dışındaki yasağın kadınları da kapsadığını belirtirken bazıları aksi görüşü savunur. Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş de bu yasağın kadınları kapsamadığı yönündedir. Ayrıca Hanbelî ve Şâfiîler, diğer iki mezhebin aksine ipeğin duvara süs olarak asılmasını da haram kapsamında değerlendirmişlerdir.

Elbisenin astarının ipek olması durumunda üç mezhebe göre giyilmesi haram, Mâlikîler'e göre ise ipek kısmının daha çok olması durumunda haramdır. İpeğin başka bir cins iplikle birlikte dokunması halinde genel olarak yasak hükmü için ipeğin çokluğu esas alınmakla birlikte bu konuda farklı kriterler öne sürülmüştür. Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre atkısı ipek, çözgüsü başka bir kumaş ipliğindense haramdır. Çünkü kumaşta atkı esastır. Çözgüsünün ipek olması halinde ise Hanefî ve Hanbelîler'e göre mubahtır. Bu durumda Mâlikîler'de câiz olup olmadığı yönünde görüşler bulunmakla birlikte sahih kabul edilen görüş mekruh olduğu yönündedir. Şâfiî mezhebinde ise ağırlık esas alınmış olup ipek miktarı daha ağırsa haramdır. Bu mezhepte ve Hanbelîler'de bir görüş de görünüşün esas alınacağı, ipeğin diğer kumaştan daha çok görünmesi halinde haram olacağı şeklindedir. Miktar ve görünüşün eşit olması durumunda genelde mubah olduğu kabul edilmekle birlikte haram veya mekruh olduğunu ileri sürenler de vardır.

İpeğin elbisede arma ve düğme olarak veya yaka, yen ve etek kenarlarında kullanılması halinde, bazı rivayetlerden hareketle (Müslim, "Libâs", 15; Ebû Dâvûd, "Libâs", 7, 9) çoğunluk tarafından en fazla dört parmak enindeki bir genişlik mubah kabul edilmiştir. Ayrıca tesbih ipi, para ve saat kabı, mushaf kılıfı, bohça, Kâbe ve Ravza-i Mutahhara'da örtü olarak kullanılması, herhangi bir hastalığın tedavisi, sıcak veya soğuğa karşı korunmada başka elbise bulunmaması gibi zaruret durumlarında giyilmesi de câiz görülmüştür. Bazı âlimler, heybetli göründüğü veya daha korunaklı olduğu için savaşta ipek giyilmesini mubah kabul ederken bazıları bunu da haram saymışlardır. Erkeklere yönelik yasak ipek ve ipek elbise bulundurmalarına, ticareti ve dikimiyle uğraşmalarına engel değildir.

İpek konusunda erkeklere yönelik yasak, ipekli elbiseyle kılınan namazın geçerli olup olmayacağı tartışmasını da gündeme getirmiştir. Başka elbisesi olduğu halde ipekli elbise ile namaz kılan kimse günah işlemekle birlikte namazı çoğunluğa göre sahihtir; Ahmed b. Hanbel'den nakledilen meşhur görüşe göre ise sahih değildir. Başka elbise bulunmaması durumunda ipekli elbise ile namaz kılınabilir ve sonra iade edilmesi de gerekmez. Bazı Mâlikî âlimleri, bu durumda vakit içinde başka elbise bulduğu takdirde namazın iade edilmesi gerektiğini, bazıları da bunun müstehap olduğunu belirtmişlerdir. Zaruret halinde ipek elbiseyle namaz kılmak necis elbiseyle namaza tercih edilmiştir. Hanefîler ipek kefeni kadına câiz, Şâfiîler kerâhetle câiz görürken Hanbelî ve Mâlikîler bunun erkek gibi kadına da haram olduğunu, kadınlara yönelik cevazın hayatla sınırlı bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Başka kumaş bulunmaması durumunda ise her ikisi için de ipek kefen kullanmak câizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Libâs", 25; Müslim, "Libâs", 6, 7, 15, 21; İbn Mâce, "Libâs", 19; Ebû Dâvûd, "Libâs", 7, 9, 11; Tirmizî, "Libâs", 1; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1406/1986, XVIII, 616-618; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 130-132, 307; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, II, 304-311; III, 393; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, I, 498, 505; II, 240; IV, 4; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1980, I, 65-66, 267-268, 283, 379, 381-382; Tecrid Tercemesi, III, 29-34; IV, 285-287, 290; VIII, 40-41; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, I, 504; II, 224; III, 153; IV, 4; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, IV, 391; VI, 171; VIII, 215-216; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 186, 306-308, 337, 471; II, 247; IV, 343; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 51, 116, 130, 269, 281-284; II, 104-105; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, II, 91-104; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 215-228; "Ḥarîr", Mv.F, XVII, 205-212.

Yunus Vehbi Yavuz

İPEK

Kosova'da eski bir kasaba.

Bugün Peja (Peć) adıyla anılan İpek, Kosova'nın Metohija kesiminin (Obština) merkezi olup nüfusu 30.000'den biraz fazladır. Bistrica nehri üzerinde denizden 540 m. yükseklikte kurulmuştur. Kuzey Arnavutluk Alpleri'nin eteklerinde Metohija ovasının kenarında yer alır. Arnavutluk sınırı buranın 20 km. güneybatısındadır. Şehir yoğun müslüman-Arnavut nüfusu, birçok cami ve faal tekkeleriyle dikkat çeker. 1456-1912 yılları arasındaki Osmanlı hâkimiyeti döneminde, Dukagin sancağında önemli bir kasaba oluşunun yanı sıra Kuzey Arnavutluk'taki Leş liman şehriyle birlikte sancak beyinin ikametgâhı da olmuştur. Metohija ovasına doğru Makedonya, Sırbistan ve Bosna ile yol bağlantısı bulunmaktadır. Batıya doğru ise dağlık kesimdeki yollarla Karadağ'a (Montenegro) ve güneyde Arnavutluk kıyılarına İşkodra'ya (Shkodër, İskenderiye) ulaşılır.

Kasabanın ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu hususunda bilgi yoktur. Buranın, hakkında çok az bilgi bulunan bir Roma şehri üzerinde yer aldığı ileri sürülmektedir. Bugünkü kasabanın bulunduğu yerdeki bir yerleşimden ilk defa 1202'de söz edilir ve 1220'de buranın Hvostno nahiyesine bağlı (Zupa) bir köy olarak adı geçer. XIII. yüzyıl sonlarında Sırp başpiskoposluğunun merkezi olmuş ve 1346'da Çar Dusan'ın bir emriyle patriklik derecesine yükseltilmiştir. Daha

sonra Sırp patriklik merkezi haline gelişi kasabanın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Burada XIII. yüzyılda ve XIV. yüzyılın ilk yarısında, Karadağ'a uzanan Rugova Kanyon'un ağzında bugün hâlâ ayakta duran, büyük dehlizlerle birbirine bağlanan üç kilise yapılmış ve bunlar patriklik binalarını oluşturmuştur.

İpek'in Osmanlı idaresi altına girişi, 1455'te Fâtih Sultan Mehmed'in Sırbistan'ı ele geçirmesinden hemen sonradır. Ancak bu konuda Osmanlı kaynaklarında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Zamanla burası bir hıristiyan köyü olmaktan çıkarak küçük bir müslüman kasabası haline

gelmiş, 1479'da İşkodra Venedikliler'den alınınca yeni kurulan İşkodra sancağına İpek de dahil edilmiştir. 1485'te yapılan tahriri yansıtan defterde, burası bir nahiye merkezi olarak geçer. Bu deftere göre kasabada beş hıristiyan mahallesinde 105 hâne bulunuyor, toplam hâne sayısı, otuz üç hâne müslüman nüfusla birlikte 138'e ulaşıyordu (tah. 600-650 kişi). Küçük müslüman cemaatin önemli bir kısmı terzi, nalbant, sabuncu, tellâk, kasap gibi esnaf gruplarına mensup olarak deftere yazılmıştı. Bunlar arasında "Ayas Rum", "Sinan Dımaşkī" gibi birtakım nisbelere rastlanması Anadolu'dan vâki göçleri hatıra getirmektedir. Bu sırada kasabada büyük bir ihtimalle eski bir kiliseden çevrilen Fethiye Camii ve bir hamam vardı.

XVI. yüzyılda İpek'in gelişmesi sürdü. 1530 tarihli tahrire göre burada toplam 237 hâne (tah. 1200 kişi) vardı. Hıristiyan nüfus doksan yedi hâne olarak önceki mahallelerinde oturmayı sürdürüyordu. Fakat sayıları giderek azalmaya başlamış, buna karşılık müslüman nüfusunda önemli artış meydana gelmiştir. 140 hâneye ulaşan müslüman nüfus beş mahallede yaşamaktaydı. Bu gelişmeye paralel olarak fizikî yapıda da önemli değişmeler oldu. Nitekim 1530'da burada iki cami (Sultan Mehmed Han, Gülsüm Hatun), üç mescid (Pîrî Bey, Hayrullah Bey, Sipahi), bir imaret, bir medrese, iki de hamam bulunuyordu. Kasaba idarî bakımdan bir kaza merkezi olmuş ve İskenderiye sancağı içinde yer almıştı. Gelişme çizgisini, İslâm kültürünün yeni izleriyle sürdüren İpek, aynı zamanda çoğu Sırp asıllı hıristiyanlar için de önemli bir dinî merkez olma niteliğini korumuştu. Patrikliğe, padişah fermanı ile hem mülklerini muhafaza hem de ayrıcalıklı birtakım malî haklar tanınmıştı. Patrikliğin manastırı, genellikle müslüman askerlerden oluşan silâhlı muhafızlarla koruma altına alınmıştı.

XVI. yüzyılın ilk yarısında 1530'dan sonra, İpek ile Adriyatik kıyısındaki Leş arasında kalan kesim küçük bir idarî bölge haline getirilerek adını Osmanlı hizmetine girmiş eski bir Arnavut asilzade ailesi Dukaginler'den alan Dukagin sancağı kuruldu. Dukagin sancak beylerinin ikametgâhı olan İpek'te özellikle idareciler tarafından birçok cami ve diğer bazı binalar inşa edildi. Bunlar arasında Defterdar Mehmed Efendi Camii (1033/1624 tarihli mezar taşı cami hazîresinde yer almaktadır), Vezîriâzam Mere Hüseyin Paşa'nın Kurşunlu Camii ve yine Hüseyin Paşa'nın yaptırdığı han ve hamam zikredilebilir. 1556'da Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın kardeşi Makarije Sokollović, Osmanlı hükümeti tarafından yeniden

düzenlenen Sırp patrikliğine getirildi. Patriklik binaları tamir edildi, geniş dehlizler fresklerle süslendi; ayrıca bölgedeki pek çok köy kilisesi yeniden yapıldı. XVII. yüzyılda Patrik Pajsije, meşhur ressam Grigori Mitrofanović'e St. Demetrius Kilisesi'ni resimlerle süsletti. 1674'te Patrik Maksim, patriklik binalarının bir parçasını ve St. Nicolas Kilisesi'ni yaptırdı. Bütün bu faaliyetler, söz konusu devirlerde Osmanlılar'ın dinî düşüncelerindeki hoşgörünün dikkat çekici örnekleridir.

Viyana bozgununun ardından 1689'daki Avusturya karşı saldırıları sırasında İpek ve bütün Kosova işgale uğradı, İslâmî yapılar ağır şekilde tahrip edildi. Avusturya kuvvetleri, ertesi yıl Mahmud Paşa idaresindeki Osmanlı güçleri tarafından yenilgiye uğratılıp geri püskürtüldü. Bu mücadele sırasında kasaba yandığı gibi patriklik merkezi de yağmalandı. 100.000'den fazla Sırp, Osmanlılar'ın intikamından korkarak Patrik Arsenije Černojević rehberliğinde geri çekilen Avusturya ordusunu takip etti. Onlardan boşalan yerler batıda dağlık kesimdeki müslüman Arnavutlar'ca dolduruldu. Böylece Kosova'nın dinî ve etnik yapısında önemli bir değişiklik meydana geldi. Yavaş yavaş toparlanmaya başlayan İpek ise 1738-1739'da veba salgını ile yeni bir sarsıntı geçirdiyse de bu geçici oldu. 1690'dan sonra tahrip edilen Fethiye Fâtih Sultan Mehmed Camii, kubbeli olarak ve geç dönem Osmanlı üslûbunu gösterir şekilde yeniden inşa edildi. Kasabanın ilk ve en önemli camii olarak Bayraklı Cami adıyla da anıldı. Diğer önemli yapı grubu, 1131 (1719) yılında adı geçen Obranzâde Mehmed Bey'in imaret ve medresesidir. Mevlevîhâneye ise 1155 (1742) tarihli bir belgede rastlanır. Kasabanın ikinci medresesi XVIII. yüzyıl yapısı olmalıdır. Bununla birlikte İpek'teki bu yapıların hiçbiri Osmanlı mimarisinin önemli örnekleri olmayıp basit taşra binaları niteliğindedir.

XVIII. yüzyıl sonlarında İşkodra derebe-yi Buşatlı Mahmud Paşa İpek'i işgal edip kendi arazisi içerisine kattı. 1831'de Hüseyin Bey (Gradaščević) idaresindeki Bosna ordusu tarafından buradan uzaklaştırıldı; bu arada kasaba yanarak harap oldu. Kısa bir süre sonra yeniden toparlanan kasabada 1840'ta Türk, Arnavut, Sırp ve Eflaklılar'dan oluşan 12.000 kişi yaşıyordu.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait Prizren vilâyeti ve daha sonra Kosova vilâyeti salnâmelerinde bir sancak merkezi olarak İpek hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. 1291 (1874) tarihli salnâmeye göre kasabada 9981

müslüman, 814 Ortodoks, 387 Katolik hıristiyan ve 1025 Çingene vardı. 1829 ev, bir hamam, 525 dükkân, on bir cami, iki medrese, on iki mektep, sekiz han, bir kilise ve iki saat kulesi de

bulunuyordu. 1296 (1879) tarihli Kosova Vilâyeti Salnâmesi'nde bu bilgilere bir de telgrafhânenin mevcut olduğu eklenmişti.

İlk Balkan savaşları sırasında İpek Karadağ ordusu tarafından işgal edildi ve 1920'ye kadar buranın bir parçası olarak kaldı. Daha sonra Sırbistan'a katıldı. Bu tarihten itibaren giderek gelişmeye başladı. 1931'de 13.938, 1940'ta 17.000, 1961'de 28.000 nüfusu vardı. Bugün burası birçok cami ve Halvetî, Kādirî, Rifâî tekkesiyle yoğun bir müslüman nüfusa sahip kasaba olarak gelişmesini sürdürmektedir. Öte yandan büyük ikon koleksiyonu, minyatürlü yazmaları, gümüş eş-yaları, duvar resimleri ve ağaç oymaları ile Peç piskoposluğu sadece Sırbistan'ın en önemli kültürel âbidelerinden biri değil, aynı zamanda söz konusu eserlerin vücuda getirildiği Osmanlı döneminin kültürel / dinî siyasetinin en güzel örneği olarak ayakta durmaktadır. 1999 baharında Kosova'da meydana gelen savaş sırasında Peć şehrinin tarihî merkezi büyük oranda hasar görmüş, tarihî binalar, camiler ve tekkeler teşhis edilemeyecek duruma gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 322-323; S. Petković, Zidno Slikarstvo na Području Pečke Patriarsije 1554-1614, Novi Sad 1965; a.mlf. v.dğr., "Peć", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 449-451; Selami Pulaha, Le cadastre de I'ân 1485 du sandjak de Shkodër, Tiran 1974, II, 5 (Osmanlıca metin); Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III/3, s. 41-47, rs. 926-952; Djemal Djehajić, Derviski Redovi u jugoslovenski zmljama, Sarajevo 1986, bk. İndeks; A. Popovic, l'Islam balkanique, Berlin 1986, tür.yer.; a.mlf., "Balkanski Dervisi, I, Rifaije", Zbornik za Orientalne Studije (ed. Radovan Samardzić), Beograd 1992, s. 155-225; Mark Krasnići, "Manastirske Vojvode u Kosovsko-Metohiskoj Oblast", Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, III, Priština 1958, 107-128; Mehmet

Mujezinović, “Nadpisi na Nadgrobnim spomenicima Halil Bega iz 1545 i Defterdar Hadji Muhamed Efendi iz 1623 godine u Peci”, Starine Kosova i Metohije, IV-V, Priština 1968-71; Madzide Bećirbegović, “Prosvjetni objekti islamske arhitekture u Bosni i Hercegovini”, POF, XX-XXI (1974), s. 346-347.

Machıel Kıel

İPEK HANI

Bursa'da XV. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış en büyük han.

Bursa il merkezinde, Ulucami'nin kuzeyinde ve bu yapı ile İvaz Paşa Külliyesi arasında bulunmaktadır. Çelebi Sultan Mehmed tarafından Yeşilcami Külliyesi'ne gelir sağlamak amacıyla inşa edilmiştir. Mimarının kim olduğu kesin olarak bilinmese de İpek Hanı'nın yakınında kendi adına bir külliye inşa eden ve Yeşilcami Külliyesi'nin de mimarı olan Hacı İvaz Paşa tarafından yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Şehrin Osmanlılar tarafından fethini müteakip başşehir olarak düzenlenmesi sırasında İpek Hanı'nın da bulunduğu bu bölge Hacı İvaz Paşa Çarşısı veya Kazazhane diye anılan büyük bir ticaret merkezi haline gelmiştir. İpek Hanı, bu amaca uygun olarak kervanların konaklaması ve yerli tâcirlerin iş yeri olarak kullanmaları için yapılmıştır. Yapının mimari şeklinde bu özellikler açıkça görülmektedir.

İpek Hanı'nın geçmişte pek çok yangın ve depremden zarar gördüğü ve çeşitli onarımlar geçirdiği bilinmektedir. Yapının gördüğü ilk tamir 963 (1556) yılına ait olup on altı odası, çatı ve saçağı onarılmıştır. 23 Safer 1042 (9 Eylül 1632) tarihinde üst katındaki otuz sekiz hücrenin ocakları, avluya bakan kapının kemeri ve merdivenler onarılmış, avlunun ortasındaki bir yana eğilmiş olan mescid kaldıraçla düzeltilmiştir. 1149 (1736-37) yılında mescidin altındaki oda, mescidin üst kısmı ve şadırvan tamir edilmiş 1155'te (1742) yine şadırvan, su yolları, mescid, merdivenler, duvar ve camları elden geçirilmiştir. 7 Rebîülâhir 1189 (7 Haziran 1775) tarihinde hanın mescid ve ahırında tamirat yapılmıştır. Zamanla büyük bir kısmı yıkılan ve bir ara oto tamirhanelerince işgal edilen yapı 1958'deki büyük yangında büsbütün harap olmuştur. Yapı uzun bir süre çok harap durumda kaldıktan sonra 1972-1973 yıllarında restore edilmiştir. Bugün içinde çok sayıda dükkânın bulunduğu oldukça bakımlı bir ticarî bina durumundadır.

Eski İpek Hanı, Yeni İpek Hanı gibi isimlerinin yanı sıra geçmişte Sultan Hanı, yangından önceki kullanılış şeklinden dolayı Paytoncular (Faytoncular) Hanı ve Arabacılar Hanı gibi adlarla da anılan yapının asıl adı

burada ipek ticaretinin yapıldığını göstermektedir. Hanın orijinal kısmı, çift katlı mimarisiyle batı yöndeki parçasıdır. Bu bölüm örnek alınmak suretiyle restore edilen yapı, benzeri olan diğer şehir içi hanlarının mimari özelliklerine uygun bir biçimde, yani ortasında üzeri açık bir avlu bulunan, dört bir yanı çift katlı galerili plana göre yenilenmiştir. Kareye yakın bir plan gösteren İpek Hanı'nın ana kapısı doğu cephesinde bulunmaktadır. Koza Hanı'nda olduğu gibi bu han kapısının da aslında bir taçkapı şeklinde inşa edilmiş olması mümkündür. Restorasyon sırasında yapılan şimdiki kapının hiçbir özelliği yoktur. Ayrıca güneydoğu kısmından bağlantılı diğer bir kapıyla yan sokaktan üst kata doğrudan geçiş sağlanmıştır.

Her iki katta da avluyu saran, kalın pâyelerin desteklediği revaklar bulunur. Üst kat revakları kubbelerle örtülü olup bunun ardında yan yana sıralanmış, dikdörtgen planlı mekânların üzerleri tuğladan kubbeli tonozlarla örtülmüştür. Alt katta otuz dokuz, üst katta kırk iki oda birer kapıyla önlerindeki revaklara açılmaktadır. Zemin katındaki yuvarlak kemerli, üzeri çapraz tonozlarla örtülü revaklar bugün tamamen kapanmış, ardındaki dükkânlara dahil edilmiştir. Bu mekânlar eskiden hanın deposu olarak kullanılıyordu. Aynı katta bulunması gereken ahır ve yemlik mekânlarının yeri tam olarak bilinmese de güney kısımda bulunduğu tahmin edilmektedir (Ayverdi, s. 123). Yine günümüze ulaşmayan mescid geleneğe uygun biçimde avlunun ortasında yer alıyordu. Onikigen şemaya sahip fevkanî mescidin alt kısmı şadırvan olarak düzenlenmiş olup burada ayrıca dört odanın var olduğu bilinmektedir.

Yapı yontma taş ve tuğladan inşa edilmiştir. Duvarlar ve pâyelerde taş ve tuğla almaşık örgülü olarak kullanılmış, kemerlerin üst kısmındaki ince silmelerde ve saçakta kullanılan tuğlalar köşeli yerleştirilerek yapıya dekoratif bir özellik kazandırmıştır. Ayrıca yapıda orijinal olan

cephenin iç yüzünde Yeşilcami'de de görülen çinilerden az miktarda düzensiz olarak kullanılmıştır. Yapılan restorasyon sonucunda aslî işlevini kazanan İpek Hanı Bursa'nın Osmanlılar dönemi içindeki ticarî aktivitesini vurgulayan, şehrin en büyük hanı olarak dikkat çeken özel bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Une capitale turque Brousse: Bursa, Paris 1958, s. 190, rs. 129; Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 4-5; Celal Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi I-II, İstanbul, ts., s. 475; İsmet İlter, Tarihi Türk Hanları, Ankara 1969, s. 98; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 53, 119, 122-123, rs. 192-194; Feridun Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 133; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, İstanbul 1976, s. 10-11; Kâzım Baykal, Bursa Anıtları, Bursa 1982, s. 93-94; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 333; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 90; Bursa Ansiklopedisi, Bursa 1987, I, 433; Mustafa Cezar, Typical Commercial Buildings of the Ottoman Classical Period and the Ottoman Construction System, İstanbul 1983, s. 63; a.mlf., Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 94-95; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 424-425, plan 98, rs. 247-248.

Enis Karakaya

İPEK YOLU

İlkçağ ve Ortaçağ'da Çin ile Ortadoğu ve Batı ülkeleri arasında kullanılan ana ticaret yolu.

Yola bu ad, Alman coğrafyacısı Ferdinand von Richthofen tarafından Çin'le Ortadoğu arasında yapılan ticaretin ana metaını ipek teşkil ettiği için verilmiştir (Bonavia v.dğr., s. 13). İpek yolunun bir kısmı denizden olmak üzere birçok güzergâhı vardı. Arkeolojik kazılarda bulunan tarihî eserler, Sibirya'nın güneyinden geçen ve "kürk yolu" adıyla anılan kuzeydeki güzergâhın bunların en eskisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yol Don nehrinin denize döküldüğü yerden başlıyor ve Persler'in oturduğu bölgeye varmadan kuzeye kıvrılıp Sibirya'nın güneyinden Tarım havzasına ulaşıyordu. Herodotos'un milâttan önce V. yüzyılda yazdıklarından Kuzey İpek yolunu Çin'in batı eyaleti Kansu'ya kadar takip etmek mümkün olmaktadır (Haussig, s. 13). Urallar'da yeşim Çin yüzükleri ve Shang hânedanının (m.ö. 1450-1050) son dönemine ait tunç baltalar bulunmuştur; Çinliler de tunç imalâtında kullandıkları bakırı muhtemelen bu bölgeden alıyorlardı. Eski Grek ve Romalı tâcirler ise Kerç Boğazı yolundan bölgeyle ticaret yapmaktaydılar; Urallar'ın doğusundaki Tobol kazılarında çıkan milâttan önce V ve IV. yüzyıllara ait altın Grek sikkeleri bunu göstermektedir. Güzergâhın İpek yoluna dahil edilmesinin sebebi, Sibirya'nın güneyindeki Pazırık kurganlarında (m.ö. V-I. yüzyıllar) Çin'den gelen ipekli kumaşlara rastlanmasıdır. Bulunan çok sayıdaki Grek, Göktürk, Hint ve Çin dillerinde ibareler taşıyan ticarî eşya, sikke ve gümüş külçeler İpek yolunun doğudan batıya, güneyden kuzeye coğrafî kapsamı hakkında bir fikir vermektedir.

İpek yolunun ana güzergâhı Çin'i Orta Asya ve İran üzerinden Mezopotamya'ya, oradan da Akdeniz kıyısındaki Antakya ve Sur limanlarına bağlayan kara yoludur. Bu güzergâha dair en eski kayıt, milâttan önce VII. yüzyıla ait çivi yazılı bir tablet üzerinde olup yolun Mezopotamya'dan Hemedan'a (Ekbatan) kadar uzanan kısmıyla ilgilidir (a.g.e., s. 22). Yol buradan Ahamenîler zamanında Soğd bölgesinin önemli merkezlerinden Kireşeta'ya (Kuruşkat) uzanıyordu. Hindistan'dan fildişi,

pamuk, Orta Asya’dan gümüş, bakır, turkuaz, lâcivert taşı (lapis-lazuli) ve Kuzeydoğu Hindistan’dan keten kumaş, çift hörgüçlü Asya develerinden oluşturulan kervanlarla batıya taşınırdı. Mezopotamya ve Mısır’da paralı askerlik yapan İskitler’in hem bu ticaretin başlamasında, hem de kurgan geleneği gibi karşılıklı dinî ve kültürel etkilerin gelişmesinde önemli rolleri olduğu sanılmaktadır (a.g.e., 51-53).

Milâttan önce 221’de Çin’de ekonomik bütünlüğün sağlanabilmesi için sikke ayarına gidildi ve ayrıca devlete ödenen vergilerde para gibi kullanılan ipeğin kalite ve top ağırlıklarına da standart getirildi. Böylece kaliteli ipek üretiminde ve bunun korunmasında devlet kontrolü büyük önem taşımaya başladı; kumaşların imal yeri, boyutları, ağırlık ve fiyatları hakkında bilgi verilmesi mecburi tutuldu. Artık dışarıdan gelen tüccar üreticiden doğrudan mal alamıyor, ihraç malı ipekliler için devlete ait veya devlet kontrolündeki merkezlere başvuruyordu. İpek yolunun belirli yerlerinde gümrük ve kalite denetimi yapan görevliler vardı. İlk kontrol başşehir Ch’angan’dan (Xi’an) hemen sonraydı; son kontroller ise Çin Seddi’nin Kansu eyaletini koruyan kısmındaki batıya açılan Tung-Huang kapısında yapılıyordu. Son dönemlerde ele geçen tarihî belgeler, seddin asker yerleştirilmiş gözetleme kulelerindeki bazı odalarının büro ve arşiv olarak kullanıldığını göstermektedir. İpek yolu güzergâhlarında zaman zaman rastlanan surlarla çevrili tesisler de kervanların konaklama emniyetini sağlamak içindir. Akşam olunca kulelerinden davul çalınarak kapıların kapanma saatinin geldiği ilân edilen müstahkem Selçuklu kervansarayları da aynı amaçla yapılmıştır.

İpek yolunun büyük bir bölümü milâttan önce II. yüzyılın ilk çeyreğinde Hunlar’ın eline geçti. Yerleşim merkezlerinden Noyun Ula’da (Ulan Bator yakınlarında) çok sayıda ipekli dokuma parçaları bulunmuştur. Milâttan önce 140’da Çin’de imparator olan Vu di (Wuti), Hun hâkimiyetini yıkmak için büyük bir ordu kurmak istiyordu. Bu amaçla ve yeni pazarlar bulabileceği ümidiyle İpek yolunun ilk seyyahı kabul edilen kumandan Zhang Qian’ı (Chang Ch’ien) araştırma yapmak üzere görevlendirdi. 100 kişilik bir kervanla yola çıkan Zhang Qian, uzun ve maceralı bir yolculuktan sonra geri döndüğünde hükümdara gördüğü yerlerin zenginlikleri ve siyasî yapısı, özellikle Fergana atları ve Orta Asya’daki otuz altı şehir devleti hakkında bilgiler veren bir rapor sundu. Raporu

değerlendiren Vu di, Hunlar'ı Gobi taraflarına çekilmek zorunda bıraktı. Öldüğü zaman Tarım havzası dahil Pamir sınırına kadar Orta Asya'yı ve İpek yolunun bu kesimini kontrolü altına almıştı.

Milâdın ilk yıllarında Çin'de ipek üretiminin en üst seviyesine ulaşmasına rağmen fiyatlarda büyük bir düşüş oldu. Üreticiyi zor durumda bırakan bu düşüşün sebebi ihracatta karşılaşılan sıkıntılardı. Üstelik Çin dışında Hoten'de de başlayan

ipek üretimi daha sonra Hindistan, Kuça ve Turfan bölgelerine yayıldı. II. yüzyılda yaşayan coğrafyacı Batlamyus'un Antakya'dan Taş Kurgan'a (Taş Kule, Fâtih Sultan Mehmed devri Arapça tercümesinde el-Burcü'l-hacerî) kadar olan güzergâh hakkında verdiği bilgilerin bir bölümü gidip gelen tüccarlardan dinledikleridir.

Ortaçağ'da İpek yolu güzergâhına birçok devlet sahip olmak istemiş ve yolun sağladığı ekonomik faydalar sebebiyle zaman zaman birbirleriyle savaşmıştır. V. yüzyılın ilk yarısında Kuzey Çin'e ve İpek yolunun büyük bir kısmına Tabgaç Türkleri hâkimdi. Ancak Tabgaçlar bir asır sonra parçalandılar; bütün arazileri benimsedikleri Budizm'in de etkisiyle Çin hânedanına intikal etti. Bu asrın başlarında Bizans, sık sık savaştığı Sâsânîler'le İran'dan gelecek malların kendi tüccarlarına satılacağı merkezler konusunda anlaştı. Aynı zamanda birer gümrük kontrol mahalli olan bu merkezler kuzeyde Artaxate (Artaşat [bugün Ermenistan'da]), Mezopotamya'da Nusaybin ve daha güneyde Callinicum (Rakka) idi. VI. yüzyılın ortalarında Bizans'ta da başlayan ipek üretimi saray erkânı, din adamları ve zengin sınıfın lüksünü karşılamaya yetmiyordu. Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân'ın, Türkler'i ipek transit vergisinden mahrum bırakarak iktisadî açıdan zayıflatmak maksadıyla Soğd'dan gelen tüccarların geçişine izin vermemesi, Bizanslılar'la Türkler arasında bir yakınlaşmaya ve Hazar denizinin kuzeyinden Kerç'e ulaşan kolun canlanmasına yol açtı. Ancak Sâsânîler, kısa sürede eski güzergâhın açık kalmasının kendi lehlerine olduğunu farkettiler. Sâsânî-Bizans çekişmesi sırasında VII. yüzyılın başlarında Kur'an'da da bahsi geçen savaşlarda önce Sâsânîler, ardından Bizanslılar galip geldi. Herakleios 627-628'de Destecird hükümdar sarayına girdiğinde pek çok ipekli elbise, kumaş ve işlenmemiş ipekle büyük miktarda Hindistan kaynaklı baharat buldu (Heyd, s. 20). Hz.

Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra İran'a ve Bizans'ın büyük bir bölümüne hâkim olan müslümanlar da Medâin'i fethettiklerinde burada çok miktarda misk, amber, öd ağacı stoku ve kâfur ele geçirdiler (a.g.e., s. 20).

Çin sınır valilerinden Peikiou tarafından VII. yüzyılın başında hükümdara sunulan bir rapor ve 629'da Hindistan'a gitmek üzere Çin'in Kansu eyaletinden yola çıkan Budist rahip Huen-Çang'ın (Hiouen-Thsang) kaleme aldığı hâtırat, Orta Asya ticaret yollarının o dönemdeki durumu hakkında geniş bilgi vermektedir. Peikiou'nun raporuna göre bu yollar üç koldan oluşuyor ve tâli yollarla birbirine bağlanıyordu. Çin sınırından başlayan ve Gobi çölünden geçen kuzey yolunun eriştiği ilk meskûn nokta o zamanki adı Igu olan Hami (Komul) idi. Yol buradan kuzeye yönelip Bar gölüne (= Bar Köl [eski adı Pului]) komşu dağları ve bugünkü Çungarya'yı geçiyor, Balkaş gölü civarında Thiele (Töles) Uygurları'nın topraklarına, sonra da Turkuya (Türk) hakanının yurduna ulaşıyordu; daha sonra ise batı yönünde uzanarak Talas (Taraz) nehri üzerinden aynı adı taşıyan şehre varıyordu. Orta yol Turfan, Kara-Şar ve Kuça'dan sonra güneyde Tianjin dağları boyunca uzanıp Kâşgar'ın batısında Terek Boğazı'nı geçiyor, Fergana ve Üsrûşene üzerinden Soğd'un ticaret merkezleri olan Semerkant ve Buhara'ya yöneliyordu; buradan ise güneybatıya sarkıp Merv'den sonra da Sâsânî İmparatorluğu'na varıyordu. Üçüncü yol Türk hakanlığının güney

kısmında ilerliyordu. Bu yolu izleyen kervanlar, Hoten ve Yarkent'e kadar Lob gölünün güneybatısından geniş bir çölü hiç konaklamadan geçmek zorunda idiler. Ardından Pamir'in yüksek yaylalarını, Bedahşan ve Tohâristan'ı aşıp Bamyan ve Gazne boğazlarından Hindistan'a ulaşırlardı (a.g.e., s. 15-17). Genelde göçebe hayatı yaşayan Türkler arasında özellikle Suşe'de (Tokmak) ve Fergana'da ticaretle uğraşanlar vardı. Tarım havzası halkının müreffeh hayatı Huen-Çang'ın dikkatini çekmişti. Yorucu bir yolcuktan sonra Isık Göl'ün batısında Göktürkler'in başşehri Süyab'a (= Suyeh) gelen Budist rahip Kağan Tong Şehu'nun iltifatına mazhar oldu. Anlattıklarına göre rahip zaman zaman eşkıya saldırısına uğrayan kervanlara da rastlamıştı. Bazı dar geçitler yol kesenlerin işini kolaylaştırmaktaydı; bunlar arasında Hûncerâb (kan vadisi) gibi adını kanlı baskınlardan alanlar da vardı. İpek yolu IX ve XI. yüzyıllarda, büyük bir kısmını kontrolleri altında tutan Uygurlar'ın sayesinde düzenli bir şekilde işleyerek gelişti. İslâm coğrafyacıları İbn Hurdâzbih ve Makdisî, o dönemde

İslâm sınırına kadar giden bütün konakların adlarını ve mesafelerini verirler. Câhiz ticaretle ilgili risâlesinde Çin, Hindistan, Orta Asya ve İran şehirlerinden gelen malları sıralar ve özellikle Çin malları arasında yer alan ipek, kılıç, kâğıt, mürekkep, eyer, altın-gümüş kaplar vb. hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunur (et-Tebaṣṣur bi't-ticâre, s. 21).

İpek yolunun Çin'deki başlangıç noktası olan Chang'an'da her milletten ve dinden insana rastlamak mümkündü; müslüman tüccarlar da Emevîler döneminden itibaren gelip gitmeye başlamışlardı. Burada bulunan ulucaminin (Qing Zhen Si) kuruluş tarihi 742 olarak verilir ki bu, Çin'in İslâm ordularına yenildiği Talas Savaşı'ndan (751) daha öncedir. Günümüzde İpek yolu bu şehirden sonra batıya doğru takip edildiğinde halen Moğolistan'a yün, ipek ve çay gönderen Lanzhou ile karşılaşılır. Lanzhou'nun 70 km. yakınında Binglingsi (bin Buda mağarası) vardır. İpek yolunda kayalara oyulmuş Budist manastır ve mâbedlerine rastlanır. Rahipler ipek üretimi ve ticaretiyle çok ilgilenmiş ve faaliyetlerini buralarda sürdürmüşlerdir.

Lanzhou'dan sonraki konak olan Linxia, Kansu'ya giden yollardan birkaçının birleştiği önemli bir merkez ve bir İslâm şehridir. Küçük Mekke de denilen şehirdeki yirmi kadar camiden sekizi komünist devriminden sonra yıkılmıştır. Burada bulunan 1300 yıllık Han Zeling (Hamuzeli) Türbesi müslümanlar tarafından ziyaret edilir. Qilian dağları ile Çin Seddi'nin batı kısmı arasında kalan, 1200 km. uzunluğunda ve büyük kısmı 200 km. genişliğindeki Hexi (Gansu) koridorunda demiryolu boyunca Wuvei, Youngchang, Shandan, Zhangye, Jiuquan ve Jiayuquan adlı yerleşim merkezleri sıralanmıştır. Geçidin en dar kısmı 15 kilometredir ve Çin Seddi burada son bulur. Hemen arkasındaki şehir Yumen'i izleyen Anxi, Taklamakan çölünün kuzey ve güneyinden geçen güzergâhların birleşme noktasıdır. Yol, güneyde Kunlun dağlarının kuzey etekleriyle Taklamakan çölünün güney kenarını takip ederek Dunhuang'tan sonra araları bir hayli mesafeli olan Baş Kurgan, Endere ve Niya'dan geçerek 2000 yıldır yeşimi, ipeği, halısı ve motiflerinin zarifliğiyle ünlü Hoten'e ulaşır. Hoten, milâttan önce II. yüzyılda bölgede hüküm süren otuz altı krallıktan biriydi. Hoten'den sonra Kargalik (Yecheng), Yarkent, Yengisar geçilerek Kâşgar'a varılır. Yarkent, yakın zamanlara kadar Hindistan ve Ladak'la olan ticareti sebebiyle Kâşgar'dan daha büyük bir şehirdi. Qing

hânedanı döneminde buradan kervanlar ipek, çay, kıymetli taşlar, altın, kürk ve işlenmiş deri taşırlardı. Yarkent'in batısında Karakorum dağları ile Pamir arasında Hûncerâb Geçidi'nde Batlamyus'un sözünü ettiği Taş Kurgan bulunmaktadır. Daha sonra güneybatıda Vahan vadisinden ve Belh üzerinden günümüz Türkmenistan'ındaki eski Baktria'nın merkezi Merv'e ulaşılır. Anxi'den kuzeybatıya giden ikinci yol, Tianjin dağlarının güneyinden ve Tarım havzasından geçip Hami'den sonra Bar gölün güneyinden doğruca veya daha güneydeki Loulan'a uğrayarak Turfan'a ulaşır. Buradan da ya Urumçi, Kulja, Alma Ata (Almatı) ve Talas güzergâhıyla Mâverâünnehir'e veya Karaşehr, Korla, Kucha ve Aksu'dan Kâşgar'a uzanıp Terek Boğazı'nı geçerek Semerkant'a varır, ardından da İran ve Anadolu'ya ulaşırdı.

İpek yolunun deniz bağlantıları da vardı. En doğuda Chang'an'dan Çin denizi limanlarına götürülen ipek ve diğer mallar batıya doğru uzun bir yolculuğa çıkacak olan gemilere yüklenirdi; bir kısmı da Seylan'a götürülür ve buradan aktarıldığı başka gemilerle Basra körfezine gönderilirdi. Basra'nın kurulduğu yere yakın Übülle (Apologos) bu bölgede rastlanılan ilk antrepo idi. Gemiler, Şattularap'tan içeri girerek eski İran'ın başşehri Medâin'e ve Hîre'ye ulaşır, kurulan panayırlardan ticaret malları her yana dağılırdı. Hindistan'dan kalkan gemilerin bazıları Güney Arabistan, Yemen ve Habeşistan'a yönelirdi. Habeşistan da Adulis Limanı'n-dan Hindistan'a buhur, hint hıyarı, zümrüt, fildişi gibi Afrika ürünleri gönderirdi. Ayrıca Madagaskar'a kadar Mogadişu, Malindi, Mombasa, Kilva gibi limanlara ticaret gemileri uğrardı. Bizanslı tüccarlar önce İskenderiye'ye gelir, sonra Eyle'den denize açılarak Kızıldeniz veya kara yoluyla bu ticarete iştirak ederlerdi; bunlardan Habeş gemileriyle Hindistan'a

gidenler de olurdu. 525 yılında Yemen Hükümdarı Zûnüvâs'ın Bizanslı tüccarları öldürtmesinin ticarî menfaatlerine sekte vuracağını düşünen Habeşler ona savaş açtılar. Bu gibi istisnaî durumlar dışında Kızıldeniz yolu ve Kur'an'da "yaz ve kış seferleri" (Kureyş 106/2) şeklinde bahsi geçen Aden-Suriye arası karayolu ticaret seferleri uzun süre düzenli bir şekilde devam etmiştir. İpek yolunun denizle bir diğer bağlantısı da kuzeyden Hûncerâb yoluyla Sind ve Gucerât limanlarına gelen malların Basra körfezine veya Aden-Kızıldeniz yoluyla Mısır'ın İskenderiye Limanı'na ve oradan Batı'ya taşınması şeklinde idi.

Arabistan'ın büyük bölümü tarıma el-verişli olmadığı için ticaret çok gelişmişti. Yarımadanın her tarafında panayır kurulan şehirler vardı. Mezopotamya'dan Habeşistan'a, Mısır'dan Uman'a kadar ticaretle uğraşanlar tercümana gerek duymaksızın birbirleriyle anlaşabilirlerdi. Mekkeliler kendilerine verilen emanlarla buralarda rahatça alışveriş yapabilmekteydiler. Gençliğinde ticaretle uğraşan Hz. Peygamber'in Abd-i Kays elçileriyle sohbetinden yarımadanın doğusunda bulunan panayır yerlerini tanıdığı anlaşılmaktadır (Müsned, IV, 206). Kur'an'da daha çok cennet tasvirlerinde rastlanan istebrak, sündüs, zerâbî, abkarî, kâfur, mercan, yakut, misk gibi Farsça asıllı kelimeler (Jeffery, 58-59, 150-151, 211, 246, 260, 264, 289), uzun zaman devam eden ve Hîre'den Yemen'e kadar denizden ve karadan uzanan ticarî ilişkiler sonucu Arapça'ya girmiştir. Irak, İran, Suriye, Azerbaycan, Anadolu'nun büyük bir bölümü ve Mısır'ın fethedilmesiyle İpek yolunun hemen hemen bütün güzergâhları müslümanların eline geçti. Emevîler ve Abbâsîler döneminde bu ticaret yolu işlemeye devam etti. Ayrıca deniz ticaretine büyük önem verildi; Denizci Simbad hikâyelerinde ve binbir gece masallarında bunun yansımaları görülür. Abbâsîler döneminde müslüman denizciler, Bağdat'taki büyük tüccarların mağazalarını Çin ipeklileri, Hint baharat ve güzel kokuları ile doldurmak için daha önce İran ve Habeş gemilerinin ancak erişebildikleri Seylan adasının ötesine gidiyorlardı. Çinliler de özellikle Tang hânedanı döneminde Hindistan'ın Malabar sahilleri rotasıyla Basra körfezine giriyorlardı. Demir attıkları yer genellikle körfezin doğu kıyısındaki Sîrâf ve Kiş idi. Burada gemilerine Basra, Uman ve diğer yerlerden gelen malları yükler, Maskat'a kadar Arabistan sahilini takip ettikten sonra engine açılıp dört haftada Malabar sahilinde Coulam'a (Quilon), oradan da Seylan adasını sağda bırakarak doğrudan Malaka Boğazı'na yönelip ülkelerine ulaşırlardı. İbn Hurdâzbih, bilgili ve tecrübeli kişilerin yardımıyla seyyahlar için bir deniz yolu rehberi yazmıştır (Heyd, s. 34). Şattülarap deltasında Übülle'den başlayan yol bugünkü Şanghay yakınlarında yer alan Kingsse'ye (Hang-tchou-fou, Hang-zhou) kadar uzanıyordu. Mervezî'nin anlattıklarına göre gemi limana girdiğinde görevli memurlar tarafından karşılanır ve yolcular köleler dahil kaydedilirdi. Gemi sahibi ve tüccarların da baba adı, yaşı, memleketi, kabilesi ve getirdikleri mallar cinslerine göre yazılır, bundan sonra gemiden inmelerine izin verilip malları depolanır ve mühürlenirdi (Fuṣûl ḥavle's-Sîn ve't-Türk, s. 11).

Burada kadıları dahi olan müslüman tüccarlar ibadet ve dinî konularda herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmazlardı. Ancak 875'te Çin'in kuzeydoğusunda vuku bulan büyük bir ayaklanma sırasında zarar gören müslüman tüccarlar, antrepolarını harabeye dönen ülkeden Malaka yarımadasındaki Kalah'a taşıdılar (Heyd, s. 36). Denizyolu karayolundan daha fazla rağbet görüyordu. Horasan halkı, Çin'e gitmek için kervan yolunu değil daha uzun ve dolambaçlı olmasına rağmen Basra körfezinden başlayan denizyolunu tercih ediyordu.

X. yüzyılda Merv ve Cürcân'da çok kaliteli ipek üretimi yapılmaktaydı. Sâsânî ipek tüccarlarının müşterileri İslâm fütuhatından sonra daha da artmıştı. Hazar'dan gemiyle veya güneyinden kara yoluyla batıya yönelen tüccarlar Kafkaslar ve Doğu Anadolu'daki merkezlerde ticareti canlı tutarlardı. 1048-1049'da Selçuklular'ın eline geçen Doğu Anadolu'daki Erzurum, İpek yolu üzerinde önemli bir ticaret merkeziydi. Buradan ve Kafkasya'dan Trabzon Limanı'na gönderilen mallar İstanbul'a ve Batı ülkelerine ulaşırdı. Mes'ûdî Trabzon'un müslüman, Rum ve Ermeni tâcirlerin ziyaret ettiği, çok sayıda pazar yeri bulunan bir şehir olduğunu söyler (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 198-199). Bu bölgede müslümanlarla hıristiyanlar arasında Emevîler döneminde başlayan ve İskandinav ülkelerine kadar yayılan ticarî ilişkilerden söz edilebilir. İsveç, Norveç, Finlandiya ve Baltık ülkelerinde en eskisi VII, en yenisi XI. yüzyıllara ait çok sayıda İslâmî gümüş sikke bulunmuştur (Heyd, s. 65-66).

XII. yüzyılda Çin'den çıkarıldıktan sonra Türkistan'a gelerek siyasî hâkimiyeti ellerine geçiren ve bölgede istikrarı sağlayan Karahıtaylar doğu ile olan ticarî münasebetleri daha da güçlendirdiler. Bu dönemde İran'da Çin elbiseleri giymek moda haline gelmişti. XIII ve XIV. yüzyıllardaki Moğol hâkimiyeti döneminde de İpek yolu önemini korudu. Timur'un seferlerine dair zafernâmelerde Doğu Türkistan'da İpek yolu üzerinde bulunan şehirlerin Semerkant'a mesafelerinin kervanla ne kadar sürdüğünün bildirilmesi yolun işlerliğini göstermektedir. XVI. yüzyılda ise tarihin bu en büyük ticaret yolu, Isık Göl çevresiyle Doğu Türkistan'da bulunan Moğol toplulukları arasındaki sonu gelmez savaşlar sebebiyle güvenliğini yitirmiş, bu yüzden kervanlar artık gidip gelmez olurken denizyolu önem kazanmıştır. Kara ve deniz İpek yolu tarih boyunca farklı ırk ve dinlerden pek çok insanı ve kültürlerini kaynaştırmış, özellikle

müslüman tüccarların İslâmiyet'i Çin, Hindistan, Doğu Hint adaları ve Filipinler'e kadar yaymalarına vasıta olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 206; K. Ptolemaios, Geography (trc. Georgios Amirutzes, nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1987, s. 11-16; Câhiz, et-Tebaṣṣur bi't-ticâre, Dımaşk 1932, s. 20-21; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 377; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 149-166, 198-199; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. Müderris Razavî), Tahran 1317, s. 22, 37, 102; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 84-86, 102, 105, 131, 135, 143; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 97, 128, 323-326, 380; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 268-269; Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî, Fuṣûl ḥavle's-Sîn ve't-Türk ve'l-Hind min Kitâbi Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân (nşr. V. Minorsky), London 1942, s. 1-15; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 158; Marco Polo, La description du monde (trc. L. Hambis), Paris 1955, s. 7-8, 55-76; Şerefeddin, Ẓafernâme (Abbasî), I, 342, 347, 349; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr. Muhammed Şâfî), Lahor 1360, s. 477-529; H. A. R. Gibb, Orta Asyada Arap Fütuhatı (trc. M. Hakkı), İstanbul 1930, s. 43-44; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān,

Baroda 1938, s. 58-59, 150-151, 211, 246, 260, 264, 289; E. Chavannes, Documents sur les Turcs occidentaux, Paris 1941, s. 6-10, 11-13, 99-128, 193-197, 233-279; R. Grousset, L'empire des steppes, Paris 1948, s. 77-85; Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentals (trc. S. Julien), Paris 1957-58, I, 5-20; R. J. Hamilton, Les ouighours a l'époque de cinq dynasties, Paris 1958, s. 58, 68, 92, 93, 142, 143; Ali Mazaherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 342 vd.; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 3-83; H. Yacima, The Arab Dhow Trade in the Indian Ocean, Tokyo 1976, s. 5-7; P. Hopkirk, Foreign Devis on the Silk Road, London 1980, s. 9-31; A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 94-95; Bahaeddin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi,

Ankara 1981, I, 67-68, 177, 450; II, 62, 64, 290-291, 392, 428, 454-456; a.mlf., İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 59, 157, 209; H. Härtel, Along the Ancient Silk Routes (ed. M. E. D. Laing), New York 1982, Giriş, s. 15-23; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 87, 94-96, 313; P. D. Curtin, Cross-Cultral Trade in World History, Camridge 1984, s. 90-135; P. Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987, s. 81-83; Che Muqi, The Silk Road Past and Present, Beijing 1989, s. 3-6, 37, 164-165, 281-283; R. Simon, Meccan Trade and Islam, Budapest 1989, s. 24-49; Şevkī Abdülkavî Osman, Ticâretü'l-muḥîṭi'l-Hindî fî ʿaṣri's-siyâdeti'l-İslâmiyye, Küveyt 1990, s. 49-50, 56, 207-209; J. Bonavia v.dğr., The Silk Road From Xi'an to Kashgar, Hong Kong 1993, s. 13-16, 27, 128, 146-149, 173, 241, 257, 279; E. Gibbon, Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi (trc. Asım Baltacıgil), İstanbul 1994, IV, 65-67; J. F. So - E. C. Bunker, Traders and Raiders, London 1995, s. 24-25, 26, 30, 91-93, 164; W. W. Rockhill, "Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean During the Fourteenth Century", The Islamic World in Foreign Travel Accounts (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996, s. 392-414; H. W. Haussig, İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi (trc. Müjdat Kayayerli), Kayseri 1997, s. 13-14, 22, 26-29, 41-43, 51-53, 56-58, 63, 74, 84-87, 90, 95; M. Kemal Özergin, "İpek Yolu", Boğaziçi, sy. 38, İstanbul 1985, s. 15-19.

Nebi Bozkurt

İPEKTEN, Halûk

(1926-1992)

Divan edebiyatı araştırmacısı, edebiyat tarihçisi.

Aslen Ispartalı olan ve hâkimlik yapan babasının görevi dolayısıyla bulunduğu Kırklareli'nin Saray ilçesinde doğdu. İstanbul'da Karagümrük Ortaokulu'nu, Vefa Lisesi'ni bitirdi (1949). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu (1954). Kayseri Pazarören İlköğretmen Okulu'n-da Türkçe öğretmenliği (1954-1955) ve İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde (Türkiyat Enstitüsü) kütüphane memurluğu (1955-1959) yaptıktan sonra Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne eski Türk edebiyatı asistanı olarak girdi (1959). 1962'de doktorasını tamamladı. Alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere gittiği Paris'te iki yıl kaldı (1963-1965). 1969'da doçent, 1988'de profesör oldu. 29 Eylül 1992'de öldü. Kabri Erzurum Asrî Mezarlığı'ndadır.

Ali Nihad Tarlan'ın doktora öğrencisi olan Halûk İpekten, İstanbul Dârülfünunu'nda Ferit Kam'la başlayan "şerh-i mütûn" geleneğini takip ederek divan şiirinin açıklanmasında şiirin şeklî yapısından, mantığından, belâgatından ve ortak kültüründen uzaklaşmadan sağlam bilgiye dayanan, serbest yorumlara iltifat etmeyen bir metodu tercih etmiştir. Bu tarz metin şerhlerini akademik çevrelerde en çok yazıya geçirip yayımlayanlardandır. Halûk İpekten, üniversitelerdeki Türk dili ve edebiyatı programlarında şuarâ tezkireleri üzerinde de en fazla duran ve yaptırdığı doktora tezleriyle bunların önemlilerinin gün ışığına çıkmasını sağlayan bir ilim adamıdır. Sultan Veled'den Osman Nevres'e kadar otuz iki şairin divanlarını tarayarak bunlarda hangi aruz kalıplarının kullanıldığını gösteren Eski Türk Edebiyatı: Aruz Ölçüsü adlı eseri orijinal çalışmalarındandır.

İlmî makaleleri Türkiyat Mecmuası, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi ve Tarih Dergisi'nde, ansiklopedi maddeleri İslâm Ansiklopedisi, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi ile Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanan Halûk İpekten'in ölümünden sonra çıkan kitapları ders

notlarından derlenerek hazırlanmıştır.

Eserleri. Nailî-i Kadim Divanı (doktora tezi, İstanbul 1970); Nailî-i Kadim, Hayatı ve Edebî Kişiliği (Ankara 1973); Fuzûlî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları (Ankara 1973, ilâveli yeni basım, Ankara 1991); Karamanlı Nizamî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (Ankara 1974); İsmetî Divanı (Ankara 1974); Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri (Ankara 1985); Nailî, Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler (Ankara 1986); Nailî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklanması (Erzurum 1987); Bâkî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları (Erzurum 1988; Ankara 1993); Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Mustafa İsen, Recep Toparlı, Naci Okçu ve Turgut Karabey ile birlikte, Ankara 1988); Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri (Erzurum 1988, 1991); Enderunlu Vâsıf (Ankara 1989); Eski Türk Edebiyatı: Aruz Ölçüsü (Erzurum 1989); Şeyh Galib, Hayatı, Sanatı, Eserleri (Ankara 1993, 1996); Nef'i, Hayatı, Sanatı, Eserleri (Ankara 1996); Divan Edebiyatında Edebî Muhitler (doçentlik tezi, İstanbul 1996); Basılı Divanlar Kataloğu (Mustafa İsen'le birlikte, Ankara 1997). Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ile Eski Türk Edebiyatı: Aruz Ölçüsü adlı eserleri, daha sonra birleştirilerek Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz adıyla tek kitap halinde tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1994).

BİBLİYOGARFYA:

Orhan Okay, "Bir Dostun Ardından", Yedi İklim, IV/32, İstanbul 1992, s. 64-65; Mustafa İsen, "Halûk Hocamın Ardından", a.e., s. 66-67; Rıdvan Canım, "Prof. Dr. Halûk İpekten ve Türk Şuara Tezkireleri", a.e., s. 79-80; Metin Akkuş, "Metin Şerhi Geleneği, Tarlan Mektebinden Halûk İpekten'e", a.e., s. 67-68; a.mlf., "Prof. Dr. Halûk İpekten Bibliyografyası", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I, Erzurum 1993, s. 3-7; Erdoğan Uludağ, "Prof. Dr. Halûk İpekten", a.e., s. 1; "İpekten, Halûk", TDEA, IV, 402.

M. Orhan Okay

İPLİKÇİ CAMİİ

Konya'da Selçuklu dönemine ait cami.

Alâeddin tepesinin doğusundaki Kürkçü mahallesinde yer alan ve Ebülfazl Mescidi adıyla da bilinen İplikçi Camii'nin ilk inşa tarihi XIII. yüzyıl başlarına kadar inmektedir. Bu döneme ait mihrap kalıntısının yerinde bulunması, bir vakfiye kaydı ve Ortaçağ kaynaklarında adının geçmesi yapıyı ayrıca önemli kılar. Yapı önceleri

ilk bânisinden dolayı Ebülfazl, daha sonra ihyası sebebiyle Ahmed Bey Camii adlarıyla anılmıştır. Eskiden bitişiğinde yer alan Altunaba (Altınapa) Medresesi'nin 598 (1202) tarihli vakfiyesinde belirtilen İplikçi Necîbüddin Ayaz'ın medresenin mütevellisi olması ve yakınında da İplikçiler Çarşısı'nın bulunması neticesinde her iki yapı da önce İplikçiler, ardından İplikçi adıyla meşhur olmuştur (Konyalı, s. 414-415).

Genişletilip yenilenerek bugünkü şeklini alan eserin inşa kitâbesi mevcut olmamakla birlikle Âriflerin Menkıbeleri'nde Ahmed Eflâkî'nin şu ifadesi tarihlendirmeye yardımcı olan ipucunu vermektedir: "Seyyid Selâhaddin bir gün Konya'ya geldi, Ebülfazl Mescidi'nde cuma namazında bulundu. O gün Mevlânâ hazretleri vaaz ediyordu." Buna göre cami, XIII. yüzyılın ortalarından itibaren önemli bir dinî merkez olarak hizmet veriyordu. Esasen bugünkü mihrabın altında bulunan mozaik çini kaplamalı mihrap, eserin XII. yüzyıl sonları ile XIII. yüzyıl başlarına tarihlenmesinde yeterli bir ipucu sayılmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı'ya göre cami, eskiden bitişiğinde yer alan medreseden önce Tebrizli Ebü'l-Fazl Abdülcebbâr tarafından inşa ettirilmiştir. Buna karşılık bazı araştırmacılar, caminin medreseden kısa bir süre sonra medresenin bânisi olan Altunaba tarafından yapıldığı görüşünü benimsemektedir (Kuran, s. 106; Karamağaralı, s. 26). Kapısı üzerinde bulunan kitâbeye göre yapıyı 733 yılının Receb ayı ortasında (1333 Nisan başı) Kişçi (Somuncu) Mesudzâde Hacı Ebûbekir genişleterek yenilemiştir. 834 (1431) tarihli vakfiyede ise caminin Turgut oğlu Ebülfazl Ahmed Bey tarafından ihya edildiği belirtilmektedir. Bir yangın sonucunda harap olan yapının 992 (1584) yılından önce tüccardan

Hacı Emrullah tarafından tekrar tamir ettirildiği bilinmektedir.

Caminin planı ve bitişiğindeki Altunaba Medresesi'yle olan ilişkisi tartışmalıdır. 1939'daki onarımı sırasında yapılan temizlik hafriyatında bitişiğinde bir başka yapının varlığı ortaya çıkmıştır. Cami muhtemelen bugün mevcut olmayan medreseye duvarından bitişikti. Günümüzde cami duvarında kalıntısı görülen kemer izi medreseye ait olabilir; ancak caminin güney cephe duvarı önünde yapılan kazıda eski bir minareye ait temel kalıntılarının bulunmuş olması, söz konusu kemer izinin ilk camiye ait olabileceğini de akla getirmektedir. Birçok defa onarılan ve caddenin genişletilmesi için bütünüyle yıktırılması dahi düşünülmüş olan yapı, 1945'te Müzeler Müdürlüğü tarafından yapılan restorasyonla son şeklini almıştır. 1951 yılında Konya Müzesi Klasik Eserler Bölümü olarak hizmete sokulan bina 1960 yılının Şubat ayında tekrar cami olarak açılmıştır.

Caminin bugünkü dış görünüşü yanıltıcıdır. Plan ve örtü sistemindeki değişiklik, 733'te (1333) yapılan tamir ve genişletme işlemine bağlanmaktaysa da eski fotoğraflar, kubbelerin 1900'lü yıllardan sonra ortadan kaldırıldığını açıkça göstermektedir. Günümüzde çevresinde yükseltilmiş olan yol ve kaldırımlar dolayısıyla çukurda kalan yapının cephe duvarları ve minare kaidesi iyice yükseltilmiştir. Aynı konumda yer alan bundan önceki minare, nisbeten yüksekçe bir tuğla kaide üzerinde prizmatik geçişli bir pabuç kısmı ile çokgen bir kaval silmeye bağlanıyordu. Bundan sonra tuğla örgülerle devam eden silindirik gövdenin gerçek yüksekliği ve şerefenin orijinal durumu bilinmemektedir. Eski fotoğrafında görülen güdük minarenin XIX. yüzyılda yapılan esaslı bir onarımdan sonra bu şekli aldığı düşünülebilir. Yeni mihrapla birlikte yapıldığı tahmin edilen bu minarenin Selçuklu döneminde çok daha yüksek, tuğla malzemenin yoğun kullanıldığı, mukarnaslı şerefe altı ile daha farklı bir görünümde olduğu anlaşılmaktadır.

Yer yer kesme taş ve tuğla dizileriyle örülü olan duvarlarda yüksek, fakat düzenli sıralarla pencereler açılmış ve iç mekâna yeterli ışık sağlanmıştır. Orta kesimde yükselen üç kubbe sırasıyla tamamlanan kütle kompozisyonu bugünkü masif-prizmatik görünüşünden oldukça farklıydı.

Yaklaşık 30 × 40 m. ölçüsünde dikdörtgen bir alana yerleştirilen yapının

plan şeması XIII. yüzyıl Selçuklu camilerinde benimsenen düzene uygundur. Mihrap duvarına göre enlemesine gelişen planda orta sahn biraz daha geniş tutularak vurgulanmıştır. Mihrap duvarına dik yedi nef, birbirine kemerle bağlanan örtü sisteminin altında enlemesine üç koridor halindedir. Girişten sonraki yan mekânlar çapraz tonozlarla, mihrap duvarına bitişik nef beşik tonozla örtülüdür. Ana girişle mihrabı birleştiren eksende üç nef boyunca tekrarlanan üç kubbe planın en karakteristik özelliğidir. Girişten sonra gelen iki kubbe oval formlarıyla az rastlanan örneklerdendir.

Tamamen sıvayla örtülen iç mekânda XIX. yüzyıla ait barok karakterli bir mihrap görülmekle birlikte asıl mihrabın kalıntısı bunun ve döşemenin altında Selçuklu üslûbu ile kendini belli etmektedir. Alttaki mihrap, Anadolu Selçuklu sanatına ait en eski örnek olarak tanımlanmaktadır. Fîrûze ve mor çinilerle geometrik kompozisyonlu çerçeve, yine bunun yanında fîrûze ve lâcivert çinilerle rûmî kompozisyonlu ikinci bir çerçeve görülür. Mihrabın çini işçiliği, renk ve desen zevki, XIII. yüzyılın başlarına tarihlenebilecek bir

anlayış ve üslûbu yansıtmaktadır. Değişen mimari duruma karşılık mozaik çinili mihrap ve vakfiyedeki ifadeler, İplikçi Camii'nin Konya'daki Selçuklu dinî mimarisinin erken tarihli örneklerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 142; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 130-133; Mehmet Önder, Tarihî-Turistik Konya Rehberi, Konya 1956, s. 35-36; a.mlf., Konya Camileri, Konya 1960, s. 11-13; a.mlf., Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 105-108; Konyalı, Konya Tarihi, s. 404-415, 819-841; Konya 1967 İl Yıllığı, Ankara 1967, s. 144; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 106; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 104-107; A. Bichet, Les monuments de la principauté de Karaman en Turquie, Paris 1987, s. 42, lv. 35-36; Halûk Karamağaralı, "The Original Form of Iplikçi Mosque in

Konya and its Place in the Turkish Architecture", The 8th International Congress of Turkish Art, Papers Summaries, Kahire 1987, s. 26; Kerim Türkmen, Karamanoğulları Devri Kitabeleri (doktora tezi, 1989), Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., s. 114-115; Yusuf Küçükdağ - Caner Arabacı, Selçuklular ve Konya, Konya 1994, s. 244-245; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi (doktora tezi, 1995), İstanbul Teknik Üniversitesi, s. 96-99; Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 197-235.

Selçuk Mülayim

İPŞİR MUSTAFA PAŞA

(ö. 1065/1655)

Osmanlı sadrazamı.

Abaza asıllı olup dayısı âsi Abaza Paşa'nın yanında yetiştiği söylenebilir. Nitekim II. Osman'ın kanını dava ederek Erzurum'da ayaklanan Abaza Paşa'nın maiyetinde İpşir Mustafa da vardı. Onun 1629 yılında Bosna valiliğine getirilmesi üzerine İpşir Mustafa da Bosna'ya gitti. Abaza'nın buradan azlinden sonra yine onun maiyetinde Budin, Silistre, Özi ve Hotin yöresinde, Kamaniçe ve Turla nehri boylarında bulundu. 1043 Rebîülevvelinden (Eylül 1633) itibaren Lehistan'a yapılan akınlara katıldı. Abaza Paşa'nın katlinin (1044/1634) ardından Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya intisap etti ve onun vasıtasıyla saraya girdi. IV. Murad'ın Revan Seferi'nde mîrâhur olarak bulundu. Bağdat Seferi'nden döndükten sonra büyük mîrâhurluğa yükseldi (1049/1639). Nisan 1639'da vezâretle Budin valiliğine tayin edildi. Arkasından Silistre, Maraş, Musul, Van, Karaman, Tımışvar beylerbeyiliklerine getirildi. 1647'de Sivas Valisi Varvar Ali Paşa'nın ve Hamîdili dolaylarında eş-kıyalığa başlayan Haydaroğlu Mehmed'in üzerine sevkedilen kuvvetlerin başına Sivas valisi olarak serasker tayin edildi. Önce Haydaroğlu taraftarlarını dağıtan Mustafa Paşa, daha sonra Varvar Ali Paşa üzerine yürüyerek 26 Rebîülâhir 1058 (20 Mayıs 1648) onu öldürttü ve başını İstanbul'a gönderdi. Bu arada Ali Paşa tarafından hapsedilen Karaman Beylerbeyi Köprülü Mehmed Paşa ve bazı vezirler hapisten kurtuldu. Ertesi yıl Gürcü Nebî isyanını bastırmak ve Nogay Paşa oğlu Aslan Paşa'yı ortadan kaldırmakla görevlendirildi. Aynı yılın sonlarında Şam eyaletine gönderildi. Burada Sayda ve Beyrut mukātaası meselesinden dolayı Dürzî reisleri arasında çıkan anlaşmazlıkların halline çalıştı. Ancak Şam halkının destek vermemesi yüzünden Dürzî şeyhlerine yenildi ve yaralandı.

1650 yılı sonlarında Halep valiliğine getirilen İpşir Mustafa Paşa çok geçmeden tekrar Sivas valiliğine tayin edildi. Âsi Abaza Hasan'ı yakalamakla görevlendirildiyse de onunla ırkî yakınlığı düşünülerek bu

görevden alındı ve Bağdat'a gönderilmek istendi. Bu sırada Katırcıoğlu Mehmed Paşa'nın Abaza Hasan üzerine serdar yapılmasına kızan İpşir Paşa, Abaza Hasan tarafına geçerek âsi oldu. Onunla birlikte Ankara ve Eskişehir'e girdi, her iki yerin ileri gelenlerini öldürttü, etrafa mütesellimler, hatta tuğralı emirler gönderdi. Anadolu'da kendisine karşı koyacak güç bulunmadığı için herkes emirlerine itaat etmek zorunda kalıyordu. Nihayet İpşir Paşa'ya Halep valiliği, Abaza Hasan'a da Türkmen ağalığı verilerek mesele halledildi. Halep'te büyük bir törenle karşılanan İpşir Mustafa Paşa birbirine düşman olan yeniçeri ve sipahi taifesini barıştırdı. Bu arada bir nizamnâme hazırlattı. Buna göre hiçbir makam ehil olmayana verilmeyecek, rüşvet ve câize kaldırılacak, beylerbeyi, bey ve kadılar üç yıl hizmetten önce azledilmeyecek, sikke tashihiyle din ve devlet işleri şer‘ ve kanuna uygun olarak icra edilecekti. Yapılan toplantıda yeniçerilerle sipahilere nizamnâme şartlarına uyacaklarına dair yemin ettirildi. Daha sonra Bağdat, Diyarbekir, Erzurum, Sivas, Karaman ve Anadolu'daki diğer beylerbeyilere mektuplar gönderilerek "ıslâh-ı âlem" için 1652 baharında Maraş çayında toplanmaları çağrısında bulunuldu.

Fakat İpşir Mustafa Paşa, kısa süre sonra Halep'te keyfî şekilde hareket etmeye ve maiyeti halka zarar vermeye başladı. Tarhuncu Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı zamanında kendisine kapı halkının bir kısmını dağıtması bildirildiyse de evvelce âsi Abaza Hasan ile birlikte hareket etmiş olduğundan öldürüleceği korkusuyla buna yanaşmadı. Ayrıca yanındaki idama mahkûm kişiler onu sürekli İstanbul'daki devlet erkânı aleyhine kışkırtıyorlardı. Bu sebeple yakın dostu Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın İstanbul'a davetini ve padişaha bağlılığını bildirmesi isteğini reddetmişti. Ancak bir süre sonra Derviş Paşa'nın felç olması üzerine sadâret mührü İpşir Mustafa Paşa'ya gönderildi (16 Zilhicce 1064 / 28 Ekim 1654). Bu göreve getirilmesinde Ayşe Sultan'ın başağası Mercan Ağa ile Dârüssaâde Ağası Bayram Ağa'nın ve Şeyhülislâm Ebûsaid Mehmed Efendi'nin büyük rolü olmuştu. Böylece çıkması muhtemel büyük bir Celâlî gailesinin önlenmesi arzu edilmişti.

İpşir Mustafa Paşa sadâret mührünü aldıktan sonra etrafına karşı daha da sertleşti; vezîriâzamlığın kendisine verilmesini yakalanması için bir tuzak zannederek Halep, Şam ve Anadolu'daki karışıklıkları düzeltme bahanesiyle İstanbul'a gitmeyeceğini bildirdi. Onun tutumu, merkezde

kendisinin bu makama getirilmesinde ön ayak olanları endişeye sürüklüyor, onlardan devamlı davet mektupları geliyordu. Nihayet Türkmen Ağası Abaza Hasan ile birlikte 1654 Aralık başlarında Halep'ten ayrıldı. Yol boyunca Anadolu vilâyetlerinin defterdarlarına haberler göndererek daha önce satılmış olmasına rağmen bütün Anadolu mukātaalarının tekrar kendi adamlarına satıldığını bildirdi. Antalya, Adana, Karaman ve Konya güzergâhını takip eden İpşir Paşa, buralarda hakkında şikâyet bulunan vezirleri cezalandırdı, halkın beğenmediği kadıları ise yanında bulunan mâzul kadılarla değiştirdi. İstanbul'a yaklaştıkça ondan çekinenler ve menfaatlerine zarar geleceğini düşünenler sadâretten azli yolunda çaba sarfettilerse de Kaptanıderyâ Kara Murad Paşa'nın müdahalesiyle yerinde bırakıldı.

İstanbul'da kendisine taraftar olanlarla muhalifleri arasında şiddetli mücadeleler olduğunu bilen İpşir Paşa daha ileri gitmeyerek İzmit'te kaldı. Sonunda güvendiği kişilerden Reyhan Ağa'nın kendisini ikna etmesi üzerine hayatı hususunda garanti aldı ve Üsküdar'a gelerek nikâhlısı Ayşe Sultan'ın buradaki sarayına yerleşti (18 Rebîülâhir 1065 / 25 Şubat 1655). Ardından İstanbul'a geçip resmen görevine başlayan Mustafa Paşa önce azil, nasp ve müsâdere işleriyle meşgul oldu. Zamanla sertleşen İpşir Paşa, muhaliflerini katl veya sürgün yoluyla bertaraf etmeye başladı. Bu arada İstanbul'a beraberinde getirdiği sarıca ve sekban zümresinden ve taşrada bazı yerlere tayin ettiği adamlarından sürekli şikâyet ediliyordu. Nihayet İpşir Mustafa Paşa'nın, önceleri kendisine taraftar iken sadrazamlığından sonra umduklarını bulamayan sipahilerle arası açıldı. Sipahiler İpşir Paşa'yı padişaha ve şeyhülislâma şikâyet ettilerse de bir sonuç elde edemediler, Bunun üzerine yeniçerilerle birleşmeye karar verdiler. Diğer taraftan İpşir Paşa'nın, kendisine rakip gördüğü tek seveni Kaptanıderyâ Kara Murad Paşa'ya cephe alması onunla da arasının açılmasına sebep oldu. İcraatında çok sert ve kırıcı oluşu yüzünden Abaza Hasan ve Kürt Mehmed gibi yakınlarının da kendisinden yüz çevirmesi üzerine yalnız kaldı. Sonunda Kürt Mehmed Ağa, sipahi zümresiyle anlaşarak Murad Paşa'yı sadârete getirmeye karar verdi. Yeniçeri ve sipahi ileri gelenleri birleştiler. 8 Mayıs 1655'te Murad Paşa ve Kürt Mehmed'in tahrikiyle harekete geçen âsiler, IV. Mehmed'e haber göndererek İpşir Paşa ile kethüdâsının ve şeyhülislâmın kendilerine teslimini istediler. Ardından sadâret sarayına yürüdüler. İpşir Paşa Topkapı Sarayı'na sığındı. Bu arada kendi sarayındaki

bütün eşyası yağmalandı. Aynı şekilde ertesi gün Ebûsaid Mehmed Efendi'nin konağı talan edildi. Sarayda yapılan toplantıda devlet ricâlinden hiç kimsenin vezîriâzam lehinde bir şey söylememesi üzerine Mustafa Paşa mührü çıkarıp padişaha teslim etti. Yerine Murad Paşa getirildi. Bir süre mahpus tutulan İpşir Mustafa Paşa âsilerin dağılmaması üzerine idam edildi (5 Receb 1065 / 11 Mayıs 1655). Cesedi Çarşıkapı'daki Kemankeş Kara Mustafa Paşa Türbesi dışında defnedildi. Günümüzde burası istimlâk edilerek yol yapılmıştır.

Devrin kaynaklarında saf, ümmî, leventmeşrep, az konuşan, tasavvufa meyilli, cimri, zalim, cirit ve mızrak kullanmada usta bir kişi olarak belirtilen, vezîriâzam olduktan dört ay sonra İstanbul'a gelen ve burada ancak iki ay on altı gün görev yapabilen İpşir Mustafa Paşa'nın Halep'te Zimmîler mahallesinde camisi, hanı ve dükkânları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 3375, 4486, 4489, 4947a-b, 7662, 12199a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 35, 323-326; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1306, vr. 27a-28b; Vecîhî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2543, vr. 43b, 46a, 51a vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 279-282; III, 117, 267, 280-281, 492-495; IV, 297-298; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TTK Ktp., nr. 44, s. 34, 40, 64, 73-79; Naîmâ, Târih, II, 300, 443; III, 187 vd.; IV, 4, 70, 107, 221, 239-241, 267-270, 370, 411; V, 3-4, 39 vd., 88-92, 105, 157 vd., 188 vd., 309-312, 432 vd.; VI, 4 vd.; Silâhdar, Târih, I, 4-11; Mustafa, Risâle-i Kürd Hatîb, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1400, vr. 5a vd.; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 101; Târîh-i Nihâdî, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 219, vr. 161a, 164a, 167b; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 182, 275; M. J. M. Jouannin - M. J. von Gaver, Turquie, Paris 1840, s. 260; Hammer (Atâ Bey), X, 92 vd.; Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, II, 65 vd.; Mehmed Şem'î, İlâveli Esmârü't-tevârih, İstanbul 1295, s. 183; Sicill-i Osmânî, I, 166; Eremya Çelebi Kömürciyan, Ruznâme, Kudüs 1939, s. 58, 61-64, 70-73; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 229-230, 272 vd., 310 vd., 386; III/2, s. 408-410; Danişmend, Kronoloji, III, 419-420, 511; Jean-Claude David,

Le Waqf D'Ipšīr Pāšā a Alep, Damas 1982; M. Münir Aktepe, "İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bazı Belgeler", TD, sy. 24 (1970), s. 45 vd.; a.mlf., "Ipshir Mustafa Pasha", EI^{2} (İng.), III, 1248.

M. Münir Aktepe

İ‘RÂBÜ’l-KUR’ÂN

(إعراب القرآن)

Kur’an âyetlerini cümle yapısı yönünden inceleyen ilim dalı ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak, açıklamak” anlamına gelen i‘râb kelimesi terim olarak “Arap dilinin söz dizimini (nahiv / sentaks) incelemek” demektir. Kur’an ilimleri arasında yer alan i‘râbü’l-Kur’ân’da da âyetler cümle ve terkip yapısı açısından ele alınır. Hz. Peygamber’in, “Kur’an’ı i‘rab ediniz, onun garîb lafızlarını araştırınız” (Hâkim, II, 439) meâlindeki hadisiyle Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin Kur’an’ın i‘rab edilerek okunmasının daha sevap olduğunu belirten ifadelerinde (İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 40; Kurtubî, I, 23) geçen i‘rab kelimesi sözlük anlamındadır ve “Kur’an’ı kelime kelime açıklayıp anlayarak, bilinmeyen kelimelerin mânasını araştırıp öğrenerek okumak” demektir (Süyûtî, II, 1194). İ‘rab kelimesine

dil âlimleri tarafından verilen terim anlamı ise çok sonra ortaya çıkmıştır.

Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından gerçekleşen İslâm fetihleriyle Arap olmayan unsurların Araplar’la karışması neticesinde Kur’an’da yanlış okumaların görülmeye başlanması üzerine Hz. Ebû Bekir’in emriyle Kur’an âyetleri bir araya getirilmiş, Hz. Osman döneminde mushaf nüshaları çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilmiş, daha sonra bu hatalı okumaları büyük ölçüde önleyen noktalama ve harekeleme işlemleri gerçekleştirilmiştir. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Kur’an’a dayalı nahiv ilminin ortaya çıkması ve II. yüzyılın sonlarıyla III. yüzyılın başlarından itibaren i‘râbü’l-Kur’ân’a dair çalışmaların başlaması da bu hatalı okuyuşları önlemek içindir. Ebü’l-Esved ed-Düelî, yanlış okumalar üzerine yapmaya karar verdiği noktalama ve harekeleme işlemi için “Kur’an’ı i‘rab etmek” tabirini kullanmıştır (Ebû Amr ed-Dânî, el-Muḥkem, s. 4). Arap gramerinin en eski yazılı metni kabul edilen Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında Kur’an’ın Arap dili için bir kaynak olarak

alındığı ve tesbit edilen gramer kurallarının onu tahlil etmek için kullanıldığı görülür. İʻrâbü'l-Kur'ân ilminin meydana gelmesinde etkin olan bir başka husus, Kur'an'ın çoğaltılması es-nasında ortaya çıktığı iddia edilen "lahn" (iʻrab / dil hatası) meselesidir. Mushafta lahn bulunduğu hususu ilk dönemlerden itibaren tartışılmış olup konuyla ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Yahyâ b. Yaʻmer ve İkrime b. Ebû Cehil'in Hz. Osman'dan rivayetine göre bu iş için görevlendirilen heyet Kur'an'ı çoğaltınca nüshalar Hz. Osman'a arzedilmiş ve o da şöyle demiştir: "Güzel yapmışsınız; fakat mushafta birtakım hatalar (lahn) görüyorum; ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bunları telaffuzlarıyla düzelteceklerdir (iʻrab edeceklerdir). Eğer kâtip Sakīf kabilesinden, yazdıran da Hüzeyl'den olsaydı bu hatalar yapılmamış olacaktı" (İbn Ebû Dâvûd, I, 232-235; Ebû Amr ed-Dânî, el-Muḳniʿ, s. 115). Diğer bir rivayete göre de Hz. Âişe, bazı âyetlerde (en-Nisâ 4/162; el-Mâide 5/69; Tâhâ 20/63) hata bulunduğu iddiasına karşı bunların kâtiplerin hatası olduğunu söylemiştir (İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 25-26, 50). Bu tür rivayetler değerlendirildikten sonra Hz. Osman'dan böyle sözlerin sâdır olmayacağı, olsa bile bunun Kur'an'ın anlamını değiştirmeyen elif, vâv ve yâ gibi harflerin yazılışıyla ilgili olabileceği belirtilmiştir. Hz. Âişe'nin sözü de çeşitli şekillerde yorumlanmıştır (Ebû Amr ed-Dânî, el-Muḳniʿ, s. 115-119; Süyûtî, I, 584-592).

Lahn tartışmalarında ana soru, Kur'an'ın kendisinde iʻrab hatasının bulunup bulunmadığı değil çoğaltılan Kur'an nüshalarında imlâ hatalarının olup olmadığıdır. Bu ikincisi teorik olarak mümkün görünse de gerçekte ancak çok kuvvetli delillerin varlığıyla ileri sürülebilir. Kur'an mevcut şekliyle tevâtüren zamanımıza ulaştığına göre onda hata bulunduğunu gösteren bilginin de aynı kuvvet derecesinde olması gerekir. Birçok şarkiyatçı, kaynaklardaki zayıf ve uydurma rivayetleri delil olarak alıp konu üzerinde fikir üretmiş ve aslında birkaç adet olabileceği ileri sürülen yazım hatalarının sayısını arttırarak bunu Kur'an'ın korunmuşluğu anlayışını zedeler boyuta ulaştırmıştır. Günümüzde de konu şarkiyatçılar arasında güncelliğini korumaktadır (meselâ bk. John Burton, The Collection of the Qurʾan, Cambridge 1977; John Gilchrist, Jamʿ Al-Qurʾan-The Codification of the Qurʾan Text-A Comprehensive Study of the Original Collection of the Qurʾan Text and the Early Surviving Qurʾan Manuscripts, Mondeor [Güney Afrika] 1989).

İbn Atıyye, şeriatın bizzat kendisi olan Kur’an’ın anlam ve yorumunun onun i‘rab şekillerine dayanmasından dolayı Kur’an i‘rabını İslâm şeriatındaki asıllardan biri kabul eder. Kur’an’ın daha kolay anlaşılması ve metninin hatasız olduğunun ispat edilmesi için müslümanlar i‘râbü’l-Kur’ân konusuna önem vermişler ve bu alanda çok geniş bir literatürün oluşmasını sağlamışlardır. Arapça dil bilgisi kurallarının oluşmaya başladığı dönemlerde yazılan gramer kitaplarının hemen hepsinde Kur’an âyetleri gramer açısından da ele alınmış ve Kur’an hem dilin kaynağı kabul edilmiş hem de oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevâhid) yer aldığı metin olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını i‘râbü’l-Kur’ân literatürünün ilk kaynağı saymak mümkündür. Kisâî’nin Maḳṭûʿu’l-Ḳurʾân ve mevṣûlüh adlı eseriyle Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın el-Meṣâdir fi’l-Ḳurʾân ve el-Cemʿ ve’t-tes̱niye fi’l-Ḳurʾân’ı da bu literatür içinde sayılabilecek ilk eserlerdendir. Kaynakların ittifak ettiği ve adı İʿrâbü’l-Ḳurʾân olan ilk kitap ise Kutrub’a (ö. 206/821) aittir (İbnü’n-Nedîm, s. 58; Dâvûdî, II, 255). Ancak bu eserin meâni’l-Kur’ân türü bir çalışma mı, yoksa sonradan müstakil bir ilim dalı haline gelen i‘râbü’l-Kur’ân’a dair bir kitap mı olduğu belli değildir. Çünkü ilk dönemlerde bu isimler birbirinin yerine kullanılabilmekteydi. Nitekim Ferrâ’nın lugavî tefsir ağırlıklı Meʿâni’l-Ḳurʾân’ının asıl adının Tefsîru müşkili iʿrâbi’l-Ḳurʾân ve’l-meʿânî olduğu belirtilir. III. (IX.) yüzyılda kaleme alınan ve türün ilk örnekleri kabul edilen Ma‘mer b. Müsennâ, İbn Habîb es-Sülemî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe ve Müberred’e ait i‘râbü’l-Kur’ân’lar da günümüze ulaşmamıştır.

IV. (X.) yüzyılda doğrudan i‘râbü’l-Kur’ân’ı konu alan pek çok eser yazılmıştır. Bunların başında Zeccâc’a nisbetle yayımlanan Meʿâni’l-Ḳurʾân ve iʿrâbühû adlı eser gelir (I-II, Kahire 1960; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-III, Kahire 1963). Nâşir İbrâhim el-Ebyârî, bu eserin Mekkî b. Ebû Tâlib’e ait olduğunu ileri sürmüş, Durmuş Ali Kayapınar ise Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî’ye aidiyetini ispat etmiş, gerçek adının Keşfü’l-muʿḍılât fî nüketi’l-meʿânî ve’l-iʿrâb ve ʿileli’l-ḳırâʾâti’l-merviyye ʿani’l-eʾimmeti’s-sebʿa olduğunu söylemiştir. Nehhâs’ın İʿrâbü’l-Ḳurʾân’ı (Kahire 1974; nşr. Züheyr Gāzî Zâhid, I-II, Bağdad 1979), İbn Hâleveyh’in İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre mine’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i ile (nşr. Abdürrahîm Mahmûd, Kahire 1360/1941) İʿrâbü’l-Ḳırâʾâti’s-sebʿ ve ʿilelühâ’sı (nşr.

Abdurrahman b. Süleymâ Useymîn, I-II, Kahire 1992), Ahfeş el-Asgar'ın el-Kitâbü'l-Ferîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-Mecîd'i (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 79; Râgıb Paşa Ktp., nr. 26/29), İbn Eşte'nin Riyâżatü'l-elsine fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân ve meʿânîhi'si (İbnü'n-Nedîm, s. 37), Ebû Ali el-Fârisî'nin İʿrâbü'l-Ḳurʾân'ı da (Muhammed Hasan Bikâî, II, 471) bu asırda kaleme alınan diğer eserlerdendir.

V. (XI.) yüzyılda bu alanda yazılan eserlerin başlıcaları şunlardır: Mekkî b. Ebû Tâlib, Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân (nşr. Hâtim Sâlih Dâmin, I-II, Beyrut 1407/1987, 3. bs.); İsmâil b. Halef es-Sarakustî, İʿrâbü'l-Ḳurʾâni'l-müstaḫrec mîn Kitâbi'l-Burhân (fî tefsîri'l-Ḳurʾân li'l-Havfî) (Brockelmann, GAL Suppl., I, 721; Manisa İl Halk Ktp., nr. 158); İbn Fûrek, Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân (İbn Hayr, s. 69); Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî, el-Beyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfî, İʿrâbü'l-Ḳurʾân (Dârü Ammâr tarafından yayımlandığı söylenen [Muhammed Hasan Bikâî, II, 475] eser müellifin el-Burhân adlı tefsiri olmalıdır; İbrâhim Abdullah Rufeyde, I, 643-645).

VI. (XII.) yüzyılda i'râbü'l-Kur'ân'a dair kaleme alınmış eserlerin başında Kemâleddin el-Enbârî'nin el-Beyân fî ġarîbi iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı gelir (I-II, nşr. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ, Kahire 1389/1969). Zemahşerî'nin Nüketü'l-iʿrâb'ı (Leknev 1872), Ömer b. Osman el-Cenzî'nin İʿrâbü Fâtiḥati'l-kitâb'ı (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3432/1) ve Muhammed b. Ebü's-Sâfiye'nin İstiʿâbü'l-beyân fî maʿrifeti müşkili iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı da (İbn Hayr, s. 69) bu arada kaydedilebilir.

Ukberî'nin İmlâʾü mâ menne bihi'r-raḥmân adlı eseriyle (Kahire 1303) et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı (I-II, Leknev 1289; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1407/1987) ve Müntecebüddin el-Hemedânî'nin el-Ferîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd'i (nşr. Fehmî Hasan en-Nemîr v.dğr., I-IV, Doha-Katar 1991) VII. (XIII.) yüzyılda yazılmış eserlerin önemlilerindendir.

İ'râbü'l-Kur'an'a dair VIII. (XIV.) yüzyılda telif edilen eserlerin başında gelen İbrâhim es-Sefâkusî'nin el-Mücîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd'i ile (nşr. Mûsâ M. Zenîn, Trablus 1992) Ahmed b. Yûsuf es-Semîr'in ed-Dürrü'l-maṣûn fî ʿilmi'l-kitâbi'l-mübîn'i (Beyrut 1402/1982) bunların hocası olan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin tefsirine dayanır. İbn Hişâm en-

Nahvî'nin İʿrâbü Fâtiḥati'l-kitâb ve'l-Baḳara (nşr. M. Saffet el-Mürsî, Kahire 1407/1987), İʿrâbü mevâżıʿ mine'l-Ḳurʾân (nşr. A. Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1403/1982) ve İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre mine'l-mufaṣṣal (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2818/2; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 76/1) adlı eserleri saha ile doğrudan ilgili olduğu gibi onun dile dair el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi'l-iʿrâb adlı eseriyle (İstanbul 1283) Muhyiddin el-Kâfiyeci (nşr. Fahreddin Kabâve, Dımaşk 1993) ve Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde (nşr. İsmâil Merve, Beyrut-Dımaşk 1416/1995) gibi âlimler tarafından bu eser üzerine yazılan şerhlerde de i'râbü'l-Kur'ân'a dair geniş açıklamalar yer alır. Ayrıca İshak b. Mahmûd b. Hamza'nın et-Tenbîh fî iʿrâbi'l-cüzʾi'l-aḫîr min s̱elâs̱îne cüzʾen mine'l-Ḳurʾân'ı (Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 38; Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 16) bu devrede yazılmıştır.

IX (XV) ve XI. (XVI.) yüzyıllar arasında konuyla ilgili olarak kaleme alınmış eserler arasında Hacı Baba İbrâhim et-Tosyavî'nin Leṭâʾifü iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1464/1), Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin Tuḥfetü'l-iḫvân fî iʿrâbi baʿżı âyi'l-Ḳurʾân'ı, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin İʿrâbü'l-Ḳurʾân'ı, Ebüssuûd Efendi'nin İʿrâbü sûreti'l-Fâtiḥa'sı ve Hatîb et-Tebrîzî'nin el-Mülaḫḫaṣ fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 59) yer alır. Bundan sonra yazılan eserler bazı sûre ve âyetlerin i'rabına dair çalışmalardan ibarettir (i'râbü'l-Kur'ân literatürü için bk. Taşköprizâde, II, 418-423; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 122-123; Ali Şevvâh İshak, I, 173-195; İbrâhim Abdullah Rufeyde, I, 130-140; Soylu, s. 49-95; Güler, s. 26-34; Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, s. 196-201; Muhammed Hasan Bikâî, II, 455-488; Şeyh Ferkânî, sy. 1 [1411], s. 171-179).

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da bu alana yeniden ilgi duyulmuş ve doğrudan Kur'an'ın i'rabıyla ilgili eserlerin yanında konuyu teorik olarak ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Bu dönemde Kur'an'ın i'rabına dair eserlerin başlıcaları şunlardır: Mahmûd Sâfî, el-Cedvel fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân ve ṣarfih ve beyânih maʿa fevâʾid naḥviyye hâmme (I-XXXI, Dımaşk-Beyrut 1411/1990); Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve iʿrâbühû ve beyânüh (I-XVI, Dımaşk-Beyrut 1982-1991); Muhyiddin Dervîş, İʿrâbü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (I-X, Humus 1400-1408/1980-1988); Behcet Abdülvâhid Sâlih, el-İʿrâbü'l-mufaṣṣal li-Kitâbi'llâhi'l-mürettel (I-XII, Amman 1993); Abdülcevâd Tayyib, el-İʿrâbü'l-kâmil li-âyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1979-1992 [1-

4 ve 30. cüzlerin i‘rabı]); Ali Haydar, İʿrâbü sûreti Âli İmrân (Dımaşk 1392/1973); Muhammed Ca‘fer İbrâhim el-Kerbâsî, Mülḥatü'l-iʿrâb fî nuḫbe min süveri'l-kitâb (I-, Necef 1988-); Mahmûd Ahmed Nahle, Fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân (Beyrut 1408/1988); Muhammed Fehîm Ebû Ubeyye, Muʿcemü iʿrâbi elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Beyrut 1990); Muhammed Seyyid Tantâvî, Muʿcemü iʿrâbi elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Beyrut 1996).

Konuyu teorik olarak inceleyen başlıca eserler de şöyle sıralanabilir: Ali Haydar, Meşrûʿ fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân (Ali Şevvâh İshak, I, 173); Ahmed Süleyman Yâkūt, Ẓâhiretü'l-iʿrâb fi'n-naḥvi'l-ʿArabî ve taṭbîḳuhâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Riyad 1401/1981); Semih Âtıf ez-Zeyn, el-İʿrâb fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Beyrut 1405/1985); Abdülfettâh Ahmed el-Hamûz, et-Teʾvîlü'n-naḥvî fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (I-II, Riyad 1404/1984); Ahmed Muhammed Abdullah, Mesâʾilü'l-ḫilâf beyne nüḥâti'l-Baṣra ve'l-Kûfe fî kütübi eʿârîbi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm

(Kahire 1983); M. Abdülkādir Henâdî, Ẓâhiretü't-teʾvîl fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm: Dirâse taḥlîliyye li-mevḳıfi'n-nüḥât mine'l-ḳırâʾâti'l-Ḳurʾâniyye (Mekke 1408/1988); Ahmed Muhammed el-Harrât, Menhecü'l-Aḫfeş fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân (Dımaşk 1987); Maîz b. Müsâid el-Avfî, Ḳaḍâya'l-cümleti'l-ḫaberiyye fî kütübi iʿrâbi'l-Ḳurʾân ve meʿânîhi ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî (I-II, Kahire 1983); Cemîl Ahmed Zafer, en-Naḥvü'l-Ḳurʾânî: Ḳavâʿid ve şevâhid (Mekke 1408); Ahmed Mekkî el-Ensârî, Naẓariyyetü'n-naḥvi'l-Ḳurʾânî: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ ve muḳavvimâtüha'l-esâsiyye (Cidde 1405); Hatice Ahmed Müftî, Naḥvü'l-ḳurrâʾi'l-Kûfiyyîn (Mekke 1406/1985).

İ‘râbü'l-Kur'ân meselesi ve i‘râbü'l-Kur'ân müellifleriyle ilgili olarak üniversitelerde de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yahyâ Beşîr Maarrî'nin Dirâse naḥviyye li-kitâbi müşkili iʿrâbi'l-Ḳurʾân li-müʾel-lifihî Mekkî b. Ebî Ṭâlib (yüksek lisans tezi, 1402, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Abdülazîz b. Nâsır es-Sebr'in İʿrâbü'l-Ḳurʾân beyne'n-Neḥḥâs ve Mekkî ve'bni'l-Enbârî (yüksek lisans tezi, 1402, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), İsmail Soylu'nun İ‘râbü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi (yüksek lisans tezi, 1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Münîre Süleyman Ali el-Alûlâ'nın el-İʿrâb ve eṣeruhû fî żabṭi'l-maʿnâ: Dirâse

naḥviyye Ḳurʾâniyye (doktora tezi, 1406, er-Riâsetü'l-âmme li-ta'lîmi'l-benât et-terbiye li'l-benât bi'r-Riyâd), Halil Altuntaş'ın Ahmed b. Ali el-Bağanî'ye Ait Kitâbü Vücûhi İ'râbi'l-Kur'ân (yüksek lisans tezi, 1989, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), İsmail Güler'in Kur'ân'ın İ'rabı ve İbn Hâleveyh'in Bu Sahaya Katkıları (yüksek lisans tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdurrahman B. Körükçü'nün Ebu Ca'fer en-Nahhâs ve İ'râbü'l-Kur'ân (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserleri bu tür çalışmalardan bazı örneklerdir.

Tefsir kitaplarında da Kur'an âyetleri bir bütünlük içerisinde i'rab edilmiştir. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında yer yer i'rab izahları görülür. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile onun bir özeti niteliğindeki Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i, İbn Atıyye'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz'i ve Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı i'rab konusuna ağırlık veren tefsirlerdir. Bu hususta en kapsamlı açıklamaları ihtiva ettiği, 50, 70, 99 veya 100 cilt olduğuna dair farklı rivayetlerin bulunduğu İbnü'n-Nakīb el-Makdisî'nin et-Taḥrîr ve't-taḥbîr adlı tefsirinde geçen i'rab bahislerinin özeti talebesi Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin tefsiri, ayrıca Ebû Hayyân'ın öğrencileri olan Sefâkusî ve Semîn'in yukarıda zikredilen eserleriyle zamanımıza kısmen intikal etmiştir.

Çağdaş yazarlardan Sabrî İbrâhim es-Seyyid, İʿrâbü'l-Ḳurʾân fî tefsîri Ebî Ḥayyân (I-II, İskenderiye 1409/1989) adıyla el-Baḥrü'l-muḥîṭ'e dayalı bir çalışma ortaya koymuştur. Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'ın mukaddimesinde (I, 23-26) i'râbü'l-Kur'ân konusuyla ilgili önemli bilgiler vermekle kalmamış, bunu âyetleri tefsir ederken de uygulamıştır (geniş tanıtım için bk. İbrâhim Abdullah Rufeyde, II, 846-857). Âlûsî Rûḥu'l-meʿânî ve Muhammed Tâhir İbn Âşûr Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr adlı eserlerinde Kur'an'ın i'rabına geniş yer veren âlimlerdendir. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde yer yer cümle tahlillerine girdiği ve âyetleri i'rab ettiği görülür (DİA, XV, 155).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 192; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 11; Hâkim, el-Müstedrek, II, 439; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 25-26, 50; a.mlf., ʿUyûnü’l-aḫbâr, II, 155-160; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Meṣâḥif (nşr. Muhibbüddin Abdüssubhân Vâiz), Devha 1415/1995, I, 232-235, 238-240; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 37, 58, 65, 86; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), II, 8; Mekkî b. Ebû Tâlib, Müşkilü iʿrâbi’l-Ḳurʾân (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 26-39; Ebû Amr ed-Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359/1940, s. 115-119; a.mlf., el-Muḥkem fî naḳṭi’l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1986, s. 4; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 40; İbn Hayr, Fehrese, s. 69; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 23-26; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Kahire 1329, I, 12-13; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 575-596; II, 1194-1195; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 21, 48, 349, 382; II, 157, 255; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 418-423; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 122-123; Brockelmann, GAL Suppl., I, 721; Ahmed Muhammed el-Havfî, eṭ-Ṭaberî, Kahire 1390/1970, s. 131-132; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 173-195; İsmail Soylu, İ‘râbü’l-Kur’ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 49-95; Muhammed Abdülkādir Henâdî, Ẓâhiretü’t-teʾvîl fî iʿrâbi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Mekke 1408/1988; İbrâhim Abdullah Rufeyde, en-Naḥv ve kütübü’t-tefsîr, Bingazi 1990, I, 99,130-140, 643-645, 709-717; II, 755-776, 814-819, 846-857, 902-959; İsmail Güler, Kur’ân’ın İ‘rabı ve İbn Hâleveyh’in Bu Sahaya Katkıları (yüksek lisans tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-34; Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Delîlü’l-müʾellefâti’l-İslâmiyye fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye: 1400-1409, Riyad 1413/1993, s. 196-201; Muhammed Hasan Bikâî, Kitâbnâme-i Büzürg-i Ḳurʾân-ı Kerîm, Tahran 1374 hş., II, 455-488; John Wansbrough, “Majaz al-Qurʾān: Periphrastic Exegesis”, BSOAS, XXXIII (1979), s. 247-266; Şeyh Ferkânî, “Bibliyoġrâfyâ: Delîlü iʿrâbi’l-Ḳurʾân”, Risâletü’l-Ḳurʾân, sy. 1, Kum 1411, s. 171-179; Durmuş Ali Kayapınar, “İ‘râbü’l-Kur’ân: Kur’ân Gramerine Giriş”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3 (1990), s. 331-371; a.mlf., “Me‘âni’l-Kur’ân ile İ‘râbü’l-Kur’ânların Karşılaştırılması”, a.e., sy. 4 (1991), s. 95-112; a.mlf., “Me‘âni’l-Kur’ân Literatürü”, a.e., sy. 5 (1994), s. 119-152; a.mlf., “ez-

Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir? ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir? ...", a.e., sy. 7 (1997), s. 81-108; Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahnin Doğuşu", a.e., sy. 7 (1997), s. 325-350; J. Weiss, "İ'râb", İA, V/2, s. 1012; Ch. Pellat, "Laḥn al-ʿĀmma", EI² (İng.), V, 605-610; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", DİA, XV, 155.

Abdülhamit Birışık

ÎRÂD-ı MESEL

(bk. İRSÂL-i MESEL).

İRADE

(الإرادة)

Allah’a atfedilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte “istemek” anlamındaki revd kökünden türeyen irâde “Allah’ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat” diye tanımlanır. Meşîet, kasd, ihtiyar, rızâ, mahabbet, gazab, saht ve rahmet kelimeleri irade sıfatıyla münasebeti bulunan kavramlardandır; bunların içinden meşîet genellikle irade ile eş anlamlı olarak kullanılır.

Allah Kur’an’da dilediğini kesinlikle yapan bir varlık olarak tanıtılır. O’nun bu niteliği irade ve meşîet kökünden türeyen fiillerle anlatılır. Âyetlerde belirtildiğine göre Allah bir şeyi dilediğinde ona “ol!” diyerek iradesini gerçekleştirir. Dilerse kullarını hidayete erdirir, dilerse saptırır. Kullarına zulmetmeyi ve zorluk çıkarmayı değil kolaylığı ister (irade). Allah dilemedikçe insanlar dileyemez. O kullarından dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar;

dilediğini alçaltır, dilediğini yükseltir; dilediğine hikmet, rahmet, mal mülk lutfeder, dilediğine vermez; dilediğine kız, dilediğine erkek çocuğu verir (meşîet; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rvd”, “şyʾe” md.leri). Hadislerde de Allah’ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu, kâinattaki bütün nesne ve olayların O’nun iradesine göre vuku bulduğu bildirilir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “irâde”, “meşîʾet” md.leri).

İslâm ilâhiyatçılarının tamamı, Allah’ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren (fa‘âl limâ yürîd) yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları şu noktalarda toplamak mümkündür: 1. Allah’a gerçek olarak değil mecazi anlamda irade sıfatı nisbet edilebilir. Allah’ın dilemesi kendi fiiliyle ilgili ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiiliyle ilgili ise emretmesi demektir; zira irade arzu (şehvet) anlamına gelir. Bu ise Allah hakkında muhaldir. Nazzâm, Kâ‘bî ve

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât gibi Mu'tezile âlimleri bu görüştedir (Nesefî, I, 375; Fahreddin er-Râzî, I, 207). 2. İrade selbî bir sıfat olup Allah'ın bizzat mürîd olduğunu, iradesiyle zâtı arasında başkalığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını ifade eder. Buna göre irade Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu, fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini gösteren ve zâtının aynı olan bir sıfattır. Bu görüşü Dırâr b. Amr ile Neccâriyye âlimleri benimsemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 440, 442; Fahreddin er-Râzî, I, 215-216; Beyâzîzâde, s. 153). 3. İrade, Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması demek olup ilim sıfatına râcidir. İslâm filozofları bu kanaattedir (Beyâzîzâde, s. 153; Ca'fer Sübhânî, I, 168). Mu'tezile'den Câhiz ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de buna yakın bir görüşü kabul etmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 52). 4. İlâhî fiillerin tabiatta farklı şekillerde vuku bulması belirleyici bir irade sıfatının varlığını kanıtlar. Ancak irade, Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Zira kadîm olsaydı tevhid ilkesine aykırı düşen kesret durumu doğardı. Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 431-435, 447-449; Fahreddin er-Râzî, I, 215-216). 5. Allah hakkında "diledi, diler, dilemez" demek mümkün ise de O'nun zâtıyla kaim ezelî bir irade sıfatının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira irade ezelî olunca irade edilen şeylerin de ezelî olması gerekir. İbn Hazm bu görüşü savunmuştur (el-Faṣl, II, 364-366). 6. Allah zâtıyla kaim ezelî bir irade sıfatıyla diler. Yaratıkların değişik zamanlarda meydana gelişi ve farklı özellikler taşıması onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zâtından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde O'nun fiillerini yaparken mecbur olması gerekir (fâil-i muztar). Nasların yanı sıra aklî deliller de Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu kanıtlar. Bu sıfat hâdis olamaz. Çünkü sonradanlık Allah'ın zâtına nisbet edilemez. İslâm ilâhiyatçılarının çoğunluğunu oluşturan Selefiyye âlimleriyle Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şîa ekollerine mensup kelâmcıların tamamı bu görüşü benimsemiştir (Gazzâlî, s. 56-57, 187-188; Nesefî, I, 374-375; Ca'fer Sübhânî, I, 173-175). Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki münasebetin mahiyetini akıl ilkelerine dayanarak nihaî şekilde açıklamak mümkün olmamakla birlikte irade sıfatı konusunda çoğunluğun

benimsediği bu son görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmelidir.

Selefiyye âlimleri ilâhî iradeyi tekvînî ve teşrîî olmak üzere ikiye ayırır. Meşîet demek olan tekvînî iradenin yaratmak istediği şeyin vuku bulmaması imkânsızdır. Muhabbet ve rızâ demek olan teşrîî irade, meydana getirmek istediği şeyin vukuunu mutlak olarak gerektirmez. Tekvînî irade hayır ve şerri kapsarken teşrîî irade yalnız hayra ilişkindir (İbn Teymiyye, V, 325-326). İlâhî iradenin insan iradesi ve ihtiyarî fiilleriyle ilgisi ve sorumluluk üzerindeki etkileri konusunda âlimler arasında görüş ayrılıkları vardır (bk. FİİL; KADER).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rvd”, “şyʾe” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “irâde”, “meşîʾet” md.leri.; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 47-49; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 69-74; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 431-449; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 364-366; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 269-272; Gazzâlî, Ḳavâʿidü’l-ʿaḳāʾid (nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985, s. 56-57, 187-188; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 373-382; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 43-44; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 207-216; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 52-53; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, V, 325-326; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1369/1949, s. 150-153; Ca‘fer Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî), Gadîr 1410/1990, I, 167-175.

Yusuf Şevki Yavuz

İRADE

(الإرادة)

Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü anlamında terim.

Sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelen irâde terim olarak “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi” veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rvd” md.; et-Taʿrîfât, “İrâde” md.). Fahreddin er-Râzî’nin kaydettiğine göre filozoflar, bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizde bir kanaat uyandığında içimizde onu elde etme yönünde bir eğilim hâsıl olacağını, bu eğilime irade denildiğini belirtmişlerdir. Râzî, Allah hakkında bu anlamda bir iradeden bahsetmenin doğru olmayacağını, çünkü O’nun zâtı için fayda veya zarardan söz edilemeyeceğini ifade ettikten sonra kelâmcıların irade tanımını şu şekilde verir: “Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın -yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” (el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, II, 175). Râgıb el-İsfahânî iradeyi arzu, ihtiyaç ve ümitten meydana gelen bir güç olarak açıkladıktan sonra bu terimin bazan eyleme yönelme sürecinin başlangıç, bazan da bitiş noktasını ifade ettiğini belirtir. Başlangıç noktasında irade nefsin bir işi yapmayı arzulaması, bitiş noktasında ise o işin yapılmasına veya yapılmamasına hükmetmesidir. Terim Allah hakkında sadece ikinci anlamda kullanılabilir. Çünkü Allah arzudan münezzehtir, yalnızca hükmeder.

İslâm kaynaklarında ihtiyar, meşiyyet (meşîet), şevk, şehvet, kasd, azim gibi kelimeler de iradeye yakın anlamda geçmektedir. Fakat bunlar arasında az çok anlam farkları bulunmaktadır. İrade kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil

sürecinde de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilkedir. Bu seçme gücüne daha çok kelâmî literatürde ihtiyar denilmektedir.

Hayır kökünden gelen ihtiyar birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir. İrade de çoğunlukla bu anlamda ihtiyar karşılığında kullanılmakla birlikte aralarında bir genellik-özellik farkı bulunduğu belirtilmektedir. Meselâ Fârâbî, iradenin ihtiyardan daha geniş ve onu da kapsayan bir kavram olduğunu belirtir. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister, halbuki sadece mümkün olanı seçer. Şu halde her ihtiyar iradedir, fakat her irade ihtiyar değildir (Mesâʾil müteferriḳa, s. 98). Gazzâlî ise irade ile ihtiyar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: "İhtiyar, insanın idrak etmekte -dolayısıyla karar vermekte-tereddüde düştüğü bir konuda aklın yol göstermesi sayesinde doğan özel bir iradedir ... Duyu ve mütehayyileye dayanan veya aklın kesin kararından gelen bir hüküm ortaya çıkmadıkça iradenin harekete geçmesi düşünülemez." Gazzâlî'ye göre bir şeyin iyi olduğuna dair bilgi onun yapılması gerektiği hükmünü verdirir; hüküm iradeyi, irade kudreti, kudret de fiili meydana getirir (İḥyâʾ, IV, 254-255). İhtiyar kavramı bilinçli ve özgür bir seçimi ifade ettiği, bu sebeple de literatürde daima cebir teriminin karşıtı olarak kullanıldığı için bu kavramla psikolojik alandan ahlâkî alana geçiş yapılmaktadır. İhtiyarî fiil sıradan bir yöneliş olmayıp ahlâkî bir şuurla davranışta bulunmadır, bu anlamıyla da iradeden daha özeldir.

Kur'ân-ı Kerîm'de irade kavramı hem Allah'a hem de insana nisbet edilerek 139 yerde geçer (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rvd" md.). Bu âyetlerin önemli bir kısmında ilâhî iradenin mutlak, özgür ve önüne geçilemez olduğu, dolayısıyla kulun iradesini sınırladığı (meselâ bk. el-Bakara 2/253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17); hayır veya şer olarak olup biten her şeyin Allah'ın iradesi istikametinde gerçekleştiği (el-En'âm 6/125; el-İsrâ 17/16; el-Cin 72/10); fakat O'nun iradesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu, kulları için asla zulmü, kötülüğü ve

meşakkati murad etmediği (meselâ bk. el-Bakara 2/26, 185; Âl-i İmrân 3/108; el-Mü'min 40/31) bildirilmektedir. İnsanın iradesinden söz eden âyetlerin bir kısmı onun pratik hayatına dair sıradan istemelerini ifade etmektedir. Ahlâkî muhtevalı âyetlerde insanın iradesinde serbest olduğu belirtilmekte (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/145; el-İsrâ 17/18-19; el-Ahzâb 33/28-29), bundan dolayı onun iyi şeyleri istemesinden de kötü şeyleri istemesinden de söz edilmekte (el-Enfâl 8/62, 71; Yûsuf 12/25; el-Hac 22/25), fakat insan iradesinin Allah'ın sonsuz derecede özgür iradesi tarafından sınırlandırıldığı ve insanın Allah izin verdiği ölçüde özgür olduğu bildirilmektedir. İnsan bütün eylemlerinde iradesini "Allah'ı isteme" veya "Allah'ın rızâsını isteme" şeklinde tayin etmelidir (er-Rûm 30/38-39; el-Ahzâb 33/29; el-İnsân 76/9).

Sonraki İslâmî literatürde önemli bir terim halini alacak olan ihtiyar kavramı hem Allah'a hem insana nisbet edilerek iki âyette geçerken (el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/36) zamanla önemli bir kelâm terimi olan meşiyyet çeşitli isim ve fiil kalıplarında pek çok âyette tekrar edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "şyʾe" md.). Bu âyetlerde de Allah'ın iradesinin mutlak özgürlüğü, sınırsızlığı ve karşı konulmazlığı dile getirilmektedir. O'nun cömertliği, rızık, mülk ve çocuk vermesi, affetmesi, insana bilmediğini öğretmesi, yardımı, yaratması, rahmeti, arındırması, imana ve hidayete ulaştırması gibi kullarına yönelik fiilleri daima meşiyyetine bağlanmaktadır. Bu âyetlerin bir kısmında da insanın irade ve eylemlerinin Allah'ın meşiyyetiyle sınırlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Fakat Allah insanı meşiyyetinde hür kılmıştır: "Rabbinizden hak gelmiştir, artık isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin; fakat biz hakka karşı çıkanlara öyle bir ateş hazırladık ki ..." (el-Kehf 18/29); "İstediğinizi yapın; ancak bilin ki Allah yaptıklarınızı görmektedir" (Fussılet 41/40).

Buhârî'nin "Kitâbü't-Tevhîd"inin 31. babı "el-Meşîe ve'l-irâde" başlığını taşır. Buradaki hadislerde terim anlamında irade ve ihtiyar kelimeleri nâdiren kullanılırken meşiyyet kelimesinin daha yoğun geçtiği görülmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "şyʾe" md.). Bazı kaynaklarda insan iradesini kesinlikle reddetme sonucunu doğuran hadisler yer almakta olup Kur'ân-ı Kerîm'le uzlaştırılması mümkün olmayan bu rivayetlerin daha çok Câhiliye döneminin kaderci dünya görüşünü yansıttığı ve İslâm dünyasında zamanla ortaya çıkan siyasî uygulamaları ve mezhep

anlayışlarını meşrulaştırmak üzere üretildiği belirtilmektedir (bazı örnekler ve değerlendirmeler için bk. Watt, s. 27-44).

Meşşâî filozoflarının yanı sıra Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn gibi âlim ve düşünürlerin irade hakkındaki psikolojik açıklamaları genel çizgileriyle Aristo'nun, İshak b. Huneyn tarafından Süryânîce'sinden Kitâbü'n-Nefs başlığıyla çevrilen De Anima adlı eserinde ortaya koyduğu nefsin güçleriyle ilgili teorisine dayanmaktadır. Aristo'ya göre hayvanî nefsin idrak edici ve harekete geçirici olmak üzere iki esaslı gücü vardır. İnsan nefsinde bunun karşılıkları bilici ve yapıcı güçlerdir. Nefsin hareket ettirici gücü arzudur, bunun şehvâniyye ve gadâbiyye şeklinde iki kolu vardır. Arzu insanı harekete geçiren dinamik ruhî eğilim olup istek, öfke ve iradeyi içine alır. Şevk ve irade birer arzu türünden ibarettir. Buna göre irade akla bağlı olan fikrî bir arzudur; şevk ve şehvet ise duyum ve tahayyülden ileri gelir. Böylece Aristo'ya göre irade sonuçta aklın uygun gördüğü hedefleri istemekten ibarettir (Kitâbü'n-Nefs, s. 50, 124-126, 139, 155).

Aristo'nun irade psikolojisiyle ilgili görüşleri ilk defa açık bir şekilde Fârâbî'nin eserlerine yansımıştır. Fârâbî'ye göre nefsin arzu gücü bir şeye istek duymayı veya ondan kaçınmayı sağlar. İrade bu arzu gücünden meydana gelir. Çünkü irade duyum, tahayyül ve düşünme gibi çeşitli idrak yollarıyla idrak edilen şeyleri arzu etme veya onlardan vazgeçmedir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 46). İrade idrak ve arzu gücünün birleşiminden meydana gelir, yani irade kişiliğin bütün bir sentezi olarak ortaya çıkar. Bu anlayış iradenin çeşitli derecelerinin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Çünkü algı ve idrak güçlerinin

gelişmesi zamana bağlı bir olaydır. Bunu dikkate alan Fârâbî üç farklı iradenin varlığına işaret eder. İrade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. İstek nefsin arzu gücü, duyum da duyum gücü ile olur, daha sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek gelişir. Bu irade tahayyülden doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra üçüncü bir irade türü doğar ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup ihtiyar adını alır. Şu halde ihtiyar düşünme ve bilmenin sonucu olduğuna göre yalnız insana mahsus olan irade sadece ihtiyardır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 60, 62; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 41-42). Böylece Farâbî iradeyi, "İdrak edilen şeyi arzu etme

gücüyle istemektir” şeklinde tarif etmektedir. Filozof, düşünme ve kavrama yoluyla meydana gelen ve yalnızca insana mahsus olan arzuya ihtiyar demek suretiyle hayvan ve insan iradesi arasında bir ayırımı da gerekli görmektedir. Onun bu ayırımı, yalnızca arzuyu harekete geçiren idrakin seviyesiyle sınırlı kalmayıp bu iradelerin tabiatıyla da ilgili bulunmaktadır.

İbn Sînâ, arzu gücünün fonksiyonunu kendi içinde “güdüleyici” (bâise: davranışa sevkedici) ve “yapıcı” (fâile: fiili bizzat gerçekleştirici) olmak üzere ikiye ayırmış, ondan sonra gelenler de bunu aynen benimsemişlerdir. İradeli davranışın tahlilinde bu şekildeki bir ayırım çağdaş psikolojinin bakış açısına da uygun düşmektedir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da irade ile ihtiyarı birbirinden ayırır. Ahlâkî davranışın temeli ve kaynağı ihtiyardır, yani akla uygun seçimlerdir. Öte yandan İbn Sînâ, iradeli fiillerde idrakin arzuyu uyandırdığı şeklindeki geleneksel görüşe arzunun da hayal gücünü harekete geçirebileceği görüşünü ekler (en-Necât, s. 158-159; Avicenna’s De Anima, s. 37-41).

Gazzâlî’de irade, hem biyolojik ve psikolojik hem de felsefî boyutları olan bir kavram olarak ele alınmıştır. İnsan ruhunun şimdiki veya gelecekteki bir amacına uygun olan şeye yönelmesine irade denir (İḥyâʾ, IV, 365). Diğer bir ifadeyle Gazzâlî canlı varlığı davranışa güdüleyen, fiili yapmaya sevkeden şehvet ve gazap türünden arzu gücüne irade, organları hareket ettirici güce de kudret demektedir (İḥyâʾ, III, 6; Meʿâricü’l-ḳuds, s. 43). Böylece psikolojiyle kelâm görüşü arasında bir köprü kurulmuş olmaktadır. Gazzâlî, hayvan ve insanda ortak olan, menfaat elde etme veya engel ve eziyeti ortadan kaldırma yönünde bir eğilim olarak ele aldığı iradeyi bilgiye dayandırmaktadır. Bilgi iradenin ön şartıdır. İrade kesin hükmünü verince organları harekete geçirmek için kudret ortaya çıkar. Kudret, kasları ve bunlara bağlı olan organları harekete geçirir ve bunu da ancak iradeye bağlı olarak yapar. Gazzâlî’ye göre ihtiyarî hareketlerin başlangıcı eksik varlığın tamlığa ihtiyacı ve talep sahibinin arzusudur, yani canlı varlık, tamlığını tehdit eden gerginlikleri azaltmak ve imkânlarını gerçekleştirmek için davranışta bulunur. Bu ise çağdaş psikolojinin en son ulaştığı görüştür.

Gazzâlî, bilhassa akıl-irade ilişkisi konusunda Kant’ı hatırlatan görüşler ortaya koymuştur. Buna göre şehvet ve gazap gibi duygusal temayüllere sahip olma bakımından insanla hayvan arasında bir fark yoktur. İnsan

özellikle bilgi ve irade ile seçkin bir konumdadır. Akıl bir eylemin sonucunu ve ondaki iyilik tarafını idrak edince onu isteme ve gerçekleşme sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde bir şevk uyanır ki bu iradedir (İḥyâʾ, III, 8). Bu anlamdaki irade şehevî ve umumiyetle biyolojik taleplerden farklı, hatta duruma göre bunların tam karşıtı olan bir istemedir. Ahlâkî irade insan tabiatının isteğiyle çatışan aklın talebidir (a.g.e., IV, 347). Allah, hareketlerimizin sonuçlarını bilmemizi sağlayan aklı yaratmakla birlikte aklın gerekliliğine hükmettiği bu sonuçların elde edilmesi yönünde yeteneklerimizi harekete geçiren irade gücünü vermeseydi aklın hükümleri sonuçsuz kalırdı (a.g.e., III, 8). Şu halde akıl, muhtemel davranışların değeri ve kalitesi hakkında bilgi ve hüküm kaynağı, irade ise aklın hükmünü gerçekleştirme gücü olup ahlâkî hayat akıl-irade uyuşmasıyla gerçekleşir. İnsan, eylemlerinin sonuçlarını kestirebilen akla sahip olmakla birlikte aklın hükmünü gerçekleştirme yönünde kendisini harekete geçirecek olan iradeden yoksun olsa aklî bilgilerin hiçbir pratik değeri kalmaz (a.g.e., IV, 111-112).

Düşünme, muhâkeme, seçme ve bağlanma, iradeli bir davranışın başlıca özellikleri olarak gösterilir. Fakat davranışın şuur ve irade dışında gelişen bir ön safhası da vardır. Klasik teorilerde iradeli bir fiilin gerçekleşme safhaları genel olarak şu şekilde sıralanır: Hadîsü'n-nefs (hâtır, hâcis), zihinde uyarıcı, dürtücü bir imajın doğması; meyil (rağbet, şehvet), zihne doğan imaja bir ilgi ve arzu duyulması; hüküm (itikad), zihne doğan şeye yönelme istikametinde bir kanaatin belirmesi; niyet (kasıt, azim, hem), zihne doğan şeyi yapmaya, elde etmeye kesin karar verilmesi; amel, fiilen uygulamaya geçilmesi (a.g.e., III, 41-43). Çağdaş psikologlar ise bunları şu iki safhada ele almaktadır: Güdülenme (motivasyon); azim, kasıt ve niyet (determinasyon). Günümüz psikolojisi iradeli davranışı dürtüler, güdüler ve bunlara bağlı olarak ulaşılmak istenen hedefler sistematiği içerisinde ele alıp incelemektedir. Bu bakış açısı müslüman düşünürlere yabancı değildir. İbn Sînâ'nın güdüleyici ve yapıcı güç ayırımı, özellikle Gazzâlî'nin açıklamaları günümüzde değerini korumaktadır. İradeli bir fiilde hedef, niyet ve amel olmak üzere üç temel unsur gören Gazzâlî bunları şu şekilde açıklar: İnsanı ilk harekete geçiren şey ulaşılmak istenen amaç, hedeftir. Amaç kişiyi harekete geçiren güdüdür. Niyet, kişinin amacına uygun bulduğu şeye -şu anda ve gelecekte-arzu ve eğilim duyarak yönelmesi ve onu istemesidir. Organları harekete geçirmek suretiyle kudretin iradeye

hizmeti de ameldir (a.g.e., IV, 365). Gazzâlî, eserlerinde konuyu ele aldığı hemen her yerde dürtü ve güdülerle amaç ve hedefler arasındaki dinamik ilişkiyi bir bütün halinde ifade etmiştir.

İslâm filozofları, iradeyi psikolojik bakımdan incelemekle birlikte irade özgürlüğü konusuyla hemen hiç ilgilenmemişler, bu konu genellikle insanın sorumluluğu problemiyle alâkası dolayısıyla kelâm ilminde tartışılmıştır. Başlangıçta bu tartışma, Emevîler döneminden itibaren özellikle siyasî ihtilâfların tesiriyle suç işleyenlerin sorumluluklarının hem dinî hem de mantıkî izahının yapılması ve böylece sorumluluğun doğru bir temele oturtulması arayışından doğmuştur. Bu tartışmada temel muharrik bünyesel olmakla birlikte gerek yönteme gerekse sorunun özüne dair farklı görüş ve anlayışların geliştirilmesinde, başta Şam olmak üzere İslâm coğrafyasına katılan yerlerdeki hıristiyan âlimleriyle yabancı kaynaklı felsefî akımların da rolü olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm, hem Allah'ın mutlak hâkimiyetini hem de onun adaletiyle irtibatlı olarak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu birlikte kabul eder. Kur'an, Allah'ın hükümranlığını ve iradesinin mutlaklığını öne çıkardığı yerlerde insana O'nun mükemmelliği ve yüceliği karşısında kendisinin hiçliğini hissettiren bir üslûp kullanır. Allah âlemlerin rabbidir, göklerin ve yerin mülkü O'nundur; yaratan da yaşatan da öldüren de O'dur.

Allah bir topluluğa kötülüğü murat etmişse bunun geri çevrilmesi mümkün değildir, onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur (er-Ra'd 13/11). Yine insanın hidayete erişmesi veya yanlış yola sapması da Allah'ın dilemesine bağlıdır (el-A'râf 7/178, 186). Fakat Kur'ân-ı Kerîm, pek çok âyette insanın bakışını bizzat kendisine yöneltirken ona âlemde tek hür iradeli ve dolayısıyla yükümlü kılınmış varlığın kendisi olduğunu farkettiren, böylece sorumluluk bilincini geliştiren bir üslûp kullanır. Kur'an'ın âhireti inkâr edenlere çok sık olarak yönelttiği ağır eleştiriler, Montgomery Watt'a göre sadece Araplar'a mahsus olmayan, "Yiyelim, içelim, neşelenelim; nasıl olsa yarın öleceğiz" diyen koyu kaderciliğe (fatalizm) karşı bir ithamdır (İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, s. 34). Ayrıca Allah'ın hükümranlığına vurgu yapan âyetlerin, asla Allah'ın fiillerinin kör bir güçten veya bir despottan gelen, hiçbir hikmeti, mantığı, âdil ve mâkul gerekçesi bulunmayan uygulamalar olarak

anlaşılmaması gerektiğini ortaya koymak istercesine ilâhî fiilleri haklı, âdil ve anlamlı kılan pek çok açıklama da yapar. Hatta Kur'an'ın temel öğretisine, ruhuna ve üslûbuna yeterince vâkıf olmayan zihinlerde Allah'ın yardımının, hidayetinin insan tarafından ortaya konan niyete, karar ve teşebbüse bağlı olduğu, bunlarla belirlendiği şeklinde yanlış bir kanaat uyanmasına yol açabilecek ifadelere bile rastlanır. Meselâ ilâhî iradenin karşı konulamaz olduğunu bildiren âyette (er-Ra'd 13/11) aynı zamanda, "Bir topluluk kendi iç dünyasını değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez" denilmektedir. Diğer bir âyete göre insanlar Allah'ın verdiği imkânlarda ölçüyü aşarlarsa Allah'ın gazabını hak etmiş olurlar; ancak bunlar pişman olur, inanır ve iyi işler yapar ve bu suretle doğru yola dönerlerse Allah da bol bol bağışlar (Tâhâ 20/81-82). Daha genel bir ifadeyle insanlar şükrederse Allah da fazlasıyla verir (İbrâhîm 14/7). Sadece bu bilgiler bile ilâhî buyruğun kaçınılmaz olduğu fikrinin gerek ilâhî adalet kavramına gerekse insanın sorumluluğuna yer bırakmadığı iddiasını (Wensinck, The Muslim Creed, s. 56) geçersiz kılmaktadır.

İlk müslümanlar, kader ve insanın irade veya seçme özgürlüğüyle ilgili Kur'an'ın getirdiği mâkul inancı sürdürürken (Goldziher, s. 70-74 vd.) siyasî ihtilâfların ortaya çıkmasıyla birlikte bu konu müslümanlar arasında en köklü fikir ayrılıklarına yol açan teorik bir problem haline gelmiştir. İrade hürriyetinin kabulü, halife de dahil olmak üzere her insanın yaptıklarından doğan sorumluluğun -sorumluluktan kaçanların iddiasının aksine-Allah'a değil kendisine ait olduğunu belirtmek anlamına geliyordu (İbn Kuteybe, s. 301). Başta Muâviye olmak üzere, Emevî halifelerinin çoğunun bu fikirden rahatsız olduğu bilinmektedir (Macid Hadduri, s. 43-46; Macit Fahri, s. 62). Buna karşılık teorik planda Cehm b. Safvân'ın öncülüğünü yaptığı, Allah'ın mutlak hâkimiyetinin, sınırsız ilim, irade ve kudretinin insan iradesine hiçbir özgürlük payı bırakmadığı, hatta insana gerçek anlamda fiil nisbet etmenin bile doğru olmadığı şeklinde özetlenebilecek olan cebir görüşü, kendi yönetimlerini ilâhî kaderin kaçınılmaz bir sonucu olarak göstermek isteyen Emevî yöneticileri tarafından da destekleniyordu. Bu anlayışa karşı ilk defa, Emevîler'in muhalifleri olan Hâricîler'in sorumluluğu insana yükledikleri belirtilmektedir (Watt, s. 46-47). Ancak irade hürriyetinin teorik düzeyde ilk savunucuları, insanın kendi fiilini bizzat seçip yapma gücüne sahip olduğunu kabul ettikleri için Kaderiyye diye anılanlardır. Bu grubun önde

gelenlerinden Ma‘bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkī görünüşte halifeye karşı geldikleri gerekçesiyle, fakat gerçekte irade hürriyetini savunmakla siyasî nizam aleyhinde tehlike oluşturdukları düşüncesiyle Halife Abdülmelik ve Hişâm tarafından öldürülmüştür.

Kaderiyye’nin görüşleri daha sonra Mu‘tezile tarafından sürdürüldü. Mu‘tezile âlimleri, ayrıntıdaki bazı farklılıklara rağmen insan iradesinin özgür olması gerektiği yolundaki görüşlerini Allah’ın mutlak surette âdil ve hakîm olduğu öncülüne dayandırdılar. Buna göre insanları özgür iradeleriyle seçip yapmadıkları, tam aksine yapmaya mecbur kılındıkları eylemlerden dolayı sorumlu tutup cezalandırmak, yine onları özgürce seçip yapamayacakları işlerle yükümlü kılmak hem adalete hem de hikmete, dolayısıyla akla aykırıdır ve kötüdür. Şu halde adalet ve hikmetinden kuşku duyulamayacak olan Allah insanları, sorumluluğa konu olan eylemlerini seçmeye elverişli bir iradeyle ve bunu gerçekleştirmeye yeterli bir kudretle donatmıştır (Eş‘arî, s. 229-231; Kādî Abdülcebbâr, V/1, s. 177-178; V/2, s. 132; Şehristânî, el-Milel, I, 45; a.mlf., Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 397-398).

Spekülatif planda oldukça başarılı olan bu görüşlerine rağmen Mu‘tezile, genellikle hem Allah’ın kudret ve iradesinin mutlaklığını ve sınırsızlığını, hem de insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul eden geleneksel Selefî tavrın toplumda hâkim telakki olarak sürüp gitmesini önleyememiştir. Muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan itibaren Ehl-i sünnet diye anılmaya başlanan bu tavır Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ile en güçlü temsilcisine kavuşmuştur. Eş‘arî ve onu takip edenler, insanların iyi fiilleri gibi kötü fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını savunurlar. Eş‘arî’ye göre şer Allah’tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil kulları için şer olarak yaratmıştır (el-Lüma‘, s. 125). İnsana fiillerini gerçekleştirme hususunda hür irade tanınmasının ilâhî iradenin mutlaklık inancına gölge düşüreceğinden kaygı duyan Eş‘ariyye kelâmcıları, yükümlülük ve sorumluluğu mantıkî bir temele oturtabilmek için kesb teorisine sığınmışlardır. Fakat bu terime cebir anlayışına yaklaşan bir içerik yükledikleri, hatta bu yüzden onların görüşlerinin “cebr-i mutavassıt” diye adlandırıldığı bilinmektedir. Ancak Cüveynî ve Gazzâlî gibi felsefî birikimi de olan sonraki Eş‘ârîler’in kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümden tatmin olmadıkları anlaşılmaktadır (meselâ bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 44, 49-50; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 5-6).

Ehl-i sünnet'in diğer kolunun kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin insan fiillerine ilişkin görüşleri çeşitli noktalarda Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında yer almaktadır. Meselâ Mâtürîdî'ye göre fiiller itaat, isyan, iyilik, kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları bakımından Allah'ın kazâsı olamaz, dolayısıyla bunların insana nisbet edilmesi gerekir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 308). İnsanın kudreti, onun zorunluluk altında bulunuşunun değil özgür kılınışının sebebidir (a.g.e., s. 239). Bu kudretle insan -Eş'ariyye'nin iddiasının aksine-karşıt değerler taşıyan fiillerden birini veya diğerini seçme ve yapma özgürlüğüne sahiptir, ayrıca psikolojik olarak bu özgürlüğünün farkındadır. Şu halde kazâ ve kader inancı insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez (a.g.e., s. 226, 239, 309-312).

Aslında Mâtürîdî de kesb terimini kullanmakla birlikte onun bu terime yüklediği mânanın Eş'arî'ye göre farklı olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî anlayışı Fahreddin er-Râzî'ye, "İnsan, hür irade sahibi görünümünde hürriyetten yoksun bir varlıktır"

sözünü söyletmiştir (Şerḥu esmâʾil-lâhi'l-ḥüsnâ, s. 250). Buna karşılık kesbi ihtiyar ve kudretle irtibatlı olarak kullanan Mâtürîdîler bu kavrama kısmen bir özgürlük anlamı da yüklemiş görünmektedirler. Sonraki Mâtürîdîler fiili yaratma açısından Allah'a, irade ve karar açısından insana izâfe ederek bu karara "azm-i musammem" demişler ve bunun kesb ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir (İbnü'l-Hümâm, s. 111-112, 133).

İlk dönemlerden itibaren sûfîler de kendi fiilini hür iradesiyle seçme ve gerçekleştirme imkânına sahip insan fikrine karşı çıkarak cebir görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple sûfîlerle Mu'tezile ulemâsı daima çekişme halinde olmuştur (Ch. Bauamrane, s. 48-51; Çağrıcı, s. 31-32). Kuşeyrî'nin naklettiğine göre (er-Risâle, s. 121) Hâris el-Muhâsibî, babası irade özgürlüğünü savunan Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir.

İslâm düşünce tarihinde irade ve irade özgürlüğü sorununu gerek psikolojik gerekse felsefî yönüyle en ileri düzeyde inceleyen düşünür Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî de diğer Eş'arîler gibi Kaderîler'le Mu'tezile'yi eleştirerek kader inancını benimsemekle birlikte teorik olarak açıkça

reddettiği cebir görüşünü, insan ilişkilerinde kuralsızlık ve anarşizme yol açacağına işaret ederek pratik hayat için tehlikeli bulmuştur (Kitâbü'l-Erbaʿîn, s. 11). Gazzâlî, "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı" (es-Sâffât 37/96) meâlindeki âyeti açıklarken kendisinin kulun yapma ve yapmama özgürlüğü bulunduğuna inandığını, bu görüşünün her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancıyla çelişmediğini, çünkü özgürlüğün de Allah tarafından yaratıldığını belirtir ve, "Kendisi için yaratılmış olan bu özgürlüğe insan zorunlu olarak sahiptir" der (İḥyâʾ, IV, 5-7, 253-255, 258). Gazzâlî'nin irade hürriyetini insanın yaratılıştan sahip olduğu zorunlu bir niteliği olarak görmesi tamamen orijinaldir ve çağdaş felsefî antropolojinin de benimsediği bir sonuçtur. Bununla birlikte problemi spekülatif tartışmalarla çözmeye çabalayan üç mezhebi (Cebriyye, Muʻtezile, Eşʻariyye), el yordamıyla fili tanıdığını sanarak onu tanımlamaya çalışan üç köre benzeten Gazzâlî (a.g.e., IV, 6-7), Kant'tan önce problemin teorik tartışmalarla çözümlenemeyeceğini, çünkü onun deneysel dünyanın ötesiyle ilgili bir mesele olduğunu belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rvd" md.; et-Tâʿrîfât, "İrâde" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 552-556; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫyr", "rvd", "şyʾe" md.leri; a.mlf., The Muslim Creed, Cambridge 1932, s. 56; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫyr", "rvd", "şyʾe" md.leri; A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1983, s. 1217-1222; Aristoteles [Aristo], Kitâbü'n-Nefs: De Anima (trc. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1381/1962, s. 50, 124-126, 139, 155; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Göttingen 1950, s. 301; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 46, 60, 62, 89, 105-107; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye, Haydarâbâd 1346, s. 41-42; a.mlf., Mesâʾil müteferriḳa (eṡ-Ṡemeretü'l-marżiyye içinde, nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 98; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 229-231; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 22-25, 170; a.mlf., el-Lümaʿ, s. 125; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 226, 239, 308-312; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V/1, s. 177-178; V/2, s. 132; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 158-159; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, II, 284;

IV, 4; a.mlf., Avicenna’s De Anima: Kitâbü’n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 37-42; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 121; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 44, 49-50; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 6-8, 41-43; IV, 5-7, 111-112, 253-255, 258, 347, 365-366; a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife, Kahire 1302, s. 11, 24-26; a.mlf., Kitâbü’l-Erbaʿîn, Kahire 1328, s. 11; a.mlf., Meʿâricü’l-ḳuds, Kahire, ts., s. 43; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 45; a.mlf., Nihâyetü’l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 397-398; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’n-Nefs ve’r-rûḥ, Lahor 1388/1968, s. 76; a.mlf., Şerḥu es-mâʾillâhi’l-ḥüsnâ, Beyrut 1404/1984, s. 250; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, II, 175; İbnü’l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317, s. 111-112, 133; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 28, 175; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l’Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 70-74 vd.; H. Piéron, Psychologie ex-périmentale, Paris 1934, s. 184-190; Ch. Bouamrane, Le problème de la liberté dans la pensée musulmane, Paris 1978, s. 48-51; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 31-32, 141-148; Macid Hadduri, İslam’da Adalet Kavramı (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 42-47; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 61-67; W. Montgomery Watt, İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader (trc. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 21-74; Hayati Hökelekli, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, Diyanet Dergisi, XXI/2, Ankara 1985, s. 16-28.

Mustafa Çağrıcı - Hayati Hökelekli

FIKIH.

İrade kelimesinin kelâm ve felsefede birçok tartışmanın odağında yer alan bir terim olmasına karşılık klasik fıkıh literatüründe terimleşmediği, hatta yaygın bir kullanımının bulunmadığı, kullanıldığı yerlerde de “kasıt” anlamına geldiği görülür. Ancak fıkıhta yaygın kullanımı bulunan kasıt, niyet, ihtiyar, rızâ terimleri, aralarındaki ince farklarla birlikte genel anlamda iradenin mahiyetini veya belli yönlerini ifade etmekte, bu kavramlar bir şekilde yok eden ya da sakatlayan ikrah, hile, hata (galat), hezl gibi kavramlarla sehiv, nisyan ve cehalet gibi bunlarla bağlantılı kavramlar da aynı zamanda İslâm hukukçularının irade konusundaki görüş

ve yaklaşımlarını tanıtıcı bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Bu sebeple ilk bakışta klasik literatürde irade kelimesine terim anlamı yüklenmediği ve onun fıkıh ilmine ait teknik bir terim sayılmaması gerektiği anlaşılmaktaysa da esas itibariyle iradenin cüzlerini oluşturan kavramlara doktrinde yer verildiği, ayrıca irade kavramını tanıtmaya ve tanımlamaya yarayan zengin bir hukukî tefekkürün ve tartışma örneklerinin bulunduğu göz önüne alınırsa, insanın yapıp etmelerinden dolayı dünyevî ve uhrevî sorumluluğa muhatap olmasına temel teşkil eden iradenin içerik ve kavram olarak fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde merkezî bir rol oynadığı anlaşılır. Bundan dolayı irade kelimesi XX. yüzyılda terimleşerek İslâm hukuku literatürüne girmiş ve çağdaş hukukçular tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaya başlanmıştır. Meselâ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'ye göre irade, "muayyen bir şey hususunda karar verme (azm) olarak gerçekleşen sübjektif bir eylem" (el-Vasîṭ, I, 174), Mustafa Ahmed Zerkā'ya göre ise "bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek"tir (el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 366-368). Bu anlamıyla irade, "iki şeyden birini veya bir şeyi yapıp yapmama arasında tercih imkânı" anlamındaki ihtiyardan ve rızâdan farklı ve daha kapsamlıdır. Çünkü bir kimsenin bir konudaki iradesi ihtiyar kaynaklı olabileceği gibi icbar kaynaklı da olabilir. Yine kişinin iki şeyden birini tercih etmesi severek ve isteyerek olabileceği gibi istemeyerek de olabilir.

İrade esasen özü ve mahiyeti itibariyle zihinde, genel bir deyimle içte gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça muhataplar tarafından bilinmesi ve ona hukukî sonuç bağlanması mümkün olmaz. Bunun için de içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gereklidir. Böyle olunca biri iradenin kendisi veya oluşması, diğeri açıklanması olmak üzere iki süreç veya boyutundan söz edilir. Klasik literatürde birinci boyut daha çok rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla, ikinci

boyut "sîgatü'l-akd" veya "icap-kabul" terimleriyle ifade edilirken çağdaş yazarlar birincisini "iç irade" veya "gerçek irade", ikincisini de "dış irade" şeklinde nitelendirir. Dış irade, ehliyetli kişinin bir hukukî işlemi kurmaya yönelik irade açıklaması demek olup çağdaş literatürde genelde Batı hukukundaki kullanımın da etkisiyle "irade beyanı" tabiriyle karşılanmaktadır (bk. İRADE BEYANI).

Gerçek irade olarak da bilinen iç irade, ihtiyar ve rızânın yanı sıra klasik terminolojideki niyet ve kasıt kavramları ile de kesiştiğinden hukukî işlemler kadar namaz, oruç gibi ibadetlerde, adak ve yemin gibi ibadet içerikli tasarruflarda da mahiyet ve sonucu belirleyici derecede bir önem taşır. Kişilerin hür iradeleri ve böyle bir iradeden kaynaklanan tercihleri, hukukî işlemlerin özünü ve en azından diyânî hüküm yönüyle meşruiyetinin bir ölçütünü teşkil eder. Kur'an'da başka ayrıntılara girilmeksizin sadece ticarî ilişkilerin karşılıklı rızâya dayanması gereğinden söz edilmesi de böyle bir anlam taşır (en-Nisâ 4/29). Doktrinde hukukî işlemler konusunda irade veya iç irade denince onun bu kurucu temeline atıfta bulunulduğu, bunun da rızâ ve ihtiyar şeklinde iki safhada ele alındığı görülür. Nitekim Senhûrî, iradenin hâricî görünüm açısından biri ihtiyar, diğeri rızâ olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu, bu iki unsurun bulunması durumunda iradeye bütün hukukî sonuçlarının terettüp edeceğini, aksi takdirde hukukî sonuçların fesih ve iptale açık hale geleceğini ifade eder (Meṣâdirü'l-ḥaḳ, II, 178; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, s. 30). Ancak iç irade ne kadar önemli olursa olsun açıklanmayan bir iradenin dıştan bilinmesine imkân bulunmadığı, hukukî ilişkilerde ise istikrar ve güven ortamının kurulabilmesi için hükümlerin sübjektif vasıflara değil onları temsil eden objektif göstergelere bağlanması gerekli olduğu içindir ki bir tasarrufa hukukî sonuç bağlanabilmesi için tasarrufun türüne göre ya tek taraflı bir iradenin veya karşılıklı iki iradenin açıklanması gerekli görülmüştür.

İbadetler Allah'a olan inancın ve bağlılığın fiilî ifadesi ve arzı sayıldığından onlarda iç irade, yani halis niyet daha çok önem ve yeterlilik taşır. Bu sebeple ibadetlerin ve ibadet yönü ağır basan tasarrufların fertle Allah arası ilişki düzeninde ve uhrevî sonuçları yönüyle geçerliliği için iç iradenin bulunması yeterli görülür, ayrıca bu iradenin açıklanması şartı aranmaz. Bu yaklaşımlardan ve literatürdeki kullanımlardan hareketle yeterince belirgin olmasa da niyet tabirinin daha çok ibadetlerde, kasıt tabirinin boşama, köle âzadı gibi tek taraflı hukukî işlemlerde, rızâ ve ihtiyar tabirlerinin ise özellikle alım satım gibi iki taraflı hukukî işlemlerde, yani akidlerde kullanıldığı söylenebilir. Nitekim rızânın göstergesinin (zâhir sebep) icap ve kabul, kastın göstergesinin ise kişinin akıl ve bulûğ sayesinde kazanılan kasıt ehliyeti olduğunun ifade edilmesi bu tesbiti desteklemektedir (Abdülazîz el-Buhârî, III, 1501-1502).

Dış İrade-İç İrade Uyuşmazlığı ve İrade Ayıpları. İç irade-dış irade ayırımı, hukukî işlemin geçerli olarak kurulup sonuçlarını doğurmasında hangisinin daha önemli ve öncelikli olduğu, iç iradenin hangi durumlarda şâibeli veya yok sayılacağı, dış iradenin iç iradeyi tam olarak veya hiç yansıtmaması gibi durumlarda hangisinin dikkate alınacağı ve hukukî işlemin değerinin ne olacağı gibi temel konuların açık bir şekilde ortaya konulması ve sağlıklı bir şekilde anlaşılması noktasında yararlı bir ayırım olarak görünmektedir. Beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için ehliyet (temyiz, bulûğ ve rüşd) kaynaklı olmasının yanı sıra kural olarak iç irade ile dış iradenin birbirine uygun olması da gerekir. İradeyi sakatlayan ya da yok eden bir sebep bulunmadığı sürece normal olan da böyle bir uyumun bulunmasıdır.

Gerçek irade kapalı kaldığı sürece onun objektif göstergesi sayılan irade beyanının iç iradeye delâlet ettiği ve onu yansıttığı var sayılır ve hukukî işlemler hususunda bu beyana itibar edilir. Ancak hukukî işlemlerin geçerli olarak gerçekleşmesi için irade beyanı çok önemli ise de bazı istisnaî durumlar dışında tek başına yeterli olmaz; bu beyanın hür ve açık bir iradeye dayalı olması, diğer bir ifadeyle beyan edilen iradenin gerçek iç iradeyi tam ve doğru yansıtması veya en azından dış iradenin kural olarak iç iradeyi yansıttığı var sayımının sarsılmadan devam ediyor olması da ön görülür. Bunun için de dış iradenin iç iradeyi yansıtmadığı yönünde belirti veya karîne bulunması veya dış iradenin iç iradeyi yansıtmadığının anlaşılması durumunda hangisine ne oranda itibar edileceği konusu, iradenin saygınlığı ve teamülün istikrarı prensiplerinden hangisine öncelik verileceğine göre açıklanır. İradenin saygınlığı prensibi, akdi yapanın gerçek iradesinin dikkate alınmasını gerektirirken teamülün istikrarı prensibi, hukukî ilişkilerin bir güven ve istikrar içinde sarsıntıya uğramadan devam etmesini gerektirir. Kategorik olarak gruplandırmak zor olmakla birlikte hukukî işlemlerin gerçekleşmesinde iç iradenin mi yoksa beyan edilen iradenin mi esas alınacağı konusunda klasik fıkıh doktrininde üç eğilimin bulunduğu, Hanefî mezhebinin daha çok dış iradeye, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin daha çok iç iradeye itibar ettiği, Şâfiî mezhebinin ise iki eğilim arasında fakat Hanefîler’e daha yakın bir noktada durduğu söylenebilir.

Dışa akseden beyanın iç iradeyi yansıtmaması, ya iç iradenin yokluğundan

ya da bulanık olmasından kaynaklanır. İç iradenin yokluğu yani gerçekleşmemesi, daha çok iç irade ile beyan edilen irade arasında tek taraflı veya karşılıklı yaratılan uygunsuzluk durumunda söz konusudur ve bu durum teknik anlamda irade ayıbı olarak değil “akdin göstermelik oluşu” diye adlandırılır. Bunun da ana sebebi “hezl”dir. “İç irade ile beyan arasında kasıtlı uygunsuzluk durumunu doğuran ciddiyetsizlik (latife beyanı)” anlamına gelen hezli, tıpkı akıl hastalığı ve sarhoşluk gibi iradeyi bütünüyle kaldıran haller mesabesinde tutan görüşler bulunmakla birlikte doktrinde ağırlıklı görüş hezlin bir ehliyet ârızası olmadığı, hezl durumunda hukukî işlemlerin fesad veya butlânına hükmedilmesinin iradenin kesinliği şartının yerine gelmemesinden kaynaklandığı yönündedir (bk. HEZL). Senhûrî, gerçekliği veya mevcudiyeti bulunmayan irade kapsamına hezl yanında akıl hastalığını ve küçüklüğü de dahil eder (Meṣâdirü’l-ḥaḳ, II, 97). Akıl hastalığı ve küçüklük de ehliyet ârızası olmakla birlikte irade ayıbı değildir. Çünkü akıl hastası ve mümeyyiz olmayan küçük temyiz yoksunu olup temyizden kaynaklanmayan dış irade de hukuken yok hükmünde sayıldığı için mevcut olmayan bir iradenin ayıplı hale gelmesi düşünülemez. İç iradenin lekeli veya bulanık olması durumu genellikle irade ayıpları ya da rızâ ayıpları olarak adlandırılır. İrade ayıbının hukukî işleme teşebbüs anına, rızâ ayıbının ise teşebbüsün sürecine veya gerçekleşen sonuca ilişkin olarak söz konusu olacağı söylenerek irade ayıbı ile rızâ ayıbı teknik açıdan birbirinden ayrı tutulabilirse de çağdaş literatürde bunlar eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe sistematik olarak ele alınmayıp değişik konular arasına dağınık bir şekilde serpiştirilmiş bulunan irade ayıplarının tesbit ve sunuşunda çağdaş

hukukçularca geliştirilen iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Senhûrî’nin öncülüğünü ettiği ve çağdaş yazarlarca çokça tercih edilen birinci yaklaşıma göre irade ayıpları Batı hukukunda olduğu gibi ikrah, tedlîs ve galat olmak üzere üç çeşittir. İkinci yaklaşımda ise irade ayıpları ikrah, hılâbe, galat ve ihtilâlü’t-tenfîz olarak sıralanmakta ve ilk üçü akdin kuruluşu es-nasındaki ayıplar, sonuncusu; akdin kurulmasından sonra umulmadık bir şekilde karşılaşılan bir sebepten kaynaklanan ayıp olarak nitelendirilmektedir. Hıyanet, neceş, tedlîsü’l-ayb ve gabn gibi konular hılâbe kapsamında; satılan malda aldatmasız olarak gözden kaçan bir ayıbın varlığının akidden sonra ortaya çıkması, akdin bölünmesi, satılan malın daha önceden kiraya verilmiş veya rehnedilmiş olduğunun meydana çıkması gibi konular ise

ihtilâlü't-tenfîz kapsamında incelenmiştir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 364-365, 407-413; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, s. 179-184). Çağdaş terminolojide irade ayıplarından kabul edilen ikrah ve galat kavramlarının klasik literatürde, özellikle Hanefî kaynaklarında "ehliyet ârızaları" başlığı altında yer alması, irade ile edâ ehliyeti arasında yakın ilgi bulunması ve klasik doktrinde hukukî işlemlerin yanında ibadetlerin de şer'î tasarruf kapsamına dahil edilmesi sebebiyle ehliyet ârızalarının hem hukukî işlemleri hem de ibadetleri içine alacak bir muhtevayla ele alınıp incelenmiş olması ile açıklanabilir.

İrade ayıplarının genel anlamda ehliyet ârızaları kapsamında düşünülmesi mümkün olmakla birlikte teknik olarak birbirinden ayrı ele alınması mâkul görünmektedir. Nitekim çağdaş hukukçular arasında hâkim görüş irade ayıplarından ikrah, hata ve ehliyet ârızaları arasında yer almayan tedlîsin edâ ehliyetine hiçbir zarar vermediği, daha doğrusu onun kalkmasına veya daralmasına yol açmadığı, bu bakımdan söz konusu irade ayıplarının teknik olarak ehliyeti kaldıran veya daraltan ârızalardan ayrı değerlendirilmesinin uygun olacağı yönündedir (krş. Muhammed Âl-i Bahrülulûm, s. 197). Bu noktada asıl mesele, klasik literatürde ehliyet ârızaları başlığı altında yer alan söz konusu durumlardan hangisinin irade ayıbı olduğunu tesbit işinin hangi kritere göre yapılacağıdır. Münhasıran ibadetlere ilişkin olan ve esasen ehliyet ârızası olup olmadığı da tartışılan hayız, nifas gibi haller dışarıda tutulacak olursa geriye ibadetler yanında hukukî işlemleri de doğrudan ilgilendiren durumlar kalacaktır. Bunlardan hangisinin ehliyet ârızası, hangisinin irade ayıbı olduğunu belirlemek için birbirine bağlı iki kriter uygulanabilir. Bunlardan biri, söz konusu ârızalar içinde ehliyetin özüne ve yapısına ilişkin olanla sadece kullanımına ilişkin olanlar arasında bir ayırıma gidilmesi, diğeri de ehliyet kısıtlılığı (hacir) sebebi olup olmama yönünden bir ayırıma gidilmesidir. Akıl hastalığı, çocukluk, bunama ve sefeh ehliyetin aslına, yani ehliyet aşamaları olarak nitelenen temyiz, bulûğ ve rüşd aşamalarına ilişkin olup bu aşamalardan birini, dolayısıyla edâ ehliyetini ihlâl eden birer ârızadır. Bu hallerin hepsi hacir sebebi olup ilk üçünde mahkeme kararına gerek bulunmazken sonuncuda hacir mahkeme kararıyla gerçekleşir. Bazı fakihler ölüm hastalığı ve borçluluk gibi durumları da iradenin objektif iyi niyet kurallarına uygun olarak işlemesini engelleyebileceği ve iyi niyetli üçüncü şahıslara zarar verebileceği düşüncesiyle hacir sebebi saymışlardır. Buna mukabil hata ve ikrah

durumları incelendiği zaman bunların sadece ehliyetin veya ehliyetin temeli sayılan iradenin kullanımına ilişkin olup hiçbir şekilde söz konusu ehliyet aşamalarına zarar vermediği, irade ayıbının gerçekleştiği anda bile ehliyetlilik durumunun devam ettiği ve bunların hiçbir şekilde hacir sebebi olmadığı görülür. Ehliyet ârızası olarak değerlendirilen diğer durumlara bakılınca bazısının ehliyet aşamalarından birine zarar verdiği, bazısının üçüncü şahısların haklarını korumak amacıyla hacir sebebi sayıldığı görülür. Ayrıca sonuçları bakımından ehliyet ârızaları ile irade ayıplarının kesiştiği bazı noktalar bulunmakla birlikte, ehliyet ârızası sayılan durumların akdin kuruluş veya sıhhatini etkilemek suretiyle genel anlamda hükümsüzlük sonucunu ortaya çıkardığı, irade ayıplarının ise kural olarak ilgili taraf için muhayyerlik hakkı doğurduğu öne sürülerek ikisi arasında bu yönden de bir farklılık bulunduğu söylenebilir.

İrade ayıpları arasında sayılan durumlardan her birinin kendine mahsus özellik ve sonuçları bulunduğundan irade ayıplarının muhtevası ve hukukî işlemlere etkisi konusunda genel tesbitler yapmak hayli zordur. Meselâ ikrah altında beyan edilen iradenin değeri fakihler arasında hayli tartışmalı bir konu olup Hanefîler, ihtiyar ile rızânın aynı şey olmadığı noktasından hareketle tam ikrahın rızâyı yok edip ihtiyarı ifsat edeceğini, eksik ikrahın ise rızâyı yok etmekle birlikte ihtiyarı etkilemeyeceğini belirtirler. Diğer ekoller, rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp ikrahı ihtiyarla eş anlamlı kabul ettikleri rızâya aykırı bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Bu görüş ayrılığının sonuçları hukukî işlemin tek veya iki taraflı olmasına, fesih kabul edip etmemesine, rızânın şart olup olmamasına göre değişiklik gösterir (bk. İKRAH). “Akde taraf olan kişiyi yanıltıp akid ilişkisine girmeye sevketmek” anlamına gelen tağrîrde (tedlîs) ise akdin iptalinin söz konusu olabilmesi için tağrîrin tek başına varlığı yeterli görülmeyip bunun sonucunda bir yanılmanın gerçekleşmiş olması da aranır. Yanlış yönlendirilen ve aldatılan taraf, her ne kadar başlangıçta tam ve sağlam iradeye dayalı bir beyanda bulunmuş gözükse de iradesinin yanlış yönde oluşturulduğu için sonradan bu beyanın sağlam bir iradeye dayalı olmadığı ortaya çıkmıştır. Klasik literatürdeki tağrîr örnekleri ve hileli arttırmayı da bu kapsamda değerlendiren yaklaşımlar dikkate alındığında tağrîrin daha çok Hanefîler dışındaki ekoller tarafından bir irade ayıbı olarak değerlendirildiği söylenebilir (bk. GARAR; TAĞRÎR). İrade ayıplarından olan galatta ise iç irade ile dışa akseden beyan arasında genelde akdin

konusuna, bazı durumlarda akdin ilgili bulunduğu kişinin şahsına ilişkin olarak kasıtsız şekilde gerçekleşen bir uygunsuzluk söz konusu olduğundan galat rızânın tamlığına engeldir. Ancak irade ayıbı olan galat, her türlü galat değil özellikle iradenin oluşumu esnasındaki galattır. Yanlış tasavvurdan kaynaklanan psikolojik bir durum olan galatın, objektif karakterin hâkim olduğu klasik fıkıh doktrininde bir irade ayıbı olarak değerlendirilmesinde bazı güçlükler yaşandığı söylenebilir. Bu güçlük büyük ölçüde, iradenin saygınlığı prensibiyle teamülün istikrarı prensibi arasında bir denge gözetilerek galatın muhtemel veya vâki olduğu durumlarda ilgili tarafa vasıf muhayyerliği, ayıp muhayyerliği, rü'yet muhayyerliği gibi muhayyerlikler tanınarak aşılmaya çalışılmıştır (bk. GALAT).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi'l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 114-126; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 246; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 310; III, 186-187; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, III, 1501-1502; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1954, I, 84-130; II, 5-215; a.mlf., el-Vasîṭ fî şerḥi'l-Ḳānûni'l-medenî el-cedîd, Beyrut 1970, I, 174; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve s̱evbihi'l-cedîd,

Dımaşk 1967-68, I, 351-416, 460-461; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1396/1976, s. 316-334, 353-364; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 242-258; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, II, 291-292, 418-453; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 451-475; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, tür.yer.; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I-II, tür.yer.; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 284-304; "İrâde", Mv.F, III, 5-6.

H. Yunus Apaydın

İRADE BEYANI

Bir hukukî işlemi gerçekleştirmeye ilişkin iradenin dışa yansıtılması.

Hukuk dilinde "bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek" şeklinde tanımlanan irade esasen, özü ve mahiyeti itibariyle kişinin iç dünyasında gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça dıştan bilinmesi ve kendisine hukukî sonuç bağlanması mümkün değildir. Bunun için içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gerekli görülür ve biri iradenin kendisi veya oluşması, biri de açıklanması olmak üzere iki süreç veya boyutundan söz edilir (bk. İRADE). Klasik kaynaklarda rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla ifade edilen birinci safhayı çağdaş hukukçular "iç irade" (el-irâdetü'l-bâtıne) veya "gerçek irade", ikincisini de "dış irade" (el-irâdetü'z-zâhire) şeklinde nitelendirir. Ehliyetli kişinin bir hukukî işlemi kurmaya yönelik irade açıklamasını ifade eden dış irade, Batı hukukundaki kullanımın da etkisiyle çağdaş literatürde genelde "irade beyanı" (et-ta'bîr ani'l-irâde) terimiyle karşılanmaktadır. Bu bağlamda irade beyanı, esasen bir hukukî işlemin yapılmasına ilişkin iç iradenin söz veya söz yerini tutan şeylerle dışarıya yansıtılması demek olup hem iç iradenin açıklanmasını hem de bu açıklamanın biçimini ifade etmekte kullanılmaktadır. Klasik literatürde, iç iradenin söz yoluyla dışarıya yansıtılması özellikle akidler bağlamında "îcab" ve "kabul" terimleriyle ifade edilmiş, îcab ve kabulün döküleceği kalıp da "harflerin tertibinden ortaya çıkan heyet" anlamındaki "sîga" kelimesinden hareketle "sîgatü'l-akd" olarak nitelendirilmiştir.

Rızâ-İrade Beyanı Ayırımı. Hukukî işlemlerin geçerliliğinde temel ölçü kişinin o işleme rızâsının bulunmasıdır. Ancak rızâ içte gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan bir açıklama bulunmadıkça başkaları tarafından bilinmesi ve hukukî hayatı etkilemesi mümkün değildir. Halbuki hukukî ilişkilerde hüküm için esas alınacak vasıf sabit ve istikrarlı değil sübjektif olduğu durumlarda hüküm, bu sübjektif durum yerine ikame edilen objektif sebebe bağlanır. Özellikle hukukî hükümlerin anlam ve illetlere bağlı bulunması ve bunların da sübjektif mahiyette oluşu, hükümlerin doğrudan bu anlamlara değil o anlamları temsil eden ve duyularla algılanan objektif durumlara bağlanmasını gerektirmiştir. Bu

objektif durumlar, fıkıh ve usul terminolojisinde “mazınnet” ve “zâhir sebep” olarak adlandırılır. Mazınnet tabiri, “bir şeyin potansiyel mevcudiyet yeri veya muhtemel sübût göstergesi” anlamındadır. Rızânın sübûtunu gösterdikleri yönünde güçlü bir zan ve kanaat bulunduğu için îcab ve kabul “rızânın mazınneti” olarak nitelendirilmiştir. Îcab ve kabulün sebep diye adlandırılması da sadece rızâyı temsil etmesi ve ona ulaşmaya vesile oluşturması bakımındandır. Bazı fakihlerin irade beyanını “sûret” şeklinde adlandırması da (Beyzâvî, I, 457) aynı anlayıştan kaynaklanır ve îcab ve kabulün gerçek rızânın biçimsel göstergesi olduğunu ima eder.

Fıkıh doktrininde akdin kuruluşu esnasında dış iradeye (irade beyanı), akdin ifası sırasında ise iç iradeye (ihtiyar ve rızâ) itibar edileceği yönündeki ifadeler sübjektif ve objektif iradeler arasındaki ilişkinin boyutunu gösterir. Nitekim Hanefî fakihi İbnü’l-Hümâm, karşılıklı rızânın bizâtihi kendisinin akdin hukukî mefhumunun bir cüzü olmayıp akdin hükmünün hukuken sübûtunun şartı olduğunu ve irade beyanının da rızânın sübûtunun illeti değil emâresi olduğunu ifade ederken rızânın objektif ve sübjektif boyutlarına dikkat çekmekte ve hangi boyutun akdin hukukî varlık kazanmasında esas alınması gerektiğini belirtmektedir (Fetḥu’l-ḳadîr, V, 455). Buna göre irade beyanının varlığı rızânın varlığını kesin olarak göstermez; fakat irade beyanı açık olduğu ve aksi ortaya çıkmadığı sürece rızânın varlığı yönünde güçlü bir belirti sayılır. Bu anlayış sebebiyledir ki doktrinde iç iradeye de dış iradeye de tek başına itibar edilmemesi ilkesi benimsenmiştir. Böyle olunca da kendisinden bir söz veya fiil sâdır olmaksızın bir kimsenin, geçmiş zamanda malının intikaline rızâ gösterdiğine dair beyanı kendisini bağlamayacağı gibi iç iradeyi yansıtmadığı anlaşılan dış iradenin de kural olarak kişiyi bağlamayacağı açıktır. Akıl hastası ve gayri mümeyyiz çocukla uyuyan kişide iç iradenin oluşma imkânı bulunmadığı için bunlardan sâdır olan beyanın da bir değeri yoktur. Ehliyetin asgari sınırı ve tamlığı konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunsa da irade beyanının hukukî işlem ehliyetine sahip kişilerden sâdır olması gerektiğinde ittifak edilmesi beyanın iç iradeyi yansıtmasına verilen önemle açıklanır.

İrade beyanının özellikle akidler konusunda sonuç doğurması, iç iradeyi doğru ve tam yansıtmasına bağlı olduğuna göre bu ikisi arasında nasıl bir uyumun sağlanacağı, çatışma durumunda hangisine öncelik verileceği

konusu ayrı bir önem taşır. Esasen akdin özü ve temeli olması sebebiyle iç irade daha önemli olsa da hukukî hayatın güven ve istikrar içinde devam edebilmesi açısından dış iradeye öncelik verilmesi gerekir. Bunun için de fakihler açık ve net olduğu ve aksi ispatlanmadığı sürece akidler konusunda açıklanan iradeye itibar edileceğini belirtmişlerdir. Bu tercih, özellikle hukukî ilişkilerde açıklık ve objektifliğin ölçü alındığı anlamına gelmektedir. Ancak ikrah, hata (galat), hile veya hezl gibi rızâyı zedeleyen durumlarda irade beyanının gerçek rızâyı yansıtmaması ihtimali hayli yüksek olduğundan hukukî objektiflikten vazgeçilerek rızâyı koruyucu ve ölçü alıcı bir çözüme yönelme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Hukuk ekollerinin bu konudaki genel eğilimleri böyle olmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar mevcut olup Hanefîler'in daha çok irade beyanına, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin daha çok rızâya öncelik verdiği, Şâfiî mezhebinin ise bu ikisi arasında bir noktada durduğu söylenebilir.

Hanefî hukukçularına göre sebeplerin belirlenmiş olmasının amaç ve faydası, hükümlerin bu sebeplere bağlanması suretiyle sıkıntı ve karışıklığın önlenmesidir. Sebeplerin bırakılıp anlamlara itibar edilmesi durumunda ise sebeplerin belirlenmiş olmasının bir anlamı kalmaz. Bundan hareketle Hanefîler, hükümlerde anlamlara değil şer'î sebeplere itibar edileceğini ifade edip zâhir sebep olarak nitelendikleri îcab ve kabulü akdin yegâne rüknü sayarlar (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 4). Hanefîler'in sebeplere ve objektif iradeye bu kadar itibar etmelerinin temelinde hukukun uygulanması sürecinde belirsizlik, karışıklık ve düzensizliğin önlenmesi düşüncesinin yattığı ve

Hanefîler'in hukuk güvenliğini daha çok önemsedikleri söylenebilir. Akıllı insanların söz ve fiillerinin sıhhate hamledileceği yönündeki ön kabullerinin de bu tercihte etkisi vardır.

Hanefîler'in irade ayıplarını ve hezli daha sıkı şartlarla dikkate almaları, meselâ hezle itibar hususunda halin delâletini tek başına yeterli görmeyerek dil ile sarih şekilde ifade edilmiş olmasını şart koşmaları mezhepte irade beyanına itibarın kural, kastın araştırılmasının ise istisna olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Akidlerde iç irade ile dış irade uyumu sıkı şartlarla da olsa dikkate alınırken tek taraflı irade ile gerçekleşen talâk ve ıtk gibi ıskat türü hukukî işlemlerle adak, yemin ve îlâ gibi iltizam türü

tasarruflarda iç irade ile dış irade arasında tam bir uyumun bulunması şartı her zaman aranmaz. Kastın muttali olunamayacak içsel bir durum olduğundan hareketle, hükmün onun gerçekten varlığına değil, varlığına delâlet eden zâhir sebebe bağlanacağı öne sürülür. Kastın varlığını gösteren zâhir sebep ise kişinin akıl ve bulûğ sayesinde kazandığı kasıt ehliyetidir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1501). Hanefî fakihleri, feshe elverişli olmayan tasarruflar grubuna dahil ettikleri nikâh, talâk, köle âzadı, boşama sonrası evliliğe dönüş (ric‘at) gibi tasarruflarda kasıt şartının aranmayacağını öne sürerek bu tür tasarruflarda irade beyanını esas almışlar, rızâyı sakatlayan galat, hile ve ikrah gibi durumlar bulunsa bile bu işlemleri geçerli saymışlardır. Bu sebeple, mükrehin ve dil sürçmesi neticesinde ağzından boşama sözcükleri dökülen kişinin talâkı Hanefîler'e göre hukuken geçerlidir. Onların ibadetler hususunda da hata, unutma, yanılma gibi durumları daha az dikkate almaları mezhepte hâkim olan, mükellef kişinin ağzından çıkan sözlerin veya ortaya koyduğu fiillerin rastgele değil bilinç kaynaklı olduğu ön kabulü veya var sayımı ile yakından ilgili görünmektedir. Lafız ve kalıplara değil, maksat ve anlamlara itibar edileceği yönündeki genel kural Hanefîler'ce bu alanda pek işletilmemiş, daha ziyade lafzın delâlet ettiği anlama itibarla sınırlı kalmıştır.

Şâfiîler'e göre sebep-anlam ilişkisinde önemli olan, sebeplerin biçimsel varlığı değil bu sebeplerin şer‘î anlamları içermesi veya içerdiği yönündeki kanaatin devam etmesidir. İçerdiği var sayılan şer‘î anlamlardan uzak olan sebeplere itibar etmenin bir anlamı yoktur. Şâfiî mezhebinde, sebeplerin anlamlarına değil biçimsel varlıklarına itibar edilen yerler ise bu sebeplerin temsil ettiği anlamlara vâkıf olmanın zor olduğu yerlerdir. Meselâ yolculuk ve uyku şeklen mevcut olduğu zaman artık bunların temsil ettiği anlamlarının, yani meşakkatin ve abdestin bozulmasının gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaz. Sebeplerin içeriklerine tâbi olmanın mümkün olduğu durumlarda ise sebebin biçimsel varlığı değil içeriği muteberdir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 299-301). Bu bakımdan dil sürçmesi sebebiyle veya ikrah sonucunda boşama sözcüklerinin telaffuz edilmesi hiçbir sonuç doğurmaz. Bununla birlikte Şâfiîler'in, îne satımı gibi bazı konularda Mâlikî ve Hanbelîler'e göre zâhire daha fazla önem verdiği görülmektedir.

Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin kasıt ve anlama itibar konusunda Şâfiî mezhebinden daha ileride olduğu söylenebilir. Bu iki mezhep fakihlerinin

sedd-i zerâiye önem vermeleri, hîle-i şer‘iyyeye karşı çıkmaları, yine îne satımı, hulle nikâhı gibi meselelerde beyandan çok kasta önem vermeleri, bu ekollerin iç iradeyi daha çok dikkate almasının bir sonucudur. Hanbelî fakihi İbn Kayyim'in, konuşan kişinin kasıt ve iradesini "hakiki anlam" olarak nitelemesi, davranışın ruhunun ve özünün niyet, akdin ruhunun ise kasıt olduğunu belirtmesi ve mezhebin karakteristik tercih ve görüşlerinden birçoğunu da bu eksende çözümlemesi iç iradeye verdiği önemin bir göstergesi sayılabilir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 350-351; III, 94-134). Hatta Mâlikî mezhebinde iç iradeye itibarı uç bir noktaya götürerek bir insanın boşamaya niyet etmesiyle veya içinden boşama lafzını geçirmesiyle boşamanın gerçekleşeceğini ileri sürenler olmuştur (Karâfî, I, 52).

Îcab ve Kabul. İki taraflı hukukî işlemlerin kurulması, kural olarak karşılıklı ve birbirine uygun iki iradenin açıklanmasına ve bunların irtibatına bağlıdır. Bunun için de akidler, biri "îcab" diğeri "kabul" adını alan ve birbirine uygun olan iki irade beyanı ile hukukî varlık kazanır. Bu kural karşılıklı borç yükleyen alım satım, kira, nikâh gibi iki taraflı akidler hakkında öncelikli olarak geçerli olup hibe, kefâlet gibi ivazsız hukukî tasarrufların tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşip gerçekleşemeyeceği tartışmalıdır. Iskat veya teberru kabilinden olan talâk, ikrar, ibrâ, köle âzadı, vakıf, cuâle gibi tasarruflar ise tek taraflı irade beyanıyla hukukî varlık kazanır. Akidler, îcab ve kabulün mücerret irtibatı sonucunda kural olarak hüküm ve sonuçlarını meydana getirmekle birlikte hibe, âriyet verme (iâre), emanet ve rehin gibi bir kısım işlemlerde akdin tamamlanabilmesi için îcab ve kabul yanında ayrıca akid konusunun teslim edilmesi de gerekli görülür.

Hanefî mezhebine göre hukukî bir sonucun inşasına yönelik olarak ilk beyan edilen irade îcab, buna cevap mahiyetinde ikinci olarak beyan edilen irade kabul adını alır; fukahanın çoğunluğuna göre ise kural olarak mülkiyetin devrine (temlik) delâlet eden söze îcab, mülk edinmeye (temellük) delâlet eden söze de kabul denir. Bu ikinci anlayışa göre kabulün önce, îcabın ondan sonra gerçekleşmesi mümkündür. Bu öncelik ve sonralığın akdin kurulmasına etkisi yoktur. Ancak Hanbelîler, özellikle nikâh akdinde kabulün olabilmesi için önce bir îcabın bulunması gerektiği, aksi takdirde akdin kurulmayacağı görüşündedir (İbn Kudâme, VII, 80).

Îcabın tek başına varlığı, Mâlikîler dışındaki fakihlere göre ilgili taraf

açısından bağlayıcı değildir. Dolayısıyla îcabda bulunan kişi (mûcib), karşı tarafın kabulünden önce îcabından dönebileceği gibi îcaba muhatap olan taraf da bu îcabı kabul edip etmemekte serbesttir. Bunlardan birincisi “vazgeçme muhayyerliği” (hıyârü’r-rücû‘), ikincisi de “kabul muhayyerliği” (hıyârü’l-kabûl) olarak adlandırılır. Mûcibin îcabdan dönmesinden önce, karşı tarafın kabul iradesini beyan etmesi durumunda artık akid kesinleşmiş ve her ikisi için de dönüş imkânı ortadan kalkmış olur. Hanefî ve Mâlikî fakihlerinin görüşü bu şekildedir. Bu fakihler, “Taraflar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler” hadisinde (Buhârî, “Büyûʿ”, 42-44; Müslim, “Büyûʿ”, 17, 43) sözle ayrılmanın, yani taraflar o mekânda beraber olmaya devam etseler bile akdin sözlerle, olumlu ya da olumsuz bir sonuca bağlanmasının kastedildiği görüşündedir. Diğer grup fakihler ise hadiste sözü edilen ayrılmayı tarafların maddî birlikteliğinin sona ermesi şeklinde anlamış ve “meclis muhayyerliği” anlayışını ortaya atmışlardır. Bunun için de meselâ Şâfiî ekolüne göre kabul îcabdan hemen sonra vuku bulmalıdır. Bu şekilde akid kurulmuş olur. Ancak taraflar bedenen birbirlerinden ayrılmadıkça akid bağlayıcı değildir ve taraflardan her biri tek taraflı olarak akdi feshetme hakkına sahiptir. Şâfiî ekolünde akdin îcab ve kabul ile tamamlanmasından sonra taraflara birbirlerinden bedenleriyle

ayrılmadıkları sürece akdi feshetme hakkı verilmesi, hem îcabından dönmesine fırsat verilmeyen mûcibi, hem de fazla düşünme imkânı bulamadan akdi derhal kabul etmiş olan tarafı koruma amacına yöneliktir. Hanbelî ekolündeki ağırlıklı görüş Şâfiî ekolüne oldukça yakındır. Şu farkla ki Hanbelî ekolünde taraflar başka bir şeyle meşgul olmaksızın mecliste kaldıkları sürece kabulün gecikmesinde bir sakınca görülmez (a.g.e., VII, 80-81). Kural olarak îcab ve kabulün karşılıklı iki kişi tarafından dile getirilmesi gerekir. Ancak nikâh akdiyle veli veya vasinin çocuğun malına ilişkin bazı tasarrufları bu kuraldan istisna edilmiştir.

İrade Beyanına İlişkin Şekil Şartları. Kişilerin hukukî işlemlerde kendi adına doğrudan beyanda bulunması esas olmakla birlikte bazı sınırlı durumlarda sadece temsil yoluyla beyanda bulunma imkânı da vardır. Kişi iradesini bizzat kendisi açıklayabileceği gibi vekil veya elçi aracılığıyla da açıklayabilir. İrade beyanının prensip olarak sözle (şifahî) yapılması esas olduğundan irade beyanı vasıtaları konusu klasik literatürde “sîga” ve “sîga

yerini tutanlar" şeklinde bir tasnifle ele alınmıştır. "Söz kalıbı" anlamındaki sîga tabiriyle îcab ve kabul kastedilmiş, ayrıntılardaki görüş farklılıklarına rağmen rızâya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, fiil (teâti), işaret ve sınırlı hallerde sükûtun sîga yerini tutacağı ve bunlarla da irade beyanında bulunulabileceği benimsenmiştir. Çağdaş literatürde, irade beyanında bulunma vasıtalarının "lafız yoluyla beyan" ve "lafız dışı yollarla beyan" şeklinde ikiye ayrıldığı (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 85, 99; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, s. 75-76, 125) veya buna gerek görmeyerek beyan yollarının lafız, yazı, fiil, işaret ve sükût şeklinde türlerine göre sıralandığı görülür (Ali Muhyiddin el-Karadâğî, II, 835-836).

1. Lafız. İrade beyanının tabii ve aslî yolu söz olduğu için fakihler lafızların, özellikle de fiil zamanları ve kinayeli lafızların delâleti konusu üzerinde titizlikle durmuşlardır. Bu titizliğin sebebi, lafızlar vasıtasıyla yansıtılacak olan iç iradenin mümkün olduğunca sağlıklı bir şekilde yansıtıldığından emin olma düşüncesidir.

a) Fiil Zamanları. Arap dilinde mevcut üç fiil sîgasından biri olan mâzi zaman kipiyle akdin kurulacağında hiçbir ihtilâf yoktur. Fakihler, kural olarak îcab ve kabulün her ikisinin veya en az birinin geçmiş zaman sîgasıyla yapılmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak özellikle irade beyanını akdin rüknü kabul eden ve hukuk güvenliği açısından onu daha çok dikkate alan Hanefîler'in mâzi sîgasına özel bir önem verdikleri ve mümkün mertebe öteki sîgaların kullanımını sınırlamaya çalıştıkları söylenebilir. Geçmiş zaman sîgası, esasen Arap dilindeki konuluşu itibariyle bir fiilin geçmiş zamanda tamamlandığını gösterir ve gelecek zaman, vaad ve pazarlık ihtimali taşımaz. Ancak fakihler, bu sîgayı tarafların iradelerinin kesinliğini gösterebilecek en uygun sîga olarak kabul etmiş ve onun akidler konusunda örfen şimdiki zamanı gösterdiğini ifade etmişlerdir. Mâzi sîgası içte oluşan rızâyı haber vermesi yönüyle ihbâr, bir akdin oluşmasına yönelik olması bakımından ise inşâdır. Buna göre akdin yapılmasında kullanılan mâzi sîgasının hukuk dilindeki anlamı, artık geçmiş zamanda olan bir şeyin haber verilmesi değil şu anda kesin olarak bir şeyi yapma iradesinin açıklanmasıdır.

Şimdiki zaman (muzâri) sîgası kural olarak akdin inşasına elverişli görülmez. Ancak bu anlayış, muzâri sîgasının Arap dilindeki anlamı ve

kullanımı ile yakından ilgilidir. Arap dilinde şimdiki zaman kipi birbirinden farklı birkaç anlam için kullanılmaktadır. Meselâ Arapça'da şimdiki zaman kalıbına konulan evlenme fiili "evleniyorum, evlenirim, evlenebilirim, evleneceğim" gibi farklı anlamlardan her birini göstermeye uygundur. Bu özelliğinden dolayı şimdiki zaman kipinin vaad ve pazarlık ihtimali taşıdığı ve bir tür belirsizlik ve kesinsizlik içerdiği kabul edilmektedir. Fakihler, bu ihtimallerden hangisinin kastedildiğinin belli olmaması yüzünden irade beyanında bulunurken şimdiki zaman sîgasının kullanılmasını hukuk güvenliği ve istikrarı açısından uygun görmemişler, bunun yerine bu ihtimallerden uzak olan geçmiş zaman sîgasının kullanılmasını gerekli görmüşler ve esasen olmuş bitmiş bir şeyi haber vermekte (ihbâr) kullanılan mâzi sîgasını, söz konusu sakıncayı giderme ihtiyacından dolayı şu anda yapılan bir işlemi ifade etmekte (inşâ) kullanmışlardır. Ancak bazı durumlarda -akid niyetinin yani îcab ve kabul kastının bulunması gibi- belirli şartlarla şimdiki zaman sîgasıyla da akdin kurulabileceği kabul edilmektedir. Mâlikî mezhebinde genel olarak, Şâfiî mezhebinde ise vaad ihtimalinin ortadan kalkması durumunda -meselâ "şu anda" kaydının eklenmesi durumunda- şimdiki zaman sîgasıyla yapılan akdin sahih olacağı görüşü hâkimdir. Şimdiki zaman sîgasının kullanımında en sıkı davranan Hanefî mezhebinde de şimdiki zaman sîgasının hal karînesiyle örfen kesinlik ifade etmesi durumunda akdin kurulacağı görüşü bulunmaktadır (Mecelle, md. 170).

Soru (istifham) sîgasıyla, "alacağım, satacağım" gibi gelecek zaman sîgasıyla ve çoğunluğa göre emir sîgasıyla da irade beyanı gerçekleşmiş sayılmaz. Hanefî fakihleri kural olarak soru sîgasını karşı tarafın niyetini anlama girişimi olarak değerlendirdikleri için bu sîgayla akdin kurulmayacağını, ancak niyetin araştırma değil akid yapma olduğunun kesinlik kazanması durumunda bu sîgayla da akdin kurulacağını kabul ederler (a.g.e., md. 172). Emir kipiyle yapılan îcab, kural olarak îcaba davet olarak değer kazanmakla birlikte sadece evlenme akdinde evlenmenin bazı hususiyetlerinden dolayı îcab olarak kabul edilmektedir. Şâfiî ekolünde ise nikâh akdine kıyasla emir sîgasıyla her türlü akdin kurulabileceği ileri sürülmüştür.

Klasik fıkıh literatüründe fiil zamanları konusu tamamen Arap dilinin özelliklerine ve o yönde oluşan kullanım örfüne göre ele alınmıştır. Fakihler

de örfün dile hükmettiğini ifade ederek bir yandan bu durumun tabiiliğine, bir yandan da bu konunun tamamen kullanım örfüyle alâkalı bir husus olduğuna ve bu örfün de her dilin yapı ve özelliklerine göre değişebileceğine işaret etmişlerdir. Buna göre Arap diliyle ilgili söz konusu tartışmaların diğer dillere taşınması doğru olmaz ve bir dilde hukukî işlemlerin kuruluşunu sağlayan irade beyanının nasıl ve hangi kalıplarda olması gerektiğini o dilin kuralları ve kullanım geleneği belirler.

b) Kinaye Sözleri. Kendisiyle kastedilen anlam bir karîneye gerek olmaksızın açıkça anlaşılan sarih lafızlarla hukukî işlemin kurulacağı konusunda görüş birliği vardır. Kinayeli lafızlarla kurulup kurulmayacağı konusu ise hem fıkıh ekollerine hem de hukukî işlemlerin türüne göre farklılık gösterir. Esasen akidlerde lafız ya da kalıplara değil mâna ve maksatlara itibar edileceği hususu bütün ekollerce benimsenmiş bir kuraldır. Bu bakımdan kastedilen anlamın tereddüde ve çekişmeye yol açmayacak bir şekilde anlaşılması şartıyla kinayeli lafızlarla akdin kurulabileceği prensip olarak kabul edilir. Çünkü burada önemli olan, kullanılan lafızla hangi akdin kastedildiğinin anlaşılmasıdır.

Kinayeli lafızlarla akdin kurulabilmesi için maksadın anlaşılmasını sağlayan bir karînenin bulunması gerektiği yönündeki görüşler, hukukî işlemlerde açıklık ve objektifliği korumaya ve bu işlemlerin güven ve istikrar içinde gerçekleşmesini sağlamaya yönelik bir tedbir niteliğindedir. Meselâ bir kimsenin bir malı şu kadar fiyat mukabilinde hibe ettiği şeklindeki beyanı satım akdindeki îcab yerine geçer. Her ne kadar söz konusu beyanda alım satım sözü geçmemiş ve onun yerine hibe lafzı kullanılmışsa da hibe akdinde bedel söz konusu olmayacağı karînesiyle bu beyanla satım akdinin kastedildiği sonucuna ulaşılır. Karşı taraf bu beyanı kabul ettiği takdirde bir satım akdi gerçekleşmiş olur. Yine asıl borçlunun ibrâsı şartıyla yapılan kefâlet akdi havâle akdi, asıl borçlunun sorumluluğunun devam etmesi şartıyla yapılan havâle akdi de kefâlet akdi olarak gerçekleşmiş olur. Bununla birlikte meselâ Şâfiî ve Hanbelî fakihleri evlenme akdinde anlamdan ziyade şekli ön planda tutmuş ve bu akdin sadece evlenme anlamına sarih olarak delâlet eden “nikâh” ve “tezevvüc” lafızları ile yapılabileceğini kabul etmişler, kinayeli lafızlara yer vermemişlerdir. Şâfiî mezhebinde tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen talâk, ıtk, ibrâ gibi tasarrufların niyetin bulunması şartıyla kinayeli lafızlarla

gerçekleşeceği kabul edilmiş, fakat akidlerin kinayeli lafızlarla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği akdin türüne göre ayrı ayrı tesbitle ele alınmıştır (Süyûtî, s. 488-518).

2. Yazı. Her ne kadar sahtekârlık imkânı, niyetin bulunmaması ihtimali ve yaygın olarak bilinmeme gibi sebepler yüzünden geçmiş dönemlerde genel geçer bir beyan yolu olarak görülmese de yazının irade beyanında kullanılabileceği ilke olarak kabul edilmiştir. Yazının konuşma gibi olduğu ve îcab ve kabulün şifahen gerçekleşeceği gibi yazışma yoluyla da olabileceği birer kural şeklinde Mecelle’de yer almıştır (md. 69, 173). Yazışma yoluyla yapılan akidde mektubun ulaştığı meclis akid meclisi sayıldığından meclis birliğinin hâsıl olması ve îcabın kabulle buluşması için mektubun okunması veya muhtevasından bahsedilmesi lâzımdır. Bu surette o mektubu gönderen kimse bizzat kendisi söylemiş kabul edilir. Ancak klasik doktrinde konuşma irade beyanının tabii yolu olarak kabul edildiği ve yazının kime ait olduğunu, içerik ve muhatabını belirlemede bazı güçlükler bulunabileceği için irade beyanının yazı ile yapılması konusu daha çok zaruret durumunda gündeme getirilmiş ve özellikle konuşmaktan âciz olan kişi ve birbirinden uzak olan kişiler (gaip) açısından ele alınmıştır. O döneme ait fıkıh literatüründe yazıyla akdin kurulması konusunda ileri sürülen şartları veya yazıya gösterilen tereddütleri, yazılı beyanla evlenme ve boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tartışmalarını da böyle anlamak gerekir. Doktrinde ağırlıklı görüş, boşama niyetinin bulunması halinde yazılı beyanla boşamanın gerçekleşeceği yönünde olup bu durumda boşama, akidlerden farklı olarak yazının ilgiliye ulaşması anında değil yazıldığı anda gerçekleşmiş kabul edilir.

3. Teâti. Sözlükte “alma verme” anlamına gelen teâti, terim olarak “âdeten satılmak üzere konulmuş bir şeyi sözlü irade beyanı olmaksızın alıp bedelini bırakma eylemi” olarak tanımlanır. Bu şekildeki alma verme işinin irade beyanı sayılıp sayılmayacağı doktrinde tartışmalıdır. Şâfiî mezhebi dışında kalan ekoller, teâtinin îcab-kabul yerine geçebileceğini ve bununla akdin kurulabileceğini kabul etmişlerdir. Îcab ve kabulün sözlü olmasını irade beyanı için bir şekil şartı olarak değerlendiren Şâfiî mezhebinde teâti ile akid kurulmuş olmaz. Bir grup fakih ise sadece basit gündelik alışverişlerde teâtinin îcab ve kabul yerine geçeceği görüşündedir (bk. MUÂTÂT).

4. İşaret. Doktrinde ağırlıklı görüş, konuşabilen veya yazmayı bilen kişinin işaretinin makbul olmayacağı yönündedir. Ancak Mâlikî mezhebinde, nikâh akdi dışında dilsizin işaretinin söz gibi değerlendirileceği yönünde bir eğilim bulunduğu belirtilir. Başka bir yolla iradesini açıklama imkânına sahip olmayan dilsizin işareti, bütün hukukî işlemler bakımından kural olarak konuşabilenin konuşması gibi kabul edilir. Bu husus Mecelle'de, "Dilsizin alışılagelmiş (ma'hûd) işareti lisan ile beyan gibidir" (md. 70, 174) şeklinde ifade edilmiştir. Bazı fakihler herkes tarafından anlaşılan işaretin sarih lafız, bazı kimselerce anlaşılan işaretin ise kinayeli lafız yerine geçeceğini öne sürmüşlerdir (bk. DİLSİZ).

5. Sükût. Kural olarak susana söz isnat edilmez ve sükût irade beyanı sayılmaz. Fakat bazı istisnaî durumlarda sükûtun rızâya delâlet edeceği kabul edilmiş ve bu anlayış Mecelle'de, "Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma'raz-ı hâcette sükût beyandır" (md. 67) şeklinde bir kural halinde ifade edilmiştir (bk. SÜKÛT).

İrade Beyanının Temel Özellikleri. İrade beyanında aranan temel özellik açıklık ve kesinliktir. Tarafların irade beyanları kesin bir biçimde ifade edilmiş değilse yahut irade beyanı kesin olmakla birlikte bununla hangi akdin kastedildiği açık değilse hukuk düzeni bu irade beyanlarını yok hükmünde tutacaktır. Îcab ve kabulün hukuken muteber ve bağlayıcı olabilmesi için tarafların akid yapma hususundaki iradelerini tereddüde mahal bırakmayacak bir kesinlikle göstermesi gerekir. Fakihlerin îcab ve kabulde kullanılacak fiil zamanları üzerinde titizlikle durması da bu kesinliği sağlamaya yöneliktir. Yine onlar, irade beyanlarının "tencîz sîgası" ile, yani hukukî işlemi kesin sonuca bağlayıcı ifade kalıplarıyla yapılması şartını ileri sürerken de iradenin, tarafların iradeleri dışında olan ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen bir şeye bağlanması durumunda kesinliğinin ortadan kalkacağını ve böyle bir iradeyle akid kurulmayacağını anlatmak istemişlerdir. Meselâ îcab veya kabulün, "Babam razı olursa seninle evlenirim" şeklinde ta'likî şarta bağlanması iradenin kesinliğini zedeleyici bir durum olarak görüldüğünden, böyle bir îcab muhatabın kabulüyle buluşsa bile şartın meydana gelip gelmeyeceği kuşkulu olduğu için evlenme akdi kurulmuş sayılmaz. Diğer önemli bir husus, irade beyan edilirken kullanılan lafızların hangi akdin yapıldığı konusunda tarafları

tereddüde düşürmeyecek ölçüde açık olması gerektiğidir. Konu ve hükümleri bakımından birbirinden oldukça farklı akid çeşitleri bulunduğundan taraflar irade beyanında bulunurken yapmak istedikleri akid çeşidine örfen açık bir şekilde delâlet eden sözcükleri seçmek durumundadırlar. İrade beyanlarıyla tarafların hangi akdi kastettikleri anlaşılamıyorsa onları o akde mahsus hükümlerle ilzam etmek doğru olmaz.

Anlamın açıklığı ve kesinliği îcab ve kabulden her birinin tek tek hukuken varlığı ile ilgilidir. Ayrıca îcab ve kabulün buluşması ve birbirine bağlanmasıyla ilgili şartlar da bulunmaktadır. İn‘ikad şartları arasında yer alan bu şartlar, îcab ve kabulün birbirine uygunluğu ve akid meclisinin birliği olmak üzere başlıca iki tanedir. Kendileri için öngörülen in‘ikad şartlarını taşımamaları durumunda îcab ve kabulün fiilî varlığı bir anlam ifade etmez; îcab ve kabulün irtibatı gerçekleşmez, dolayısıyla

akid kurulamaz. Karşılıklı rızânın gerçekleşip akdin kurulabilmesi için kabulün îcaba açıkça veya zımnen uygun olması şarttır.

Îcab ve kabulün akid meclisinde ortaya konulması gerekir. Akid meclisi esas itibariyle tarafların içinde bulunduğu zaman ve mekândan oluşan ortamın adıdır. Îcabın yapılmasıyla birlikte akid meclisi başlamış olur. Taraflar akid dışı bir şeyle ilgilenmedikleri veya vazgeçmeye ilişkin bir söz veya eylemde bulunmadıkları sürece devam eder. Meclis birliğinin sona erme vakti ise tartışmalıdır. Îcabla buluşabilmesi için kabulün de aynı mecliste yapılması ve îcabın kabul beyanına kadar varlığını devam ettiriyor olması şarttır. Kabulün derhal îcabı izlemesinin şart olup olmadığı, akid tamamlanıncaya kadar tarafların ehliyetlerini kaybetmemeleri gibi hususlar genel anlamda meclis birliği kapsamında değerlendirilir.

İrade Beyanının Hükmü. Iskat veya teberru kabilinden olan tek taraflı hukukî işlemler münferit irade beyanıyla meydana gelir ve sonuçlarını doğurur. İşlemin ve kullanılan lafzın türüne göre bazan niyet şartı aranır. Akidlerin in‘ikad edip hukukî varlık kazanabilmesi için usulüne uygun beyan edilen iki iradenin, yani îcab ve kabulün buluşması gerekir. İki iradenin buluşması literatürde yaygın olarak “in‘ikad” olarak adlandırılmakla birlikte yer yer “akid” olarak nitelendirildiği de görülür (bk. İN‘İKAD).

Hanefîler îcab ve kabulün iki hükmü bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi, hitap ve cevabın buluşmasıyla hâsıl olan in‘ikad olup îcab ve kabulle eş zamanlıdır. Îcab ve kabulün diğer hükmü de mülkiyetin zevali olup bu hüküm in‘ikad ile eş zamanlı olmayabilir. Nitekim muhayyerlik müddeti içerisindeki satım, fuzûlînin satımı ve henüz kabz gerçekleşmemiş hibede olduğu gibi mülkiyetin zevali hükmünden bağımsız olarak in‘ikadın varlığı düşünülebilir. Çünkü bu durumlarda akid in‘ikad etmiştir, fakat henüz akdin konusu bundan etkilenmemiştir. Söz konusu akidlerin in‘ikad etmesinin anlamı, îcab ve kabulün birbirine ilişip bağlanması ve şartın gerçekleşmesi durumunda, meselâ fuzûlînin satımında mal sahibinin icâzet vermesi, hibede kabzın gerçekleşmesi durumunda bu ilişkinin bir mülkiyet sebebi olarak varlık kazanmasıdır. Hanefîler bu suretle in‘ikad ile akdin hükmünü birbirinden ayrı düşünmüşler ve in‘ikad için özellikle hitap ve cevap ehliyetine itibar etmişlerdir. Buna göre ehliyetli kişiden sâdır olan ve hükmü kabule elverişli bir konuya (mahal) yönelen îcab ve kabulle in‘ikad gerçekleşmiş olur. Mülkiyetin zevali ise akdin konusu üzerindeki velâyet üzerine bina edilir. Bu bakımdan fuzûlînin yaptığı satım akdi in‘ikad etmiştir, fakat fuzûlî akdin konusu üzerinde velâyet hakkına sahip olmadığı için mülkiyetin devri henüz gerçekleşmemiştir. Bu görüş ayrılığı, akdin mevkuf olarak in‘ikad etmesinin imkânı ile yakından ilgilidir. Şâfiîler ise Hanefîler’in yaptığı bu ayırımı kabul etmemiş ve in‘ikadın, akdin kendisi için konulmuş olan hükmü meydana getirmekten başka bir anlamı olmadığını ifade etmişlerdir. Bu anlayışa göre îcab ve kabul, mahal üzerinde hukukî yetkisi bulunan mâlikten sâdır olduğunda, mülkiyet altında bulunan konu üzerindeki mülkiyetin zevali için bir sebep olarak konulmuş ve belirlenmiştir. İn‘ikadın bundan başka bir anlamı söz konusu değildir. Şâfiî hukukçuları, ilk meşrû kılınışlarında diğer akidlerden şekil olarak farklı oluşlarını ileri sürerek hibe ve rehin akidlerini bu anlayışın dışında tutmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Büyûʿ”, 42-44; Müslim, “Büyûʿ”, 17, 24-25, 43; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 342; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 133-138; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 141-143; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, III, 480-482; VII, 77-82; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 143-144, 299-301; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr, Kahire 1370/1951 → İstanbul 1987, II, 4; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, I, 52; II, 166-167; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1982, I, 457; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1501-1502; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 219; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 350-351; III, 94-134; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1991, I, 273-275; II, 234-236; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr içinde), V, 456; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), III, 102; V, 454-466; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 468-470, 488-518; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 512-513; Mecelle, md. 67, 69, 70, 103, 104, 170, 172-174; Kadri Paşa, Mürşidü’l-ḥayrân, md. 261; Ebü’l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, el-Behce, Beyrut 1951, II, 5; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1954, I, 77, 85-130; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̠evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1958, I, 292-294, 318-340; Vahîdüddin Sevvâr, et-Taʿbîr ʿani’l-irâde fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Mısır 1960; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1396/1976, s. 288-306; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 212-258; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 44-164; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I-II, tür.yer.; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1985, s. 451-475; H. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-18; İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler”, İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 9-62; J. Schacht, “Idjāb”, EI² (İng.), III, 1017; “Îcâb”, Mv.F, VII, 202-203; “Sîġa”, a.e., XXVIII, 152-166.

H. Yunus Apaydın

İRÂDE-i SENİYYE

(إرادهء سنيّه)

Padişahın sözlü veya yazılı emri için kullanılan bir tabir.

Arapça bir kelime olan irâde “dileme, isteme; meram, emir, ferman” mânalarını taşır. İrâde-i seniyye ise “padişah emri” anlamına gelmekte, sözlü ve yazılı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sözlü irâde-i seniyye, padişahın sadrazama bizzat tebliğ ettiği emir karşılığı kullanılan bir tabirdir. Osmanlı diplomatiğinde irâde-i seniyye veya çok defa kullanıldığı gibi kısaca irade sözüyle özel bir belge türü kastedilmektedir. Bu da padişahın emrinin Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi tarafından sadrazama bildirildiği belgedir.

İradeler cinslerine göre ikiye ayrılır. 1. Arz Tezkiresi Hâmişine İradeler. Bunlar, sadrazamın Mâbeyn-i Hümâyun başkitâbetine hitaben yazdığı arz tezkiresinin altına mâbeyn başkâtibi tarafından padişahın iradesinin yazılması ile meydana gelir (Mehmed Tevfik, s. 413). Bu tür iradeler sadrazama hitap eden bir elkābla başlar. Sultan II. Mahmud devri (1808-1839) iradelerindeki elkāb çok daha uzun ve külfetli iken kısa zamanda kısaltılıp sadeleştirilmiştir. Gerçekten ilk iradelerde “devletlü, inâyetlü, âtıfetlü, übbehetlü, velîyyü’n-niam, vüfûrü’l-kerem efendim hazretleri” (meselâ bk. BA, HH, nr. 19283, 43114), “ma‘rûz-ı bende-i müsted‘îleridir ki” şekilleri kullanılmış, nihayet “ma‘rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki” şeklinde karar kılınmıştır. İblâğ kısmı kısa ve kalıplaşmıştır. Bir cümle ile sadrazamın tezkiresinin padişaha sunulduğu bildirilir. Arz tezkiresi sadrazam tarafından gönderildiğinde “tezkire-i sâmiye-i âsafâne,

tezkire-i seniyye-i âsafâne”; sadâretin başvekâlete çevrildiği sıralarda yazılanlarda ise “tezkire-i seniyye-i vekâlet-penâhî” ifadelerine rastlanır. Fakat bunun başına mutlaka, iradeden iradeye değişen “resîde-i enâmil-i ihtirâm olan”, “hâme-pîrâ-yı ta‘zîm olan”, “enmile-pîrâ-yı tekrîm olan”, “zîver-i dest-i ta‘zîm olan” vb. birer ibare eklenir. Eğer arz tezkiresiyle birlikte takrir, mazbata vb. belge veya belgeler varsa bunlardan da bahsedilir ve hepsinin birlikte padişaha sunulduğu, “İşbu tezkire-i

âsafâneleri atabe-i felek kevkebe-i cenâb-ı cihândârîye arz u takdîm birle" vb. şeklindeki bir ifadeyle bildirilir. İradelerin bazılarının bu kısmında "âsafâne" yerine "hidîvâne" tabirinin kullanıldığı da görülür. Bu kısmın ardından padişahın tezkire ve eklerini görüp incelediği, "manzûr-ı şevket-mevfûr-ı cenâb-ı cihanbânî buyurularak" vb. formüllerle belirtilir. Bu kısa nakil rüknü, "ve" kelimesiyle padişahın iradesinin bildirildiği emir rüknüne bağlanır ve arzedilen konuya göre cevap da değişirdi. Eğer arz tezkiresinde padişaha sadece yapılan bir muamele hakkında bilgi veriliyorsa irade herhangi bir emir ihtiva etmezdi. Padişaha arzedilen husus, yabancı bir devlet hükümdarına gönderilecek nâme yahut tasdiknâme metni gibi bir şeyse gönderilen müsveddelerin uygun bulunduğu belirtilir; atıyye, memuriyet tevcihi konularında sunulan arz tezkireleri belli kalıplar kullanılarak cevaplandırılırdı. II. Abdülhamid devrinde (1876-1909), iradenin emir kısmında padişah için kullanılan "cenâb-ı mülûkâne", "cenâb-ı pâdişâhî" gibi sıfatların yerini "cenâb-ı hilâfet-penâhî" veya "hazret-i hilâfet-penâhî" almıştır. Emrin bildirilmesinden sonra sadâretten yollanan evrakın takımıyla iade edildiğine, "leffen iâde kılınmış olmağla" şeklinde bir ifade ile mutlaka işaret edilir ve irade, "Ol babda emr ü ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir" cümlesiyle bitirilirdi. Padişahın herhangi bir müracaat olmaksızın bir mesele hakkında verdiği emrin mâbeyn başkâtibi tarafından sadrazama bildirilmesine "re'sen irâde-i seniyye" adı verilirdi. Re'sen iradeler, devlet işleriyle ilgili konular yanında imtiyaz tevcihi, bazı tayin ve terfiler, rütbe, nişan ve madalya verilmesi için de çıkabiliyordu.

2. Hususi Mâruzat Üzerine Sâdır Olan İradeler. Bunlar, ilkinden farklı olarak arz tezkiresi hâmişine değil "Başkitâbet Dairesi" başlıklı bir kâğıda yazılır ve içinde de iradenin hususi mâruzat üzerine sâdır olduğu belirtilirdi. II. Meşrutiyet'ten sonra, yani Sultan Reşad ve Vahdeddin devirlerinde arz tezkiresi hâmişine mâbeyn kâtibi tarafından yazılmış iradeler devam etmekle birlikte kanunnâme ve kararnâmelerin Bâbıâli'de hazırlandıktan sonra sadrazam ve ilgili nâzırdan başka padişah tarafından da kabulü gerektiğinden bunlara, "Meclisi Umûmî'nin ictimâında kānûniyyeti teklif olunmak üzere işbu kararnâmenin mevki-i mer'iyyete vaz'ını irâde eyledim" cümlesi konularak imzalanmaya başlanmış, böylece üçlü imza usulü getirilmiştir. Ayrıca hânedandan olanlara verilen rütbe ve nişanlar dolayısıyla sâdır olan iradelerle bazı tayinlere ait iradelerde de padişahın imzası bulunmaktadır. Bu tip iradeler bir nevi kanun sayıldığından kimin

tarafından yürütüleceğine de iradenin altında işaret edilmiştir. Sultan Reşad'ın imzasını iradenin sol altına atmasına karşılık Vahdeddin'in imzasının iradenin sol üst tarafında yer aldığı görülmektedir.

Arz tezkiresi hâmişindekilerle beyaz üzerine yazılan iradelerde kâğıdın kullanılışı da farklıdır. Birincilerde irade, kâğıdın alt yarısına yazılan arz tezkiresinin altına ekseriya sağ üst sol alt istikametinde eğik olarak yerleştirilmiştir. Kâğıdın bu kısmının yetmemesi halinde işaret konarak üst kısımdaki boşluğa, fakat bu defa sağ alt sol üst istikametinde devam edilmiştir. İradenin arz tezkiresinin altına yazılması, sadrazamdan daha aşağıda bir mevkide bulunan mâbeyn başkâtibi tarafından kaleme alınmasındandır.

Tarih ve imza hususunda arz tezkireleriyle iradelerde paralellik görülür. Mehmed Emin Rauf Paşa'nın sadâretindeki kısa bir dönem istisna edilirse Tanzimat sonrasına kadar iradelerde tarih bulunmazdı. Tarih atılmaya başlandıktan sonra da uzun zaman sadece hicrî tarih kullanılmış, 1878'den sonra hicrî tarihin yanına muhakkak rûmî tarih de ilâve edilmeye başlanmıştır.

Rauf Paşa ve onu takliden mâbeyn kâtibi sadece tarih atmakla kalmamışlar, bazı arz tezkireleri ve iradelere mühür basmayı da denemişlerdir. İradelere imza konulmasına XIX. asrın son çeyreğinde başlanmıştır. Bununla beraber 1295'te (1878) imzalı iradeler yanında hâlâ imzasızlara da rastlanmaktadır. Sultan II. Abdülhamid ve onun ardından tahta çıkan Mehmed Reşad ve Vahdeddin'in saltanatlarında ise iradelerde daima mâbeyn başkâtibinin imzası bulunmaktadır. İradelerin yazısı XIX. yüzyılın karakteristik hattı olan rik'a ve çoğu rik'a kırmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 19283, 43114; BA, İrade tasnifi; BA, DUİT; BA, Y.EE tasnifindeki iradeler; BA, Y.A.HUS tasnifindeki iradeler; Mehmed Tevfik, Usûl-i İnşâ ve Kitâbet, İstanbul 1307, s. 413-415; İlber Ortaylı, "Osmanlı

Kançılaryasında Reform: Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatikasının Bazı Yönleri", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri-Bildiriler, İstanbul 1988, s. 162; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 183-192.

Mübahat S. Kütükoğlu

İRAN

(إيران)

Ortadoğu ile Orta Asya'nın yüksek düzlükleri arasında yer alan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

İran geniş yüzölçümü (1.643.000 km2) ve kalabalık nüfusu ile (1998'de 61.839.435) dikkat çeker. Başşehir Tahran, günümüzde halkın % 15'inin yaşadığı 8.500.000 nüfuslu büyük bir şehirdir. 1979'da şahlık rejimine son verildikten sonra kurulan İran İslâm Cumhuriyeti'nde nüfusu milyonu geçen diğer büyük şehirler Meşhed (1.500.000), İsfahan (1.300.000) ve Tebriz'dir (1.100.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Dağlık bölgelerin hâkim olduğu ülke toprakları fizikî ve beşerî coğrafya bakımından iki kategoriye ayrılır. Yazın oturulan yüksek-soğuk alanlar (serdsir / yaylak), kışın oturulan alçak-sıcak alanlar (germsir / kışlak). Şehirler ve köylerin tamamına yakını bu iki tür arazinin ortasındaki dağ eteklerinde yer alır. Büyük bir kesimi 1000-1500 m. arasında değişen, yükseltisi nâdiren 600 metreye kadar düşen ve içinde çok sayıda çöküntü çukuru bulunan İran yaylası kaplar. Kuzeydeki Deştikevir çölü ile güneydoğudaki Deştilût çukurluğu dünyanın önemli çöllerindendir. Bazı çukurların içinde genelde suyu aşırı derecede tuzlu olan göller bulunur; Urmiye gölü bunların en büyüğüdür. İran yaylasının kuzeyinde Elburz, doğusunda Kopet ve Horasan, batı ve güneyinde Zağros dağları yer alır; en büyük yükseltiler Demâvend (5610 m.), Âlemkûh (4850 m.) ve Zerdkûh (4547 m.) doruklarıdır. Ülkede sık sık, dağları çevreleyen ve İran yaylasını yaran büyük faylar ve Sebelân,

Demâvend gibi yanardağlar sebebiyle depremler meydana gelir.

Yarısı 300 milimetreden az yağış alan İran kurak bir ülkedir; sadece Hazar eyaletlerine bol miktarda yağmur düşer (Bâbülser'de 1197 mm.). Tahran-İsfahan hattının doğusunda yağışlar 200 milimetrenin altında iken Batı ve Kuzey İran nisbeten nemlidir. Sıcaklıklar güneyde bazan 50 dereceyi bulur. Kışlar, kara ikliminin hâkim olduğu batıda ve kuzeyde uzun ve sert geçer (ocak ayı ortalaması Tebriz'de 1,7°; Tahran'da 3,3°). Toprakların büyük bir kısmı (% 67) suları okyanuslara ulaşmayan kapalı havza durumundadır. İran yaylasının yüksek kesimlerinden doğan ve Hazar denizine dökülen Sefîdrûd bir tarafa bırakılacak olursa diğer dâimî akarsular, Elburz dağlarının nemli yamaçlarından inerek Hazar denizine ulaşanlarla Zağros dağlarından Hûzistan ovasına ve Basra körfezine doğru akan büyük nehirlerdir. Ülkenin kendine has ve zengin bir bitki örtüsü vardır. Bu orijinalliği Avrupa-Sibirya, Hint ve Arap-Akdeniz flora bölgeleri arasındaki kavşakta yer almasından kaynaklanır. Ormanlar ülke topraklarının % 11'ini kaplar. Bitkiler gibi hayvanlar da çok çeşitlidir.

İran, 1950'li yıllardan itibaren komşu ülkelerin çoğuyla mukayese edilebilir seviyede (yılda % 2,5) güçlü bir nüfus artışına sahne olmaktadır (1956'da 18,9 milyon; 1976'da 33,7 milyon; 1998'de 61,8 milyon). Halkın % 67'si, toprakların % 27'sini meydana getiren kuzeybatı bölgelerinde yaşar. Şehirleşme de nüfus artışıyla birlikte 1950'lerde başlamış ve 1950'de nüfusu 100.000'in üzerinde olan sadece dokuz şehir mevcutken 1991'de bu sayı kırk yediye çıkmıştır. Etnik yapı çok karışıktır (Fârisî, Türk, Kürt, Ermeni, Belûcî, Afgan); Fârisî asıllılar en büyük kitleyi oluşturur (% 50); resmî dil Farsça'dır. Nüfusun yaklaşık % 20'si Türkçe konuşur. Fârisî asıllı olmayan etnik gruplar ülkenin merkezine uzak yerlerde, daha çok sınır bölgelerinde yaşamaktadır. Beşerî coğyafya, gelişmiş kırsal kesimlerle nüfusun yarıdan fazlasının yaşadığı şehirler arasında büyük bir zıtlık gösterir.

Çalışan nüfusun % 29'unun (3,3 milyon kişi) uğraştığı tarım millî üretimin % 13'ünü sağlamaktadır. Bu sektöre ayrılan 17 milyon hektar arazinin % 44'ünde sulu tarım yapılır. Büyük ekim alanları ülkenin kuzeyinde ve Hûzistan'da yer alırken sadece tarıma elverişli toprakların % 4'üne sahip olan Hazar vilâyetleri üretimin dörtte birini temin eder. Ürünler çok çeşitli

ise de tarım arazilerinin dörtte üçünü tahıl kapsar (yıllık buğday 4 milyon ton, arpa 1,5 milyon ton, pirinç 1 milyon ton). İran, hayvancılık alanında yetiştirdiği 53 milyon küçük baş hayvanla önemli bir ülkedir ve ovalarla yaylalar arasında gidip gelen sürü sahibi göçebelerin sayısı bakımından Moğolistan'dan sonra dünyada ikinci sırayı alır. İran'ın petrole dayalı olmayan işletmelerinin en büyük kısmı tarım ürünleri üzerinedir. Özellikle Hazar denizinde havyar için mersin balığı, Basra körfezinde karides ve Hint Okyanusu'nda ton balığı avcılığı yapılır.

Mescidisüleyman'da petrol bulunmasından (1908) sonra İran'ın tarihi değişti. İngiliz-İran şirketi Oil Company'nin işlettiği bu doğal zenginlik 1951'de Muhammed Musaddık hükümeti tarafından millîleştirildi. 1953'te İran Petrolleri Millî Şirketi yerini İngiliz ve Amerikan şirketlerince idare edilen milletlerarası bir komisyona bıraktı. Özellikle Hûzistan bölgesindeki Ahvaz, Geçsârân ve Âgācârî yakınlarında ve Basra körfezinde üretim 250 milyon tona kadar çıktı; İran-Irak Savaşı'nın (1980-1988) ardından 65 milyon tona kadar düştü. Hazar denizinin önemli petrol kaynakları henüz tam olarak değerlendirilmiş değildir. Üretim kapasitesi 1978'de günlük 7 milyon varilken 1990'dan itibaren günlük 4 milyon varilden aşağıdır. Harg adası yükleme tesislerinden yapılan ihracat, iç tüketimin hızlı artışından sonra azalmakla birlikte İran Devleti'ne 15 ile 18 milyon dolarlık bir gelir sağlamaktadır. Abadan'daki dünyanın en büyük petrol rafinerisinin İran-Irak Savaşı sırasında tamamen tahrip olmasından sonra rafinerilerin ülkenin iç kısımlarında inşa edilmesi siyaseti yoğunluk kazandı (Tahran, İsfahan, Tebriz, Erâk). İran, aynı zamanda dünyanın ikinci doğal gaz rezervlerine ve bilhassa Kirman'da çok farklı maden yataklarına sahiptir (çinko, barit, uranyum, demir, kömür). 1985'ten beri işletilen Şarşeşm bakır madeni dünyanın en zengin bakır yataklarından biridir.

1965'ten itibaren sanayi yatırımlarına harcanan petrol geliri İran'ın uygun alt yapılarla donatılmasını sağladı (elektrik, karayolu, demiryolu, telekominikasyon).

Sanayide çalışanlar (1947'de sadece 100.000 kişi) 1986'da faal nüfusun dörtte birini teşkil ediyordu. 1979'dan itibaren uygulanan yeni iktisadî siyaset, İran-Irak Savaşı ve Amerikan ambargosu sanayinin gelişmesini yavaşlattı ve yabancı sermayeyle olan ilişkileri sınırladı. İşletmelerinin

yarısına yakını Tahran-Kerec bölgesinde bulunan İran sağlam bir sanayi altyapısına sahiptir. Üretimler en ağırından tüketim mallarına kadar çok çeşitlidir: Çelik, otomotiv, elektrikli ev aletleri, makine, alüminyum ve kimya sanayii gibi. Aktif sanayi politikası Kirman, Zencan, Kazvin, Simnân, Kum ve ülkenin güneyinde Arap yarımadası ile Hint Okyanusu'na açılan Benderabbas gibi yerlerde yeni sanayi tesislerinin geliştirilmesini sağladı.

İç ulaşım genelde karayoluyla gerçekleştirilmektedir. İkinci derecedeki mahallî yollar, kamyonların ve otobüslerin çok yoğun biçimde çalıştığı otoyollardan daha yaygındır. Komşu ülkelerle karayolu bağlantısı iyi değildir; tek büyük milletlerarası karayolu Türkiye'den gelir. Sınırdaki diğer noktalar sadece mahallî veya bölgesel ulaşımı sağlar. Hazar'ı Basra körfezine, Meşhed'i Türkiye sınırına ve Tahran, İsfahan, Kirman, Benderabbas'ı birbirine bağlayan hatlar ülkenin en önemli demiryolu arterleridir. 1966 yılında Türkmenistan demiryolu ağıyla kurulan bağlantı, Orta Asya ülkelerinin dışarıya ve Hazar denizine açılmalarını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

P. English, City and Village in Iran: Settlement and Economy in the Kirman Basin, Madison 1966; V. Manteil, Les tribus du Fars et la sédentarisation des nomades, Paris-La Haye 1996; The Land of Iran (ed. W. Fisher), Cambridge 1968; P. Vieille, La féodalité et l'état en Iran, Paris 1975; J. Momeni, The Population of Iran, a Selection of Readings, Honolulu 1977; H. Katouzian, The Political Economy of Modern Iran: 1926-1979, London 1981; E. Hooglund, Land and Revolution in Iran: 1960-1980, Austin 1982; M. Bazin - C. Bromberger, Gilān et Āzarbāyjān oriental. Cartes et documents ethnographiques, Paris 1982; Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan (ed. J. P. Digard), Paris 1988; P. Fontaine, Le tapis persan ou le jardin de l'éternel printemps, Paris 1990; Popoli-M. H. Yazdi, Le nomadisme dans le nord du Khorassan, Iran, Téhéran-Paris 1991; Tahqiqāte jografiyā'i-Recherches géographiques (ed. Popoli - M. Yazdi), Mashhad, ts.; J. Amuzegar, Iran's Economy under the Islamic Republic, London 1993;

A. Schirazi, Islamic Development Policy. The Agrarian Question in Iran, London 1993; J. H. Bamberg, The History of the British Petroleum Company: The Anglo-Iranian Years: 1928-1954, Cambridge 1994; L’économie de l’Iran islamique entre l’état et le marché (ed. Th. Coville), Paris-Téhéran 1994; J. P. Digard v.dğr., l’Iran au XXe siècle, Paris 1996; M. Bazin, “Qom, ville de pélerinage et centre pégional”, Revue géographique de l’est, XIII, Nancy 1973, s. 77-136.

Bernard Hourcade

II. TARİH

1. Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar. İranlılar’la ilgili bilgilere tarihte ilk defa milâttan önce IX. yüzyıla ait Asur kaynaklarında rastlanmaktadır. Bu kayıtlardan, Ortadoğu’ya göç eden Hint-Avrupa kavimlerinden olan Medler’in Urmiye gölünün güneydoğusunda, Persler’in ise batısında oturdukları anlaşılmaktadır. Persler daha sonra güneye indiler ve bugün Fars adı verilen bölgeye yerleştiler. Zamanla bir imparatorluk kurarak sınırlarını genişleten Medler, Persler’i kendilerine tâbi kılarak Asurlular’a karşı bir ittifak oluşturdular, İskitler’i yenilgiye uğrattıktan sonra Bâbilliler’le birlikte Asur İmparatorluğu’nu çökerttiler. Böylece genişlemeye devam eden Medler doğuda bugünkü Tahran’ın bulunduğu yere kadar geldiler, daha sonra kuzeye yönelerek İrmîniye’yi hâkimiyetleri altına aldılar. Kültür yönünden Mezopotamya medeniyetlerinin etkisi altında kalan Medler, Astyages döneminde (m.ö. 580-550) çökmeye başladılar ve tarihe karıştılar.

Persler’in soyundan gelen diğer birçok krallık gibi Medler’e tâbi olarak varlıklarını sürdüren Ahamenîler, II. Kyros (Büyük Cyros) döneminde güçlü bir imparatorluk haline geldiler. Pers kabilelerini birleştiren ve kendisine yeni bir başşehir kuran Kyros Medler’e karşı ayaklanma başlattı. Milâttan önce 550’de Medler’in başşehri Ekbatana’yı işgal etti ve Med ülkesini bir eyaleti haline dönüştürdü. Daha sonra Lidya Kralı Kroisos’u yenilgiye uğratarak (m.ö. 547) başşehir Sardes’i ve Anadolu’nun diğer

bölgelerini, milâttan önce 539'da Bâbil'i ele geçirdi ve yurtlarından sürülmüş olan İbrânîler'in Kudüs'e geri dönmelerine izin verdi. Ardından Suriye ve Filistin'i aldı. Kyros'un oğlu Kambyses de genişleme politikasını sürdürdü. Milâttan önce 525'te Mısır'ı istilâ etti. Kambyses Mısır'da iken Gaumata adında bir rahip Ahamenî tahtını ele geçirdi ve dinî kimliğini kullanarak saltanatını meşrulaştırmaya çalıştı. Milâttan önce V. yüzyılın sonlarında Ahamenî İmparatorluğu'na mensup olan Darius (Dârâ) tahtı ele geçirdi. Darius devletin yapısında reformlar gerçekleştirdi. İmparatorluğu yirmi eyalete ayırdı. Eyaletlerin başında bulunan ve doğrudan krala karşı sorumlu olan valilerin başlıca görevi vergi toplamaktı. Askerî işler yine doğrudan krala bağlı bir kumandanın sorumluluğuna verildi.

Darius, imparatorluğunu doğuya doğru İndus vadisine kadar genişlettikten sonra batıya yönelerek Ege sahillerindeki şehirleri ele geçirdi. Ancak milâttan önce 490'da Yunanlılar'la yapılan Marathon Savaşı'nda yenilgiye uğradı. On yıl sonra Yunanlılar üzerine büyük oğlu I. Xerxès kumandasında büyük bir ordu gönderdi. Xerxès kara savaşını kazandıysa da Salamis'te yapılan deniz savaşını kaybetti (m.ö. 480). Ahamenî İmparatorluğu'nun batıya açılması böylece sona erdi. Son Ahamenî hükümdarı III. Darius tahta çıktığında Makedonyalılar yeni bir güç olarak Ortadoğu sahnesinde belirdiler. Makedon Kralı Büyük İskender milâttan önce 334'te Anadolu, Suriye ve Mısır'ı aldıktan sonra İran'a yöneldi. Milâttan önce 331'de Ninevâ (Ninova) yakınlarında Gaugamela'da yapılan savaşta Darius savaş alanından kaçtı, daha sonra Media'da öldürüldü. İskender İndus vadisine kadar doğuya ilerledi, oradan tekrar Mezopotamya'ya döndü. Ahamenî İmparatorluğu böylece tarihe karışmış oldu.

Ahamenîler'in Zerdüştî olup olmadıkları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Dareios'un yazıtlarında en büyük tanrının Ahura Mazda olduğu kayıtlıdır. Bu yazıtlarda iyilikle kötülükten oluşan ikilik, aydınlıkla karanlık arasındaki çatışma yine Zerdüştîlik esaslarında belirtildiği gibi anlatılır. Ancak yabancı tanrılara hoşgörülü bir yaklaşım ve ölülerin gömülmesi âdeti Ahamenîler'in Zerdüştî olmadıkları görüşünü desteklemektedir.

İskender'in kurduğu büyük imparatorluk ölümünden (m.ö. 323) sonra kumandanları arasında paylaşıldı. Mezopotamya, İran ve Suriye'yi

Selevkos (Seleucus), Mısır'ı Ptolemaios aldı. Selevkos önce Dicle kıyısında kurduğu Seleukeia'yı başşehir yaptı, ardından başşehri Antakya'ya taşıdı. Seleukoslar'ın (Selevkoslar, Selefkiler) bütün güçlerini batı sınırlarına harcayıp doğuyu ihmal etmeleri, doğu eyaletlerinin merkezden bağımsız hareket etmesine zemin hazırladı. Parthia eyaletinde Parni kabilesinin reisi Arsakes, Seleukoslar'a karşı ayaklandı ve diğer kabileleri kendi önderliğinde birleştirdikten sonra Part İmparatorluğu'nu kurdu (m.ö. 250).

Part Hükümdarı Mithradates, doğuyu ele geçirdikten sonra milâttan önce 141'de Seleuko Krallığı'na tamamen hâkim oldu ve böylece Partlar Ortadoğu'daki en güçlü imparatorluk haline geldi.

Romalılar, Partlar'ın kontrolünde bulunan İpek yolunu ele geçirmek için hazırlığa başladılar. Milâttan önce 53 yılından itibaren Romalılar ile Partlar arasında sürekli sınır savaşları oldu. Romalılar Mezopotamya'ya girmeyi ve Seleukoslar'ın başşehrini ele geçirmeyi başardılar. Romalılar'a karşı sonu gelmeyen savaşlar ve taht kavgaları Partlar'ı zayıflattı. Fars eyaleti hükümdarı Erdeşîr, Arsaki hânedanının son kralı Ardavan'a karşı gelince Arsaki hânedanı sona erdi (m.s. 224). Başlangıçta Helen kültürünün etkisi altında kalan Partlar milâttan sonra 77 yılına kadar paralarda Yunan harflerini kullandılar. Ancak daha sonra Mezopotamya kültürleri hâkim duruma geldi.

Ahamenî geleneğinin yaşadığı Fars eyaletinde eskiden beri mahallî hükümdarlar olmuştu. Bunlardan biri olan âteşkede muhafızı Sâsân kendi adıyla anılan Sâsânî İmparatorluğu'nu kurmuştu (226). Sâsânîler'den Erdeşîr öldüğünde (242) imparatorluk Suriye, Mısır ve Anadolu dışında eski Ahamenî İmparatorluğu'nun sınırlarına erişmişti. Erdeşîr'in oğlu I. Şâpûr, Roma topraklarına hücum edip Roma ordusunu yendi, Roma İmparatoru Valerian'ı esir aldı. Suriye'yi ve Kapadokya'yı da yağma etti. I. Şâpûr döneminde Mani peygamber olarak ortaya çıktı. Maniheizm'e sempatiyle yaklaşan I. Şâpûr bu yeni dinin imparatorluk sınırlarında yayılmasına izin verdi. I. Şâpûr'un ölümünden sonra yerine geçen I. Hürmüz de Mani'ye yakınlık gösterdi. Mani, I. Behram'ın krallığı döneminde uzun işkencelerden sonra öldürüldü.

IV. yüzyılın sonlarına doğru batıda gelişen bazı olaylar Sâsânî

İmparatorluğu'na da yansıdı. Bu tarihlerde Bizans İmparatoru Konstantinos'un Hıristiyanlığı kabul etmesi üzerine Sâsânî İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan hıristiyanlar Bizans'ın dostu, devletin düşmanı sayıldı. Ermenistan da Hıristiyanlığı kabul edince eski ihtilâflar canlandı. Sâsânîler döneminde Zerdüştîlik devlet dini haline geldi. Dinî azınlıklar (hıristiyanlar ve yahudiler) özel bir vergi ödemek şartıyla serbestçe hareket edebiliyorlardı. Devletin geliri toprak vergisine dayanıyordu. Bundan başka kişi başına ödenen "gêzît" adı verilen vergiyle bir de gümrük vergisi bulunmaktaydı. Merkezden yönetilen devletin başında Sâsânî hânedanına mensup olması gereken bir şehinşah bulunuyordu. Şehinşahın ölümünden sonra yüksek aristokrasinin ve önde gelen rahiplerin desteğini kazanabilen hânedan üyesi hükümdar oluyordu.

Kubâd devrinde Sâsânî Devleti oldukça zayıf duruma gelmişti. Kubâd, asillere ve rahiplere karşı yeniden dengeleri kurabilmek için her alanda ortak mülkiyeti esas alan Mezdek'in fikirlerini uygulamaya koydu. Ancak şartlar daha da kötüleşti, 528 yıllarında son derece kanlı bir müdahale ile bu uygulamadan vaz geçildi. Mezdek hareketine son veren Veliaht I. Hüsrev, 538'de devleti güçlendirmek için bir vergi reformunu uygulamaya koydu. Orduda da bazı reformlar yaptı ve ordu kumandanlığını kendisi üstlendi. Devlet bir süre sonra istikrara kavuştu. Daha sonra Bizans'a karşı savaş açan I. Hüsrev 556'da bir barış antlaşması yaptı. Batıda barışı sağlayınca doğuya yönelerek Eftalitler'i (Akhunlar) yenilgiye uğrattı. Ardından Çin ve Hindistan'dan batıya uzanan ticaret yolunu kontrol altına alabilmek için Arabistan'ın güneyini ele geçirdi. Yemen Sâsânîler'in bir eyaleti oldu (570). Dönemi altın çağ olarak anılan I. Hüsrev örnek bir şehinşah olarak gösterilmiş, kendisine Enûşirvân lakabı verilmiştir.

I. Hüsrev'in yerine oğlu IV. Hürmüz geçti. Annesi bir Türk prensesi olduğundan kaynaklarda "Türkzâde" lakabıyla anılan Hürmüz döneminde Sâsânîler ile Bizans arasında şiddetli savaşlar meydana geldi. 590'da Hürmüz'ün gözlerine mil çekilerek yerine oğlu II. Hüsrev tahta çıkarıldı. Ancak ülkede bir iç savaş ve taht kavgası başladı. 601'de ülkede birliği sağlayan Hüsrev Bizans'a yöneldi ve Bizans kuvvetleriyle yapılan savaşı kazandı. 611 yılında Antakya ve Dımaşk'ı ele geçirdikten sonra Mısır'ı işgal etti. Öte yandan Sâsânîler'in kuzey ordusunu Anadolu'ya gönderdi. Bu ordu 613'te Kadıköy'e kadar ulaştı. 622'de karşı saldırıya geçen Bizans

İmparatoru Herakleios ordusunu gemilerle Doğu Karadeniz'e taşıdı ve Azerbaycan'a ayak bastı. Hüsrev ise Avarlar'la iş birliği yaparak Bizans'ın başşehri Konstantinopolis'i kuşattı, fakat şehri ele geçiremedi (626). Bu sırada doğuda bulunan Herakleios, Konstantinopolis'e dönmeyip Avarlar ile yaptığı antlaşmadan sonra Mezopotamya'ya yürüdü. II. Hüsrev 628'de İran başşehrinde meydana gelen ayaklanmada öldürüldü.

Hz. Peygamber, Abdullah b. Huzâfe'yi II. Hüsrev'e elçi olarak gönderip kendisini İslâm'a davet etmiş, fakat Hüsrev gönderilen mektubun okunmasına tahammül edemeden yırtıp atmış, onun bu tavrı Resûl-i Ekrem'e haber verilince, "Allah da onun mülkünü parça parça etsin" demiştir. İslâm orduları Hz. Ömer devrinde Sâsânî ordularını 15 (636) yılında Kādisiye'de, 16'da (637) Celûlâ'da, 21'de (642) Nihâvend'de yenilgiye uğrattı. Son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd bu tarihten 31 (651) yılına kadar resmen hükümdar olarak kaldıysa da peyderpey topraklarını müslümanlara teslim ettikten sonra doğuya sığınmak zorunda kaldı, bir süre sonra da Merv'de öldürüldü. Sâsânî İmparatorluğu böylece tarihe karışmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Cl. Huart, Ancient Persia and Iranian Civilization, London 1927; P. Sykes, A History of Persia, London 1930, I, 1-502; A. Christensen, l'Iran sous les Sasanides, Copenhagen 1944; A. T. Olmstead, History of the Persian Empire, Chicago 1948; R. Ghirshman, Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest, Baltimore 1954; A Bibliography of Iran (nşr. Y. Mâhyâr Nevâbî), Tahran 1962-92, I-IX; Saîd-i Nefîsî, Târîḫ-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî, Tahran 1344 hş.; J. D. Pearson, A Bibliography of Pre-Islamic Persia, Mansell 1975; K. Schippmann, Grandzûge der Parthischen Geschichte, Darmstadt 1980; I. M. Cook, The Persian Empire, London 1983; CHIr., III; R. N. Frye, The History of Iran, Munich 1984; a.mlf., The Heritage of Persia, Costa Mesa 1993; Muhammed Cevâd Meşkûr, Târîḫ-i Îrân Zemîn, Tahran 1366 hş., s. 1-112; M. A. Dandamaev - V. G. Lukonin, The Culture and Social Instutions of Ancient Iran, Cambridge 1989; Hasan

Pîrniyâ, Târîḫ-i Îrân-ı Bâstân, Tahran 1370 hş., I-III; W. J. Vogelsang, The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire, Leiden 1992; Mirza Bala, “İran”, İA, V/2, s. 1015; M. Mokri, “Iran”, EI² (İng.), IV, 11-12; A. K. S. Lambton, “Iran”, a.e., IV, 13.

Esko Naskalı

2. Fetihten Safevîler’e Kadar.

Müslümanların İran’a karşı ilk askerî harekâtı Halife Ebû Bekir döneminde başladı. Hz. Ömer devri başlarındaki Köprü Vak‘ası’nın ardından kısa bir duraklama geçirdi. Ancak son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd, Kādisiye (15/636) mağlûbiyetlerinden sonra imparatorluğun siyasî-iktisadî merkezi olan Irak’ı müslümanlara bırakmak zorunda kaldığı zaman Sâsânîler’in Araplar’a karşı mücadelesinin de sonunu tayin etmiş oluyordu. Arap orduları, kendi kaderine terkedilmiş olan Sâsânî başşehri Medâin’i hiçbir direnişle karşılaşmadan ele geçirdiler. Ardından dağılan kuvvetlerini yeniden toparlamaya çalışan

III. Yezdicerd’i Sevâd ile İran arasındaki Celûlâ’da bir defa daha yenilgiye uğrattılar.

Askerî güçlerinin önemli bir kısmı dağılan İranlılar’a karşı İslâm fütuhatı yeni kurulan Basra ve Kûfe ordugâh şehirlerinden yürütülmekteydi. III. Yezdicerd’in büyük güçlüklerle topladığı son Sâsânî kuvveti de Nihâvend’de mağlûp oldu (21/642). Araplar’ın “fethu’l-fütûh” dediği bu zaferden sonra İran ordusu tamamen dağıldı. İran’da artık müslümanlara karşı mahallî hükümdarların idaresindeki kuvvetlerden başka direnecek bir güç kalmamıştı. Müslümanların Kûfe ordugâhından kuzey, Basra ordugâhından güney istikametinde yürüttüğü askerî harekât, Irâk-ı Acem ve Azerbaycan şehirlerinin kısa bir sürede fethedilmesiyle sonuçlandı. Otoritesi tamamen sarsılan III. Yezdicerd bir süre daha direnen Fars’ın düşmesinden önce Kirman’a kaçtı, oradan da Sîstan’a geçti. Hz. Osman döneminde Ahnef b. Kays kumandasındaki bir ordu 23 (644) ve 30 (650)

yıllarında Kuhistan'ı geçerek Kum, Kâşân ve İsfahan'ı, 30 (650) yılından sonra da Herat, Merv, Merverrûz, Nîşâbur ve Tûs gibi önemli Horasan şehirlerini fethetmeye başladı. III. Yezdicerd'in direnişleri bir netice vermedi ve onun öldürülmesiyle Sâsânî Devleti tarihe karıştı (31/651). Mâverâünnehir ve Tohâristan VIII. yüzyıl başlarında, Taberistan aynı yüzyılın ikinci yarısında müslümanların hâkimiyetine girdi. Ancak Gîlân, Deylem ve Elburz dağlarındaki bazı bölgeler uzun süre ele geçirilemedi.

Araplar tarafından fethedilen şehirler, savaş veya barışla ele geçirilişine ya da ekonomik durumuna göre miktarı değişen bir defaya mahsus bir vergi ve bundan sonra da her yıl belli miktardaki haracı ödemek şartıyla mahallî hükümdarların idaresine verildi. İslâm'ı kabul eden İranlılar genellikle bu verginin dışında bırakılmaktaydı. Bu arada askerî ve idarî zümrelerden pek çok İranlı Araplar'ın hizmetine girdi. İran şehirleri zaman zaman isyana teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. İslâm, fetihleri takip eden yaklaşık iki asır içerisinde Orta İran ve Horasan'da önemli ölçüde yayıldı. Fars ve Kirman gibi ana yollardan uzak eyaletlerde ise Zerdüştîler kendi inançlarını korumaya devam ettiler. Deylem sınırlarındaki Kazvin, Azerbaycan sınırındaki Erdebil ve Horasan'ın uç bölgesindeki Merv başta olmak üzere İran şehirlerinin çoğunda Arap garnizonları kuruldu ve buralara Arap kabileleri yerleştirildi. Önce Hemedan, İsfahan ve Fars gibi Basra ve Kûfe ordugâhlarına yakın şehirler, ardından Kum, Kâşân, Kazvin, Rey vb. Orta İran şehirlerine Arap muhacirler iskân edildi. Bu iskânlar Horasan ve Sîstan gibi doğu eyaletlerine kadar yayıldı. Kabileler halinde gelen Araplar'ın yanı sıra gazâ ve cihad için sınır boylarına giden gazilerle ve Irak'ta tutunamayan Hâricî ve Şiî Araplar da İran'a geldiler. Ancak yeni gelenlerin yerlilerle kaynaşması kolay olmadı. İranlılar, Araplar'ı şeytanın (Ehrimen) müridleri olarak görmekte, hatta Kum'da olduğu gibi bazan onları taşlama yoluna dahi gitmekteydiler. Fakat bunlar Araplar'ı İran'a muhaceretten alıkoyamadı. Evlilikler yoluyla kurulan akrabalıklar zamanla bu iki kitlenin kaynaşmasını sağladı. Bu kaynaşma sonucunda çift yönlü bir etkileşim meydana geldi. Bir yandan İran'da İslâmiyet ve Arapça hızla yayılırken öte yandan yeni gelenler eski İran kültür ve geleneklerinden etkilendiler.

İran, Emevîler zamanında iktisadî, içtimaî ve dinî şartların tesiriyle bu hânedana karşı muhalefet merkezlerinden biri haline geldi. Ortaya çıkan karışıklıklarda artık İranlı mevâlînin de yerleşmeye başladığı Kûfe ve Basra

ordugâhlarının rolü büyüktü. İranlı mevâlînin önemli bir kısmı Hz. Ali - Muâviye mücadelesinde Hz. Ali'nin yanında yer aldı. Mevâlî, Muhtâr es-Sekafî'nin Kûfe'deki isyanında ona destek verdi. İsyan hareketi kısa sürede Arap aleyhtarı bir mahiyet kazandı. Muhtâr'ın katlinden sonra Irak umumi valisi Haccâc'a isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın tabii destekçileri de yine mevâlî idi. Emevîler İran ve doğu eyaletlerini, merkezi Kûfe olan Irak'ta kurdukları genel valilik ve Ziyâd b. Ebîh ile Haccâc gibi nüfuzlu valilerle yönettiler. Emevîler'in son zamanlarında İranlı, Berberî ve Türk asıllı askerlerin sayısı artmaya başladı. Ancak bunlar nâdir olarak kumandanlık makamına gelebiliyordu. Irak, Cibâl ve Horasan sık sık Şiî ve Hâricî isyanlarına sahne oldu. Özellikle Horasan'da çok iyi örgütlenen Abbâsîler bütün gayri memnun kitleleri kendi etraflarında birleştirmeyi başardılar. Muhaliflerin lideri Ebû Müslim, Horasan'ın çeşitli şehirlerini dolaşarak isyancıları teşkilâtlandırdı. Gittikçe büyüyen kuvvetlerin çoğunluğunu İranlı köylüler meydana getiriyordu. İranlı dihkanlarla Emevîler'den hoşnut olmayan Arap kabileleri de isyana aktif bir şekilde katıldılar. Horasanlılar'ın gayretiyle 131 (749) yılında Kûfe'de Abbâsîler'den Ebü'l-Abbas es-Seffâh adına hutbe okundu. Kaçan son Emevî halifesi II. Mervân'ın 132'de (750) Mısır'da öldürülmesiyle Emevî hilâfeti sona ermiş oldu.

Abbâsîler, kendilerini iş başına getiren İranlılar'a borçlarını başta Ebû Müslim olmak üzere onları önemli mevkilere getirerek ve mevâlî ile Araplar arasındaki iktisadî ve içtimaî eşitsizliği ortadan kaldırarak ödediler. Kısa bir süre sonra devlet merkezi Bizans kültürü etkisindeki Dımaşk'tan İran kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı. İhtilâle destek veren grupların başında gelen mevâlî artık Araplar'la eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet eski Sâsânî siyasî-idarî kurumlarından yoğun bir şekilde etkilendi. Vezirlik makamı Bermekîler ve Fazl b. Sehl gibi nüfuzlu İranlılar'a teslim edildi. Önemli görevler İranlı bürokrat ve kâtiplere verildi.

Ebû Müslim'in öldürülmesi (137/755) İran'da büyük rahatsızlık meydana getirdi ve onun intikamını bahane eden dinî-siyasî isyan hareketlerine zemin hazırladı. Yerli halkın da desteğini alarak Cibâl'de (merkezî İran) Sinbâd (Sunbâz), Herat, Sîstan, Bâdgîs'te Üstâdsîs, Mâverâünnehir'de İshak et-Türkî, Horasan'da Mukanna' isyan etti. Horasan'daki isyanların en tehlikelisi olan Mukanna'ın isyanı güçlükle bastırılabildi. Halife Mehdî-Billâh zamanında eski İran dinlerini ihya etmek amacıyla birçok ayaklanma

meydana geldi. Bunların yanı sıra Hâricîler'in isyanı Horasan ve Sîstan şehirlerine yayıldı ve yaklaşık otuz yıl boyunca Abbâsî Devleti'nin doğu bölgelerini sarstı. Zenc adıyla bilinen siyahî kölelerin 869-883 yılları arasındaki isyanları da büyük bir tehlike oluşturdu. Zencîler, Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bir kısmını hâkimiyetleri altına aldılar. Abbâsîler'i sarsan isyanların en tehlikelisi, Azerbaycan'da başlayan ve kısa sürede Cibâl'e kadar yayılan Bâbek'in isyanıdır. Dinî-siyasî bir nitelik taşıyan Hürremiyye hareketinin lideri olan Bâbek, 3 Safer 223'te (4 Ocak 838) Halife Mu'tasım-Billâh'ın huzurunda idam edildi. Öte yandan Halife Emîn'in Horasan valisi olan kardeşi Me'mûn'u veliahtlıktan azletmesi, gayri memnun kitleye İran asıllı anneden doğan Me'mûn'un yanında yer alarak Araplar'a karşı baş kaldırma fırsatı verdi. İranlı Tâhir b. Hüseyin'in yönettiği ve büyük çoğunluğunu Horasanlılar'ın teşkil ettiği isyancılar, uzun mücadelelerden sonra Emîn'i katlederek Me'mûn'u hilâfet makamına geçirmeyi başardılar (198/813). Yeni halife de selefleri gibi önemli görevlere İran asıllı kumandan ve bürokratları tayin etti.

Hatta hilâfete geçişinin ilk yıllarında devleti Merv şehrinden yönetti. Mu'tasım-Billâh'ın devlet içerisindeki İranlı nüfuzuna karşı bir denge kurabilmek için askerî görevleri Türk asıllı gulâmlarına vermesi, bu tarihten sonra İranlılar'ın Abbâsî devlet yapısı içerisindeki rollerinin giderek azalmasına sebep oldu.

İslâm'ın ilk iki asrında müslümanlar başta vezirlik, divan, divan kâtipliği ve posta teşkilâtı olmak üzere eski Sâsânî kurumlarını aynen ya da çok az değişikliklerle benimsediler. Abbâsî saray çevreleri giyim kuşam konusunda daha çok Sâsânî etkisinde kaldı, böylece İran kıyafeti Abbâsî sarayının resmî kıyafeti oldu. Sarayda İran nüfuzu giderek artınca eski İran bayramları Nevruz, Mihrican ve Râm günleri törenlerle kutlanmaya başlandı. Hilâfet merkezinin Dımaşk'tan Bağdat'a intikaliyle de İslâm sanatına tesir eden geç Helenistlik-Bizans sanatının yerini Bağdat'ta Sâsânî sanatı aldı.

III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsî Devleti'nin giderek zayıflaması, Horasan ve Mâverâünnehir'de İran asıllı ailelerin kurduğu mahallî hânedanların ortaya çıkmasına imkân hazırladı. Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Büveyhîler gibi hânedanlar, görünüşte Abbâsî halifelerinin

yönetimini tanımakla birlikte gerçekte kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve yaymak için çalıştılar. Bu hânedanlardan ilki Horasan'a hâkim olan Tâhirîler'dir (821-873). Saffârîler (867-1003) Sîstan, Mekrân, Sind ve Kirman'ı ele geçirip Horasan'daki Tâhirî yönetimine son verdiler. Sâmânîler (819-1005), Mâverâünnehir'deki hâkimiyetlerini arttırarak Saffârîler'i Horasan ve Orta İran'dan çıkarmayı başardılar ve sınırlarını Taberistan'a kadar genişlettiler. Karahanlılar'ın Mâverâünnehir'i ele geçirmeleri, İran'da yaklaşık dokuz asır devam edecek olan bozkır kavimleri ve Türk yönetiminin ilk habercisidir. Ancak Karahanlılar Horasan'a girmeyi başaramadılar. Sâmânîler'in ardından Gazneliler (963-1186), uzun mücadelelerden sonra Irâk-ı Acem'den (Cibâl) Hindistan'a kadar uzanan geniş bir alanda hâkimiyet kurdular. Dandanakan'daki mağlûbiyetlerinin (431/1040) ardından Horasan ve Sîstan'ı Selçuklular'a terketmek zorunda kalan Gazneliler, bugünkü Afganistan'da yönetimlerini yaklaşık bir buçuk asır daha devam ettirdiler. Hazar denizinin güneybatı sahilindeki Deylem bölgesinde ortaya çıkan Büveyhîler (932-1062), Irâk-ı Acem'de otoriteleri artık iyice sarsılan Abbâsîler'i İran'dan tamamen söküp atmayı başardılar. Deylem bölgesi dağlık coğrafî konumu sayesinde uzun bir süre İslâm akınlarına direnmiş ve İslâm öncesi kültürünü muhafaza etmiş, Abbâsîler'den kaçan Hz. Ali soyundan gelmiş kimselerin çalışmaları neticesinde III. (IX.) yüzyıldan itibaren Zeydiyye gibi Şiî muhalefet cereyanlarının etkisine girmişti. Büveyhîler'in kurucusu İmâdüddevle Ali b. Büveyh Rey, Kerec ve İsfahan'ı ele geçirdi ve şehrin hâkimiyetini kardeşi Hasan'a verdi. İsfahan'ı kendisine merkez yapan Hasan, uzun süren savaşlardan sonra Irâk-ı Acem'deki hâkimiyetini kuvvetlendirmeyi başardı. Bu sırada diğer kardeş Ahmed hilâfet merkezi olan Bağdat'a hâkim oldu (334/945). Büveyhî hânedanının en seçkin siması olan Adudüddevle Irâk-ı Acem, Fars, Kirman, Irak, el-Cezîre ve Uman'ı yönetimi altına aldı. Ancak ölümünden sonra başlayan taht mücadeleleri Büveyhî Devleti'ni zayıflattı. V. (XI.) yüzyıl başlarında iyice zayıflamış bulunan bu devlet önce birkaç parçaya bölündü, ardından Büyük Selçuklular tarafından hâkimiyetlerine son verildi.

Bunların dışında IV-VI. (X-XII.) yüzyıl İran tarihinde pek çok küçük mahallî hânedan göze çarpmaktadır. Taberistan ve Gîlân'da Bâvendîler, Deylem ve Azerbaycan'da Müsâfirîler (Sellârîler veya Kengerîler), Azerbaycan'da Revvâdîler, Taberistan ve Cürcân'da Ziyârîler, Arrân ve

çevresinde Şeddâdîler hâkim olmuşlardır. Yine aslen Deylemli olan Büveyhîler'e akrabalığı bulunan Kâkûyîler, Büveyhîler'in iç karışıklıklarından istifade ederek İsfahan'ı ele geçirmiş, bazan müstakil, bazan da Gazneli ve Selçuklular'ın vasalı olarak yaklaşık elli yıl süreyle Irâk-ı Acem'in hâkimiyetini ellerinde bulundurmuşlardır.

Selçuklular, Mâverâünnehir ve Hârizm'deki uzun mücadelelerden sonra Horasan'a girerek Sultan Mesud'u Dandanakan'da mağlûp ettiler (431/1040). Savaş sonrası düzenlenen kurultayda fethedilecek topraklar Tuğrul ve Çağrı beylerle amcaları Mûsâ Yabgu arasında paylaşıldı. Başta Nîşâbur, Merv ve Herat olmak üzere Horasan şehirleri çok direnmeden Selçuklu yönetimine girdi. Tuğrul Bey'in anne bir kardeşi İbrâhim Yinal Rey, Kazvin ve Hemedan gibi Orta İran şehirlerini kısa bir sürede ele geçirdi. Hânedanın diğer üyesi Çağrı Bey'in oğlu Kavurd Bey ise babasına tâbi olmak üzere Kirman'a hâkim oldu.

Tuğrul Bey önce Kâkûye (Kâkeveyh) hânedanının idaresinde bulunan İsfahan'ı ele geçirdi (443/1051). Ardından Bağdat'a girerek buradaki Büveyhî hâkimiyetine son verdi (447/1055). Böylece Sâsânî Devleti'nden sonra ilk defa el-Cezîre'den Mâverâünnehir'e kadar bütün İran coğrafyası tek bir devletin sınırları içerisinde birleşmiş oldu. Sultan Alparslan, Malazgirt zaferiyle Bizans direnişini kırarak Selçuklu Devleti'nin sınırlarını daha da genişletti. Melikşah zamanında ise devlet Orta Asya'dan Akdeniz'e, Aral gölünden Mısır'a kadar uzanan büyük bir imparatorluk haline geldi.

Başlangıçta ülkeyi hânedan üyelerinin ortak sorumluluğunda kabul eden ve adem-i merkeziyetçi bir yapılanma içerisine giren Selçuklular kısa bir müddet sonra İran idarî geleneklerini benimsediler. Selçuklu hâkimiyetinin siyasî merkezi Nîşâbur, Rey, İsfahan, Merv ve Hemedan gibi eski İran şehirleriydi. Tuğrul Bey, kendisine Ali b. Abdullah Sâlâr-ı Bûzcânî ve Amîdülmülk el-Kündürî gibi İranlı vezirler tayin etti. Bu vezirlerin bir vazifesinin göçebe-asker Türkler ile yerleşik tebaa İranlılar arasında bir denge kurmak olduğu düşünülebilir. Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün çabaları neticesinde askerî cephesi Türkler'e, bürokrasi cephesi İranlılar'a dayanan, hukuk olarak Sünnî İslâm'ı esas alan bir devlet sistemi kuruldu. Bürokrasi, bir kısmı daha önce Gazneli devlet teşkilâtında

görev almış nüfuzlu bir İranlı kâtip sınıfının eline bırakıldı. 1050 yılından itibaren merkezî devlet anlayışı benimsenmekle beraber devletin kuruluş döneminde imtiyazlı bir konuma gelen Kirman'ın devlet içerisindeki ayrıcalıklı statüsü devam etti. Selçuklular, idarî açıdan İran coğrafyasında kendi dinî-siyasî telakkileriyle çelişmeyen mahallî hânedanların hâkimiyetlerine dokunmadılar ve bazan bunlara yenilerini de eklediler. Yezd ve çevresinde İsfahan'ı terke mecbur kalan Kâkûye hânedanı, Sîstan'da Nimrûz melikleri, Buhara'da Burhan ailesi, Hârizm'de Anuş Tegin ailesi Selçuklular'ın bu eyaletlerdeki temsilcileri oldular.

Selçuklular'ın askerî başarıları yeni Türkmen kabilelerinin İran'a akın etmesine yol açtı. Ancak bu Türkmen kabileleri ya Horasan'ın doğusunda tutulmaya çalışıldı ya da devlet ekonomisine ve şehir kültürüne en az zarar verecek şekilde Azerbaycan üzerinden Bizans'a yönlendirildi. Selçuklular'ın göçebe soydaşlarına karşı İran şehir kültürünü koruyan bu tutumu, XVII. yüzyıl müellifi Ebülgazi Bahadır Han tarafından açıkça eleştirilmiştir.

Selçuklular zamanında İran'daki geniş arazi sahipleri olan dihkanlar toplumdaki imtiyazlı yerlerini muhafaza ettiler. Şehirlerde ise bürokratik, ilmî ve hukukî görevler, hânedan değişikliklerinden sonra dahi yerlerinde kalabilen belirli ailelerin tekelinde bulunmaktaydı. Selçuklu sarayı, İran dilini ve edebiyatını koruyup geliştirmede en az Sâmânî ve Gazneli sarayları kadar önemli idi. Resmî yazışmalarda ve bürokraside Nizâmülmülk'ten itibaren Farsça kullanıldı.

Melikşah'ın ölümünden (485/1092) sonra oğulları ve hânedanın diğer mensupları arasında çıkan taht kavgalarıyla zayıflayan imparatorluk, hânedanın son kudretli üyesi Sultan Sencer devrinde bir ara toparlandıysa da doğudan gelen Karahıtay istilâsı (536/1141) ve Oğuz isyanı (548/1153) sonunda yıkıldı. Bununla birlikte Selçuklu hâkimiyeti Irak ve Orta İran'da 590 (1194), Kirman'da ise 582 (1186) yılına kadar devam etti.

Selçuklular gibi yarı göçebe bir bozkır halkının İran'a gelişi iktisadî, içtimaî ve dinî açıdan gayri memnun bir kitlenin ortaya çıkmasına sebep oldu. İsmâilî propagandacılarının yoğun faaliyetleri bu kitleyi kendi yanlarına çekti. Selçuklu sultanları, Melikşah devrinden itibaren Hasan Sabbâh

etrafında örgütlenen ve bazı müstahkem mevkileri ele geçiren İsmâilîler'le uzun bir mücadeleye girdi. Bu mücadelede önemli başarılar kazanılmakla birlikte İsmâilîler hiçbir zaman İran'dan sökülüp atılamadı. Fakat bunlar İran'da istikrarlı bir devlet kurmaya muvaffak olamadılar. Selçuklular'ın tarih sahnesinden çekilmesinden sonra da İsmâilîler boşalan siyasî zemini dolduramadılar ve Alamut'taki hâkimiyetlerine Hülâgû tarafından son verilinceye kadar sadece bazı müstahkem kalelerde tutunabilen marjinal muhalefet örgütü olarak kaldılar.

Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra İran'da siyasî hâkimiyet küçük hânedanların eline geçti. Selçuklu hükümdarlarının, oğullarının eğitimiyle görevlendirdikleri atabeglerin güç ve nüfuzlarını arttırmaları müstakil hânedanların ortaya çıkmasına sebep oldu. Azerbaycan'da İldenizliler (1148-1225) ve Fars'ta Salgurlular (1148-1286), bu bölgeleri idare eden atabeg kökenli hânedanlar oldular. Yezd Atabegliği (1141-1318) Yezd ve çevresine hâkim oldu. Bu atabegliklerin yanı sıra aslen atabeglik olarak kurulmadığı halde kendilerine atabeg unvanı verilen hânedanlardan Büyük Lûristan atabegleri (1155-1423) ve Küçük Lûristan atabegleri (1174-1597) uzun süre hüküm sürdüler. Kirman ve çevresi, kendilerine Kirman Karahıtayları veya Kutluğhanlılar Devleti denilen hânedanın idaresine girdi.

Hârizmşahlar ile (1097-1231) Gurlular (1000-1215) arasında Selçuklu mirasının paylaşımı için başlayan uzun mücadelede Sultan Tekiş bir ara Horasan ve Irâk-ı Acem'e hâkim olduysa da Gurlular'a karşı kesin başarı ancak oğlu Alâeddin Muhammed zamanında kazanıldı. Hârizmşah Muhammed, babasının ölümü üzerine elden çıkan Horasan'dan sonra Mâzenderan, Mâverâünnehir, Kirman ve Irâk-ı Acem'i topraklarına katarak yaklaşık yarım asırlık bir süreden beri kesintiye uğrayan İran coğrafyasının siyasî birliğini yeniden kurdu. Muhammed, bütün düşmanlarını bertaraf edip batıdaki son siyasî rakibi olan Abbâsî hilâfetiyle mücadeleye girdiği sırada doğuda İran kapılarını tehdit eden Moğol tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Hârizmşahlar ile Moğollar arasındaki anlaşmazlık üzerine Cengiz Han güçlü bir orduyla harekete geçti (616/1220). Önce Otrar, Sığnak ve Hucend, ardından Buhara ve Semerkant gibi önemli Mâverâünnehir şehirleri Moğollar'ın eline düştü. Hârizmşah Muhammed kaçarak Horasan üzerinden Irâk-ı Acem'e geçti; Mâzenderan'a ve Hazar denizindeki Âbeskûn adasına sığındı ve kısa bir süre sonra burada vefat etti. Büyük oğlu

Celâleddin yaklaşık on yıl boyunca Kuzey Hindistan, Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'da mücadeleye devam ettiyse de çabaları Moğollar'ı durdurmaya yetmedi.

Moğollar, Cebe ve Sübütey kumandasındaki askerî harekâtın ardından Horasan üzerinden Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'a girdiler. Celâleddin Hârizmşah'ın son önemli direnişini de 625 (1228) yılında İsfahan önlerinde kırarak kendi hâkimiyetlerini tanıyan Fars Atabegliği yönetimindeki Güney İran dışında bütün Orta ve Batı İran'ı yağmaladılar ve halkının önemli bir kısmını öldürdükten sonra harabeye dönen ülkeyi birkaç yıl kendi kaderine terkettiler. Ögedey Han zamanında İran ve Azerbaycan'daki Moğol hâkimiyeti daha da kuvvetlendi.

Mengü Han tahta çıkınca kardeşi Kubilay'ı Çin'e gönderirken diğer kardeşi Hülâgû'yu da batı fütuhatını yürütmek üzere ilhan olarak İran'a tayin etti. 653 (1255) yılında Horasan'a giren Hülâgû ertesi yıl Alamut'u ele geçirerek İsmâilî hâkimiyetine, daha sonra Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetine (656/1258) son verdi ve Hazar denizinin güney sahilleri hariç bütün İran'da siyasî birliği kurdu. Bugünkü İran, Azerbaycan, Anadolu ve Irak'ın idaresi yaklaşık bir asır boyunca İlhanlı hâkimiyetinde kaldı.

İlhanlılar, Hülâgû'nun İran'a gelişinden sonra bürokratik ve idarî alanda yavaş yavaş İran geleneklerini benimsediler. Bu durum Gāzân Han'ın İslâm'ı kabulü ve içtimaî, idarî ve iktisadî sahalarda yaptığı reformlarla daha da hızlandı. Doğudaki Büyük Han Kubilay'ın ölümünden (693/1294) sonra artık akrabalık derecesi oldukça zayıflayan amcazadeleriyle tâbiiyet bağlarını koparan Gāzân Han İran'da bozkır geleneklerine, İslâmî ve İranî temellere dayanan bir devlet kurmak istedi. Ancak erken ölümü bu reformların başarısını azalttı. Onun vefatının ardından daha yarım asır bile geçmeden İran'daki Moğol hâkimiyeti sona erdi. Kısa sürmesine rağmen İlhanlı hâkimiyeti İran'da önemli izler bıraktı. Moğol istilâsı sırasında başta Horasan şehirleri olmak üzere önemli yerleşim merkezleri büyük zarar gördü. Moğol istilâsının ortaya çıkardığı karanlık tablo, toplumda kendine güvensizlik ve dünyevî hayattan kaçış şeklinde tezahür etti; özel olarak İran'da, genel olarak bütün Ortadoğu'da dinî-tasavvufî hareketlerin güçlenip gelişmesi için uygun bir zemin hazırladı. Bununla birlikte İlhanlı idaresi, ilk yarım asırdaki yağma ve tahrip döneminin atlatılmasından sonra

İran'da olumlu izler de bıraktı. İlhanlı hâkimiyetinin merkezi olan Azerbaycan'da Gāzân Han devrinde Ucân ve Şenbigāzân, Olcaytu zamanında Sultâniye gibi yeni yerleşim merkezleri kuruldu. Tebriz, Merâga ve Bağdat gibi büyük şehirlerde önemli imar faaliyetleri yürütüldü.

İlhanlı Devleti'nin siyasî birliğinin sona ermesinin ardından İran'da hâkimiyet birtakım küçük hânedanlar arasında paylaşıldı. İlhanlılar'ın nüfuzlu kumandanı Emîr Çoban'ın torunu ve Timurtaş'ın oğlu Şeyh Hasan, Ebû Said Bahadır Han'ın vefatından (736/1335) sonra çıkan taht mücadelelerinde Azerbaycan'ın idaresini ele geçirdi ve burada Çobanoğulları hâkimiyetini kurdu. Şeyh Hasan'ın 744'te (1343) katlinin ardından kardeşi Melik Eşref önce Enûşirvân adına, 745 (1344) yılından sonra da kendi adına idareyi ele geçirdi ve bir ara gücünü Irâk-ı Acem'e kadar yaymaya muvaffak oldu. Melik Eşref'in ölümüyle (758/1357) Çobanoğulları'nın hâkimiyeti de sona erdi.

Batı İran'da İlhanlılar'ın vârisi olma iddiasıyla siyasî mücadeleye giren diğer bir güç de Celâyirliler'di (1340-1431). Celâyirli hâkimiyetine, VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarından itibaren iyice güçlenen Karakoyunlu Türkmenleri tarafından son verildi. Çobanoğulları ve Celâyirliler, Azerbaycan'da İlhanlı mirası için mücadele ederken Orta ve Güney İran'ın hâkimiyeti İncûlular ve Muzafferîler arasında paylaşıldı. İncûlular (1303-1357), hânedanın son üyesi Şeyh Ebû İshak'ın 754 (1353) yılında Muzafferîler'den Mübârizüddin Muhammed tarafından öldürülmesine kadar Fars ve Güney İran'ın hâkimiyetini elinde bulundurdular. Aslen Moğol istilâsı esnasında Horasan'dan Yezd'e hicret ederek Yezd atabeglerinin hizmetine giren bir aileden gelen Muzafferîler (1314-1393) Orta ve Güney İran'a hâkim oldular ve Timur tarafından ortadan kaldırıldılar.

İlhanlı Devleti'nin çöküş devrinde Togay Timur'un hâkimiyetinde bulunan Horasan bu yıllarda Serbedârîler'in yönetimine girdi. Şiî karakter taşıyan bu içtimaî ve siyasî muhalefet hareketinin ilk merkezi Sebzevâr idi. Hareket kısa sürede Horasan'ın diğer şehirleriyle Mâzenderan, Gîlân ve Kirman'a kadar yayıldı ve 1336-1386 yıllarında muhtelif reislerin rehberliğinde Horasan ve Mâzenderan gibi İran'ın doğu ve kuzey kısımlarında etkili oldu. Bölgedeki istikrarsızlık ve adaletsizliğe bir tepki olarak ortaya çıkan

Serbedârîler hareketi de âdil ve istikrarlı bir düzen kurmayı başaramadı. Kısa bir müddet sonra kendi içinde gruplara ayrıldı ve Timur tarafından yıkıldı. İlhanlılar'dan sonra Doğu İran'da ortaya çıkan diğer bir hânedan olan Kertler'in hâkimiyeti de (1245-1389) İlhanlılar'ın diğer siyasî halefleri gibi bölgesel hâkimiyetten öteye gidemedi ve bunlara da Timur tarafından son verildi.

Çağatay Hanlığı'nın zayıfladığı bir dönemde duruma hâkim olan Timur, Güney Horasan'daki Kert hâkimiyetiyle Sebzevâr'daki Serbedârîler'e ve Horasan'daki Toga Timurlu yönetimine son verdikten sonra batıya ilerleyerek Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'a girdi. 794 (1392) yılında başlayan ve beş yıl süren sefer sırasında Mâzenderan ve Irâk-ı Acem şehirlerini ele geçirerek Güney İran'daki Muzafferî hâkimiyetine son verdi. Bunun üzerine Timur'a batı fütuhat yolu açılmış oldu. Kuzeyde Toktamış Han'ı, batıda Osmanlı, güneyde Memlük kuvvetlerini mağlûp eden Timur, Mâverâünnehir'i Akdeniz'e bağlayan büyük bir imparatorluk kurdu. Çin seferi esnasında ölümünden (807/1405) sonra imparatorluk taht mücadeleleri içine düştü ve İran'ın siyasî birliği bir defa daha bozuldu. İç mücadelelerin ardından Horasan genel valisi Şâhruh babasının tahtını eline geçirdi. Hâkimiyetini tanımayan yeğenleri İskender b. Ömer Şeyh'e karşı İsfahan'a ve Baykara b. Ömer Şeyh'e karşı Fars'a sefere çıktı. Bu seferin ardından Kirman'ı idaresi altına aldı. İmparatorluğun doğusu ve Orta İran Şâhruh'un hâkimiyetine girdi. Batı İran'da Timurlu yönetiminin temsilcisi Ebû Bekir b. Mîrân Şah, Timur tarafından tahtı gasbedilen Celâyirliler'den Ahmed b. Üveys ve Karakoyunlular'dan Kara Yûsuf'un saldırısına mâruz kaldı. VIII. (XIV.) yüzyıl sonlarına doğru Azerbaycan'daki son Moğol bakiyelerinin de Türkleşmesiyle Batı İran'ın etnik yapısı yeniden Türkler'in lehine döndü. Türkmen kitleleri, İlhanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından güçlerini Van ile Urmiye gölünün kuzeyinde hissettiren ve daha sonra Tebriz'e hâkim olan Karakoyunlular'ın etrafında toplandı. Şâhruh, Azerbaycan'daki bu Türkmen nüfuzunu kırmak için 823 (1420), 833 (1429) ve 838 (1434-35) yılında üç defa batıya yürüdü. Ancak onun imparatorluğun batısını hâkimiyeti altına alma mücadelesi sonuçsuz kaldı ve Muhammed b. Baysungur'a karşı giriştiği bir sefer esnasında Rey'de öldü (850/1447). Şâhruh'un ölümü üzerine başlayan taht mücadeleleri sırasında Horasan ve Doğu İran büyük tahribata uğradı. Bu karışıklıklara son vermek isteyen Uluğ Bey, oğlu Abdüllatif tarafından katledildi

(853/1449). Uzun mücadelelerden sonra Ebû Said Mirza Han tahta çıkmayı başardıysa da hâkimiyeti Mâverâünnehir, Horasan, Mâzenderan ve Kuzey Afganistan'ı aşamadı.

Batı İran'da da durum bundan farklı değildi. Şâhruh'un vefatından sonra Irâk-ı Acem ve Fars'a yeniden hâkim olan Muhammed b. Baysungur Horasan'a yürüdüyse de Bâbür'e yenilerek öldürüldü (856/1452). Bâbür'ün Irâk-ı Acem'i ele geçirme girişimi Karakoyunlu Türkmenleri tarafından başarısızlığa uğratıldı. Orta İran şehirleri birbiri ardına Karakoyunlu hâkimiyetine girdi. Timurlular'ın dâhilî mücadelelerinden istifade eden Cihan Şah, Horasan'ı zaptederek 862 Şâbanında (Haziran 1458) Herat'a girmeye muvaffak oldu. Ancak kısa süre sonra Horasan'ı yeniden Timurlular'a terketmek zorunda kaldı. Ardından da iki devlet arasında zâhirî bir dostluk kuruldu. Cihan Şah, Akkoyunlular'dan Uzun Hasan'a mağlûp olup öldürülünce (872/1467) Karakoyunlu toprakları Akkoyunlular'ın eline geçti. Bu durum Ebû Said Mirza Han'a, Timurlular'ın Şâhruh'tan beri sarsılan Batı ve Orta İran hâkimiyetini yeniden kurmak için bir fırsat verdi. Akkoyunlular ile ittifaka ve Akkoyunlular'ın günden güne artan güçlerine rağmen batıya yürüyen Ebû Said, Miyâne yakınlarına geldiği zaman bir fermanla Uzun Hasan'ı itaate davet etti. Fakat onun karşısında uğradığı yenilgiden sonra Timurlular, Batı ve Orta İran hâkimiyetini tamamen Akkoyunlular'a terketmek zorunda kaldılar. Mâverâünnehir'i ele geçiren Özbekler Herat'a girerek buradaki Timurlu yönetimine son verdiler. İran için büyük bir istilâ hareketine dönüşebilecek olan Özbek tehlikesi ancak Şah İsmâil tarafından bertaraf edilebildi.

Ebû Said'in öldürülmesinden (873/1469) sonra Uzun Hasan Irâk-ı Acem, Fars ve Kirman'a hâkim oldu ve başşehri Âmid'den Tebriz'e nakletti. Timurlular'dan Yâdigâr Muhammed'i destekleyen Uzun Hasan, Horasan'a hâkim olması için ona askerî yardımda bulundu. 875 Muharreminde (Temmuz 1470) muzaffer bir şekilde Herat'a giren Yâdigâr Muhammed'in kısa bir süre sonra Hüseyin Baykara'ya mağlûp olması ve katlinin ardından Horasan sınır olmak üzere Akkoyunlular ile Timurlular arasında dostane ilişkiler kuruldu. Böylece İran'ın büyük bir kısmı Uzun Hasan'ın hâkimiyetine girmiş oldu. Ardından Şah İsmâil, Irâk-ı Acem ve Fars'ı da

ele geçirerek Akkoyunlu Devleti’ne son verdi (920/1514).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî), Tahran 1374/1995, s. 209-260; İbn Havkal, Sefernâme-yi İbn Ḥavḳal (trc. Ca‘fer Şiâr), Tahran 1366/1987, tür.yer.; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1375, tür.yer.; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, tür.yer.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX-XI, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, II; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II; a.e. (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, tür.yer.; Vassâf, Târîḫ (nşr. Muhammed Mehdî), Tahran 1338, tür.yer.; Şebânkâreyî, Mecmaʿu’l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., tür.yer.; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), tür.yer.; a.mlf., Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), tür.yer.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, tür.yer.; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, tür.yer.; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü’t-tevârîḫ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî),

Tahran 1372, I-II, tür.yer.; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, I-VI, tür.yer.; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, I-IV, tür.yer.; Spuler, İran Moğolları; Îrec Efşâr, Fihristi Maḳālât-ı Fârsî der Zemîne-yi Taḥḳīḳāt-ı Îrânî, Tahran 1338-74/1959-95, I-V; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, Edinburg 1963, tür.yer.; Şîrîn Beyânî, Târîḫ-i Âl-i Celâyir, Tahran 1345; Hüseyin Kulı Sütûde, Târîḫ-i Âl-i Muẓaffer, Tahran 1346-47/1967-68, I-II; Mâhyâr Nevâbî, Kitâbşinâsî-yi Îrân, Tahran 1347-71/1968-92, I-IX; N. V. Piyguluskaya v.dğr., Târîḫ-i Îrân (trc. Kerîm-i Kişâverz), Tahran 1349, I-II; Hânbâbâ, Fihrist, I-V, tür.yer.; Ebü’l-Fazl Nebeî, Târîḫ-i Âl-i Çûpân, Tahran 1352; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975; D. Krawulsky, Iran: Das Reich der Ilkhane, Wiesbaden 1978; Barthold, Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, tür.yer.; Abdürrefî-yi Hakīkat, Târîḫ-i Cünbeş-i Serbedârân ve Diger Cünbeşhât-i Îrâniyân der Ḳarn-ı Heştüm-i Hicrî, Tahran 1363; Faruk Sümer,

Kara Koyunlular, Ankara 1984, I, 54-143; a.mlf., Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1992; Ali Asgar Fakīhî, Âl-i Bûveyh, Tahran 1365 hş.; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988; D. Morgan, Medieval Persia (1040-1798), London-New York 1988; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi, Ankara 1990; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1991, I, III, V, tür.yer.; W. Barthold, Tez̠kire-yi Coġrâfiyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 203-207; J. E. Woods, Akkoyunlular (trc. Sibel Özbudun), İstanbul 1993; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîḫ-i Merdüm-i Îrân, Tahran 1373, II, 481, 491-493; a.mlf., Târîḫ-i Îrân Baʿd ez İslâm, Tahran 1373; İsmail Aka, Timurlular, Ankara 1995; R. Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhānid War (1260-1281), Cambridge 1996; Mehin Duht Hâfız Kurânî, Kitâbşinâsî-yi Târîḫ-i Îrân, Tahran 1375/1996; Hüseyin Mîr Caʻferî, Târîḫ-i Taḥavvülât-ı Siyâsî İctimâʿî, İḳtiṣâdî ve Ferhengî-yi Îrân der Devre-i Tîmûriyân ve Türkmenân, İsfahan 1375/1996; John Andrew Boyle, "İran'ın Millî Bir Devlet Olarak Gelişmesi" (trc. Berin U. Yurdadoğ), TTK Belleten, XXXIX/156 (1975), s. 645-658; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, 353-416; Mirza Bala, "İran", a.e., V/2, s. 1013-1028; a.mlf., "Iran", EI² (İng.), IV, 13-33.

Osman Gazi Özgüdenli

3. Safevîler'den Günümüze Kadar.

Eskiçağ'lar boyunca büyük imparatorlukların bir parçası durumunda ya da küçük hânedanların elinde bölünmüş bir halde bulunan İran coğrafyasının 1501 yılında Şah İsmâil tarafından kurulmuş olan Safevîler'le birlikte İslâm tarihinde ilk defa müstakil bir siyasî kimliğe kavuştuğu, bu kimliğin Kaçarlar dönemiyle pekiştiği ve günümüz İran İslâm Cumhuriyeti'nin sınırlarının da bu zaman dilimlerinde teşekkül ettiği söylenebilir. Bu

süreçteki en temel faktör, Safevîler'in on iki imam muhabbetini esas alan aşırı (gulât) Şiîliği devlet politikası olarak benimsemesi ve bunu İran coğrafyasına empoze etmesinde yatmaktadır. Zaman içerisinde gulât-ı Şîa'nın yerini İsnâaşeriyye Şîası'nın alması ve Kaçarlar döneminde hâkimiyetini pekiştirerek müesseseleşmesiyle birlikte bu yeni kimlik İran'da iyice yerleşmiştir.

1501'de Türkmen oymaklarının desteğiyle Akkoyunlular'a karşı kazandığı zaferin ardından Tebriz'e girip tahta çıkan Şah İsmâil kısa sürede İran'ın tamamını ele geçirdi. 1503 yılında Hemedan civarında kalan Akkoyunlu kuvvetlerini de mağlûp ederek Orta ve Güney İran'ı zaptetti. 1504'te Mâzenderan, Cürcân ve Yezd'i aldı. 1505-1507 yıllarında Diyarbekir'i topraklarına kattı. 1508'de ise Bağdat ve Güneybatı İran'ı aldı. 1509-1510'da Şirvan ve Horasan'ı ele geçirdi.

XVI. yüzyıl boyunca Safevîler doğuda Özbekler, batıda Osmanlılar'la mücadele etmek zorunda kaldılar. Safevîler'in gulât-ı Şîa'yı ideoloji olarak benimsemesi ve bu tür inançlara sahip olan Anadolu'daki geniş Türkmen kitlelerinin Safevî davasına sarılması onları Osmanlılar'la karşı karşıya getirdi. Yavuz Sultan Selim Çaldıran'da Şah İsmâil'i ağır bir yenilgiye uğrattı (920/1514). Çaldıran mağlûbiyetiyle Diyarbekir'i kaybeden Safevîler'in zararı aslında bundan daha büyüktü. Çünkü Şah İsmâil'in yenilmezliğine olan inanç yıkılmıştı. Müntesipleri için İsmâil hem sultan hem de mürşid-i kâmil idi. Çaldıran hezimetiyle bütün bu inanışlar kökünden sarsıldı. Safevî hânedanına destek veren Türkmen aşiretleri kendi aralarında bir güç mücadelesine girdikleri gibi bürokrasiyi ellerinde bulunduran Fârisîler'le de çekişmeye başladılar. Şah İsmâil'in 930'da (1524) ölümünün hemen ardından birbirine rakip olan bu aşiretler çatışmaya koyuldu ve 1526'da aşiretler arasında bir iç savaş meydana geldi. Babasının yerine on yaşında tahta geçen I. Tahmasb başlangıçta otorite kuramadı, devlet tamamen kızılbaş askerî kademelerinin eline geçti. Aşiretlerin kendi aralarındaki mücadele, Tahmasb'ın 940 (1533-34) yılında Şamlu aşiretinin reisi ve devletin gerçek anlamda yöneticisi durumundaki Hüseyin Han Şamlu'yu idam ettirmesiyle son buldu. Bu yıllarda Bağdat'ın Osmanlılar'ın eline geçmesi dışında Safevîler çok büyük toprak kaybına uğramadılar. 962 (1555) tarihli Amasya Antlaşması ile Azerbaycan topraklarının Safevîler hâkimiyetinde olduğu, Irâk-ı Arab, Van gölü

çevresinin Osmanlı idaresinde kaldığı tesbit edildi. Böylece yirmi yıldan fazla bir süre için Osmanlılar'la barış sağlanmış oldu.

Tahmasb'dan sonra İran tekrar iç karışıklıklarla sarsıldı. Kısa süreli olarak tahta çıkan II. İsmâil ve Muhammed Hudâbende Şah dönemleri çalkantılar içinde geçti. Şah I. Abbas döneminin başlamasıyla (1587) Safevî Devleti yeniden toparlandı ve en parlak çağını yaşadı. İlk dönem Safevî Devleti'nin vasıfları terkedilerek bütünüyle yeni baştan yapılanmaya gidildi. Şah Abbas'ın gerçekleştirdiği yeniliklerin başında, ihtidâ etmiş Gürcüler'den oluşan gulâmlar birliğinin teşkili gelmektedir. Tahmasb zamanında başlatılmış olan bu düzenleme, Türkmen unsurlarının devlet içindeki üstünlüğünü ve etkisini ortadan kaldırmayı hedefliyordu. I. Abbas, bu politikayı hızlandırarak eyalet valiliklerine ve yüksek mevkilere bu gulâmları tayin etti. Abbas'ın tahta çıkmasından on yıl sonra Safevî ordularının başına Ermeni asıllı Allahverdi Han geçirildi. Bu dönemde Kafkaslar'dan çok sayıda gulâmın getirilmesi üzerine etnik ve sosyal yapıda önemli bir değişme meydana geldi. İran daha da kozmopolit bir kültür yapısına bürünmüş oldu. Yeni askerî birliklerle Şah Abbas, hem doğuda Özbekler'e hem de batıda Osmanlılar'a karşı başarılar kazanmaya başladı. 1598 yılında Özbekler'den Herat'ı geri aldı. 1603'te Osmanlılar'a karşı girişilen seferlerle Tebriz'e girdi. Aras nehri sınır haline getirildi. Her iki taraf da 1555 Amasya Antlaşması'na geri dönmüş oldu. 1623'te Bağdat'ta nüfuz tesis edildi.

Askerî başarıların yanı sıra Şah Abbas döneminde İran'da güzel sanatlarda da

büyük gelişme meydana geldi. 1598'de başşehir Kazvin'den İsfahan'a taşınarak burası imar edildi. Aynı dönemde görülen ekonomik canlanma Avrupa ülkeleriyle diplomatik bağların kurulmasını da beraberinde getirdi. Şah Abbas'ın yerine geçen torunu Şah Safî'nin döneminde iki büyük şehir Kandehar ve Bağdat kaybedildi (1047/1637-38). 1639 yılında imzalanan Kasrışîrin (Zühab) Antlaşması ile Bağdat Osmanlılar'ın elinde kaldı. Şah Safî'nin yerine geçen oğlu II. Abbas askerî ve idarî kabiliyetleriyle büyük babası I. Abbas'a benzemekteydi.

I. Abbas döneminde uygulanmaya başlanan toprak sisteminin kökünden

değiştirilmesi işlemi yeni karışıklıklara yol açarak Safevîler'i derinden sarstı. Öte yandan İsnâaşerî Şiî fıkhı ve politik teorisindeki değişme ve gelişmeler, din adamlarının İran'da giderek büyük siyasî güç haline gelmelerini sağladı. Her ikisi de harem entrikalarıyla tahta çıkmış olan son Safevî şahları Süleyman ve Hüseyin Mirza zamanında gerileme iyice hız kazandı.

Bütün bu faktörlerle gerileme sürecine giren Safevîler sonunda doğudan gelen baskılara karşı dayanamadılar. Daha önce Safevîler'e bağlı olan Gılzayî Afganlıları lideri Mîr Veys isyan ederek Kandehar'ı ele geçirdi. Bunu Abdâlî Afganlılar'ın isyanı takip etti. Mîr Veys'in yerine geçen Mîr Mahmud 1719 yılında bir muhalefetle karşılaşmadan Kirman'a girdi. İki yıl sonra daha büyük kuvvetlerle gelen Mahmud İsfahan'a yürüdü; altı ay kadar muhasaranın ardından şehri Sultan Hüseyin Mirza'dan teslim alarak tahta oturdu. Diğer taraftan Afganlılar, İsfahan'ı zaptetmelerine rağmen yalnızca Orta ve Güney İran'da otoritelerini hissettirebildiler. Mîr Mahmud 1725 yılında yeğeni Eşref Han tarafından tahttan indirildi. İran'daki karışıklığı fırsat bilen Ruslar 1723'te Derbend ve Bakü'yü ele geçirmişlerdi. Kısa bir süre sonra da Osmanlılar Azerbaycan'a girdiler. 1727'de Osmanlılar'la anlaşmaya mecbur kalan Eşref Han İran Kürdistanı'nı, Azerbaycan, Karabağ ve Gürcistan'ı onlara bıraktı.

Safevî hânedanını yeniden ihya etmek üzere II. Tahmasb'ın yanında yer alıp kendini "Tahmasb Kulı" olarak ilân eden Afşar aşiretinden Nâdir Han, Afganlılar'ı mağlûp ettikten sonra 1730 yılında İsfahan'ı ele geçirdi ve II. Tahmasb'ı tahta oturttu. Bu tarihten itibaren beş yıl boyunca giriştiği savaşlarla Nâdir Osmanlılar'a kaptırılan bütün toprakları geri aldı. 1733'te muhasara ettiği Bağdat'ı zaptedemediyse de Gence, Tiflis ve Erivan'ı yeniden topraklarına kattı. Aynı şekilde Ruslar'la da başarılı bir şekilde mücadele ederek 1735 tarihli Gence Antlaşması ile Derbend ve Bakü'yü geri aldı.

Bu arada Nâdir, 1732 yılında II. Tahmasb'ı azlederek yerine onun oğlu III. Abbas'ı tahta çıkardı. 1736'da Abbas'ı da tahttan indiren Nâdir kendisini Afşar hânedanının ilk şahı olarak ilân etti. Fiilen 1722'de çökmüş olan Safevî Devleti böylece son bulmuş oldu. Nâdir Hindistan seferindeyken İsfahan'daki Safevî hânedanı üyelerinin öldürülmesiyle de Safevî dönemi

kapandı. Nâdir Şah, komşularına karşı elde ettiği başarılardan sonra İran'ı idarî bakımdan yeni baştan düzenleyip sağlam temellere oturtmak yerine taklit ettiği Timur'un yaptığı gibi Hindistan'ı istilâya girişti. 1738'de Gazne'yi alıp Delhi'ye ulaştı. Böylece İndus nehrinin batısındaki bütün toprakları ele geçirdi. Hindistan'dan bu defa Türkistan, Semerkant ve Hârizm'e yönelen Nâdir Şah başşehrini de İsfahan'dan Meşhed'e taşıdı. Nâdir Şah'ın, uygulamalarından rahatsız olanlar tarafından suikaste uğrayarak öldürülmesinden sonra İran'a hâkim olan Lur asıllı Kerim Han Zend dönemi nisbeten sakin geçti. Kerim Han'ın 1779'da ölümünün ardından taht kavgaları başladı. Türkmen aşiretlerinden olan Kaçarlar'ın reisi Ağa Muhammed Han bu durumdan yararlanarak Zendler'in hâkimiyetine son verdi. Tahran'ı başşehir yapan Muhammed Şah, düzeni sağlayarak İran'da ilk defa güçlü bir idarî mekanizma oluşturdu. 1797'de bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından yerine geçen yeğeni Feth Ali Şah ile birlikte İran da yeni bir döneme girmekteydi. XIX. yüzyılda Avrupalı güçler arasındaki çekişmeye sahne olan İran bu rekabetten etkilenmeye başladı. Basra körfezine inmeyi hedeflemiş olan Rusya, Kafkaslar'da giderek etkili bir siyaset izledi. Modern silâhlar ve ordudan yoksun olan İran daha fazla direnemedi ve 1800'de Gürcistan'ı Rusya'ya kaptırdı. Dünyadaki siyasî gelişmelerden ve özellikle Hindistan konusunda İngiltere ile Fransa arasındaki çekişmelerden habersiz olan Feth Ali Şah, Napolyon'la 1807 yılında Finkenstein Antlaşması'nı imzaladı. Bu antlaşmaya göre Fransa, Gürcistan'ı geri alması hususunda İran'a yardım edecek, İran da buna karşılık olarak İngiltere'ye savaş açacaktı. Bu antlaşmadan kısa bir müddet sonra Fransızlar'la Ruslar Tilsit Antlaşması ile aralarındaki düşmanlığa son verdiler. Bunun üzerine Rusya 1813 tarihli Gülistan Antlaşması ile Gence, Karabağ ve Kafkaslar'ın tamamını eline geçirdiği gibi Hazar denizinde donanması olan tek devlet haline geldi. 1826'da meydana gelen bir sınır meselesinden ötürü Rusya ile yeniden savaşa giren İran, 1828 tarihli Türkmençay Antlaşması ile Erivan ve Nahcıvan'ı Rusya'ya verdi. Böylece Aras nehri iki ülke arasında sınır haline geldi. Bu durum Rusya ile İngiltere arasında yeni bir rekabete sebep oldu. 1834 yılında Feth Ali Şah'ın yerine geçen torunu Muhammed Şah doğuda Afganlılar'a kaptırılmış olan toprakları geri almaya niyetlendi. Fakat İngiltere'nin buna karşı gelerek Afganlılar'ı desteklemesi üzerine Muhammed Şah Herat'ı muhasara etmekten vazgeçti.

Hindistan'ı muhafaza etme yolunda çaba sarfeden İngiltere, Afganistan'ı tampon bölge olarak görmekteydi ve buraya asker yerleştirmişti. İran Herat'ı tekrar tekrar ele geçirmeye çalıştıysa da sonunda 1856 Paris Antlaşması ile Afganistan'ın bağımsızlığını tanımak zorunda kaldı. Böylece Herat tamamıyla elden çıkmış oldu.

Muhammed Şah zamanında İran'da meydana gelen en önemli olaylardan biri

Bâbîlik ve Bahâîlik hareketlerinin ortaya çıkmasıdır. Esas itibariyle dinî ve siyasî huzursuzluğun bir tezahürü olarak patlak veren bir isyanın ardından Mirza Ali Muhammed, 1844 yılında kendisini kayıp on ikinci imam Mehdî'nin "bâb"ı (temsilci) olarak ilân etti. Çıkan isyanı sert bir şekilde bastıran hükümet 1850'de Mirza Ali'yi Tebriz'de idam etti. Bâbîler'in, tahta çıkmasından iki yıl sonra 1852 yılında Nâsırüddin Şah'a suikast düzenlemesiyle üzerlerindeki baskı daha da yoğunlaştı. Daha sonra bu hareket Bahâîler ve Ezelîler olarak ikiye ayrıldı. Bahâîler'in lideri İran'dan sürgün edildi.

Nâsırüddin Şah, İran'ın bağımsız bir devlet olarak kalabilmesinin yapılacak köklü değişikliklere bağlı olduğunu idrak ettiyse de Ruslar İran'ı sıkıştırmayı sürdürdüler. 1865'te Taşkent'i ele geçirerek 1876'da Hokand Hanlığı'na son veren Ruslar 1868'de Buhara'yı aldılar. 1873'te Hîve Hanlığı'nı vasal haline getirip 1883'te de Merv'i ele geçirdiler. Böylece Etrak nehri boyu Rus-İran sınırı haline geldi.

Feth Ali Şah döneminde başlamış olan imtiyazlar Nâsırüddin Şah devrinde iyice hız kazandı. Ülkede ekonomik refahı yükselteceği düşüncesiyle Nâsırüddin Şah, Avrupalı güçlere tanıdığı imtiyazları giderek devlet politikası olarak benimsemeye başladı. Bir İngiliz vatandaşı olan Baron Julius de Reuter, 1872 yılında belirli bir hissenin şaha verilmesi karşılığında yirmi dört yıllığına büyük bir imtiyaz elde etti. "Reuter imtiyazı" olarak anılan bu imtiyaz, altın ve kıymetli taşlar hariç İran'daki bütün yer altı madenlerinin işletilmesi hakkına ilâveten fabrikaların inşası, demiryollarının döşenmesi, kanal ve sulama işleri, orman ürünleri işletmesi, bir bankayla bazı kamu hizmetleri idarelerinin kurulması ve gümrüklerin kontrolünü kapsıyordu. Nâsırüddin Şah, Rusların baskısı ve halkın karşı

gelmesiyle bu imtiyazları iptal etmek zorunda kaldı. Buna karşılık İngiltere, İran'da Imperial Bank of Persia'yı kurma imtiyazını elde etti; bu arada Ruslar da ayrı bir banka kurdular. Öte yandan 1890'da bir İngiliz firmasına verilen tömbeki imtiyazı tütün aleyhine verilen bir fetva ile çıkmaza girdi. Şîraz, İsfahan ve Tebriz'de din âlimlerinin başını çektiği büyük protestolar meydana gelince 1891 yılında imtiyaz iptal edildi. 1896'da Nâsırüddin Şah öldürüldü.

XIX. yüzyılda Avrupa güçlerinin İran'a ekonomik olarak nüfuz etmesi ve Batı kökenli fikirlerin girmesi toplumun geleneksel yapısını derinden etkiledi. Faaliyetlerini gizli yürüten birtakım derneklerde yeni meselelerin tartışılması, içtimaî ve hukukî reformların yanı sıra anayasanın ve meclisin teşkilini savunan hareketleri doğurdu. 7 Ekim 1906'da meclis toplandı, 30 Aralık'ta da anayasa Muzafferüddin Şah tarafından imzalandı. 1907'de tahta çıkan Muhammed Ali Şah, anayasayı ihlâl etmek ve meclisin faaliyetlerini aksatmak için elinden geleni yaptı. Önceleri anayasayı hararetle desteklemiş olan ulemâ, Batı kökenli reform taleplerinin giderek yoğunlaşması üzerine geri çekilmeye başladı. İçteki bu karışıklığın yanında dış güçler de İran aleyhindeki faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Almanya'daki gelişmelerden endişelenen İngilizler ve Ruslar 31 Ağustos 1907 tarihinde İran'ı kendi aralarında paylaştılar. Bu anlaşmaya göre arada tampon bir bölge bulunmak üzere ülkenin kuzeyi Ruslar'ın, güneyi ise İngilizler'in etki alanında kalacaktı.

Haziran 1908'de şah sıkı yönetim ilân ederek meclisi kapattı. Anayasa taraftarları, Tebriz'i işgal etmiş olan Ruslar'a rağmen şahın bu hareketine karşı direndiler ve Temmuz 1909'da Muhammed Ali Şah'ı tahttan indirdiler; yerine yedi yaşındaki oğlu Ahmed geçti. İki yıl sonra Muhammed Ali'nin yeniden tahtı ele geçirme teşebbüsü Ruslar'ın doğrudan müdahalesine yol açtı. Nihayet 24 Aralık 1911 tarihinde meclis tekrar kapatıldı.

İran, I. Dünya Savaşı esnasında tarafsız kalmasına rağmen Türk, Rus ve İngilizler'in çekişme alanı oldu. 1917'de Bolşevik İhtilâli sebebiyle Ruslar'ın bölgeden çekilmesi üzerine 1919 tarihli antlaşmaya göre İran tamamen İngilizler'in kontrolü altına girdi. Ancak Sovyetler Birliği ile yapılan 1921 tarihli antlaşmayla İngilizler'in baskısından kurtulabildi. Aynı

yıl darbe ile yönetimi ele geçiren Rızâ Han cumhuriyeti ilân etmeyi düşündü. Fakat ulemânın muhalefeti sebebiyle bu fikrinden vazgeçti. 1923 yılında Ahmed Şah'ı tahttan indiren Rızâ Şah Pehlevî Aralık 1925'te kendini şah ilân etti. Böylece İran'da Kaçarlar dönemi kapanmış, Pehlevî dönemi başlamış oldu.

Kaçarlar devrinde geleneksel yapısından sıyrılmaya yüz tutan İran, Rızâ Şah Pehlevî'nin Batılılaşma ve modernizasyon uygulamalarıyla daha büyük değişimler yaşadı. Herhangi bir doktrini ya da ideolojisi olmadan son derece köklü reform programına yönelen Rızâ Şah işe önce askeriyeden başladı. Bütçenin üçte birini orduya ayırdı. Kamu hizmetlerini Batı tarzında düzenledi. 1926'da ceza hukukunu, 1928'de medenî hukuku yürürlüğe koydu. Kız ve erkek çocuklar için eğitim mecburi tutuldu. Hukuk ve eğitim alanlarında yapılan düzenlemeler İslâm hukukunun göz ardı edilmesine, ulemânın mevkiinin ciddi şekilde sarsılmasına yol açtı. Ekonomide de birtakım hamlelere girişen Rızâ Şah, İngiltere ve Rusya karşısında İran ekonomisini güçlendirmek için pek çok sektörde devlet tekelleri kurdu. Siyasî partileri, sendikaları ve basını tamamıyla kendi kontrolü altına aldı ve meclisi yalnızca bir imza makamı haline getirdi.

Rızâ Şah döneminde meydana gelen önemli gelişmelerden biri de Almanlar'ın siyasî ve iktisadî olarak İran'a sızmasıdır. Bunun üzerine İngiltere ve Rusya, 1941 yılında Rızâ Şah'a bir ültimatom vererek casus telakki ettikleri pek çok Alman'ın sınır dışı edilmesini istediler. Şahın reddetmesi üzerine 25 Ağustos 1941'de İngiliz ve Rus askerî birlikleri İran'ı işgal ederek şahı tahttan indirdiler. Johannesburg'a sürgüne gönderilen Rızâ Şah Pehlevî burada 1944'te ölünce İngiliz ve Amerikalılar'ın muvafakatiyle oğlu Muhammed Rızâ İran tahtına geçti.

Muhammed Rızâ Şah iktidara gelir gelmez bir taraftan Âyetullah Kâşânî'nin başını çektiği Fidâiyyân-ı İslâm, diğer taraftan 1942 yılında kurulmuş olan solcu Tudeh Partisi'nin baskısıyla karşılaştı. Tudeh Partisi, 1945'te Ruslar'ın da desteğiyle Azerbaycan ve Kürdistan'daki merkezî otoriteyi yıktı. Ruslar'ın 1946 Mayısında bölgeden çekilmesiyle destekten mahrum kalan Otonom Azerbaycan Cumhuriyeti ile Kürdistan Cumhuriyetçi Halk Partisi İran ordusuna karşı direnemeyerek çöktüler.

1941 yılında Almanlar'ın İran'dan çıkarılmasıyla boşalan üçüncü güç faktörünü Amerika Birleşik Devletleri doldurdu. Bu tarihten sonra Amerikalılar'ın İran'daki nüfuzu ve askerî varlığı giderek güçlendi. Nihayet 1947'de Truman doktrinine İran'ın da dahil edilmesiyle İran'ın siyasî konumu belirginleşmiş oldu. Öte yandan Tudeh Partisi'nin şiddete başvurması üzerine ülke anarşiyle karşı karşıya kaldı. Bir Tudeh üyesi Şubat 1949'da şaha suikast düzenleyince parti kapatılarak ülkede sıkı yönetim ilân edildi. Aynı yıl Muhammed Musaddık'ın başını çektiği Cephe-i Millî kuruldu. Cephe-i Millî, Hizb-i Zahmetkeşân, Hizb-i Milleti Îrân, Câmia-yi Mücâhidîn-i İslâm, Fidâiyyân-ı İslâm

ve çeşitli sol entelektüellerin bir araya gelerek Şah Muhammed Rızâ'nın diktatörlüğüne karşı oluşturduğu bir hareketti.

Şah, 1950'de hânedanın topraklarını topraksız köylülere dağıtmak üzere kurduğu bir vakfa transfer etti. Ancak başbakanlığa getirdiği Ali Rezmârâ'nın 1951 yılı Mart ayında bir Fidâiyyân-ı İslâm üyesi tarafından öldürülmesi yüzünden şahın bu teşebbüsü sonuçsuz kaldı. 29 Nisan 1951'de başbakan olan Musaddık petrolü millîleştirdi. Bu arada Cephe-i Millî ittifakı çözülmeye başladı. Musaddık'ın uygulamalarından rahatsız olan muhafazakâr kanat desteğini çekti. İran diğer taraftan, Batılı şirketlerin uyguladığı ambargo sebebiyle yaklaşık üç yıl boyunca petrol gelirlerinden mahrum kaldı. Ülke ekonomik krizle yüzyüze geldi. Musaddık giderek bir diktatör gibi hareket etmeye başladı. Önce senatoyu, Temmuz 1952'de anayasa mahkemesini, Ağustos 1953'te de meclisi kapattı. Sıkı yönetim ilân ederek basını susturdu. Neticede Cephe-i Millî tamamıyla dağıldı. Menfaatleri tehlikeye giren İngiltere, Amerika'yı İran'da darbe yapması için ikna etti. Central Intelligence Agency'nin (CIA) planına uygun olarak 13 Ağustos'ta Musaddık azledilerek yerine General Zâhidî getirildi. Musaddık'ın direnmesi üzerine şah geçici bir süre ülkeyi terketmek zorunda kaldı, fakat Zâhidî'nin Tahran'da kontrolü ele geçirmesi üzerine geri döndü.

Petrol krizi Musaddık'ın devrilmesinden sonra Ağustos 1954'te çözüldü. Buna göre İngiliz, Amerikan, Hollanda ve Fransız firmalarından oluşan bir konsorsiyum İran Millî Petrol Şirketi adına petrol çıkaracaktı. İran 3 Kasım 1955 tarihinde Türkiye, Irak, Pakistan ve İngiltere'nin oluşturduğu Bağdat Paktı'na girdi. 1959'da Irak'ın ayrılmasıyla pakt Merkezî Antlaşma

Teşkilâtı (CENTO) adını aldı. 1957 yılında Amerika'nın yardımlarıyla istihbarat örgütü Sâzmân-ı Ittılâât ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) kuruldu. Ülkede gelir dağılımını dengelemek üzere 1958'de Bünyâd-ı Pehlevî adıyla bir vakıf tesis edildi. 1961'de şah değeri 47.500.000 sterlini bulan kendi mülkiyetindeki çiftlikleri, köyleri, otelleri ve tanker filosundaki hisselerini bu vakfa devretti.

Şahın hayata geçirdiği en önemli uygulama 15 Ocak 1962 tarihli toprak reformudur. Buna göre toprak sahipleri birden fazla köyü ellerinde bulunduramayacak, fazla topraklar devlet tarafından satın alınıp topraksız köylülere dağıtılacaktı. Aslında toprak reformu, Ocak 1963 tarihli referandumla kabul edilmiş olan ve içinde kadın haklarının iyileştirilmesi, okuma yazma seferberliği gibi radikal reformlar da bulunan şahın altı maddelik programının bir parçasıdır. "Ak Devrim" olarak bilinen bu programla şahın gerçek hedefi, kendisiyle halk arasındaki iletişimi engellediğine inandığı aşiret, ulemâ ve toprak zenginleri gibi güç odaklarını ortadan kaldırmaktı. Şahın bu niyetini anlayan ulemâ ve Cephe-i Millî Ak Devrim'e karşı çıktı. Eylül 1963'te seçimlere gidildi. Cephe-i Millî'nin boykot ettiği seçimlerde yeni kurulmuş olan ve şahın programını destekleyen Millî Birlik Partisi mecliste çoğunluğu elde etti.

Bu arada şahla ulemâ arasındaki çekişme 1963 yılında doruğa ulaştı. Toprak reformu konusunda referanduma gidilmesinin teklif edilmesi ve Kum şehrinde ulemânın faaliyetlerinin polis tarafından engellenmesi üzerine Âyetullah Humeynî liderliğinde mitingler yapıldı. Tutuklanarak ölüm cezasına çarptırılan Âyetullah Humeynî, Âyetullah Şerîatmedârî'nin girişimiyle ölümden kurtularak önce Türkiye'ye, sonra da Irak'a sürgüne gönderildi.

Öte yandan Ak Devrim'le sosyal ve ekonomik kalkınmanın gerçekleşeceğini düşünen şah tam aksi bir sonuçla karşılaştı. Sermaye ve teknik donanımdan yoksun çiftçi, toprak reformu ile elde ettiği toprağını tefecilere ve eski toprak sahiplerine kaptırdı. Bunun sonucunda şehirlere göç eden milyonlarca insan buralarda işsizler ordusu meydana getirdi. Petrol gelirlerinin halka yansımaması, aşırı silâhlanma, yüksek enflasyon ve en ufak muhalefetin İran Gizli Servisi tarafından sert bir tavırla bastırılması, hayat standartları iyice düşmüş olan halkın şaha karşı olan nefretini giderek

arttırdı.

Bu ekonomik tablonun yanı sıra dinî düşüncedeki birtakım gelişmeler de halkın faal olmasında etkiliydi. Gaip imamın dönüşünü beklemektense ulemânın aktif biçimde siyasete katılmasını savunan Mehdî Bâzergân'ın yanı sıra Şîa'yı bir protesto hareketi olarak telakki eden Ali Şerîatî'nin görüşleri de kitleler üzerinde tesirli oluyordu. Öte yandan sürgünde bulunduğu Irak'taki faaliyetleriyle Âyetullah Humeynî de İran'daki gelişmeler üzerinde son derece etkiliydi. Humeynî, Necef'te 1969 yılında yayımlanan Ḥükûmet-i İslâmî yâ Velâyet-i Faḳīh adlı kitabıyla Şiî İslâm tarihinde yepyeni bir tez savunuyordu. Buna göre monarşi gayri İslâmî bir kurumdu. Monarşinin yerine yönetimi fukahanın elinde olan İslâmî bir hükümet kurulmalıydı.

Milyonlarca insanın katıldığı mitingler, Kum'daki medrese öğrencilerinin İran Gizli Servisi aleyhine yaptığı gösterilerle başladı. Daha önce şah tarafından bastırılmış olan Halkın Fedâîleri ve özellikle üniversite öğrencileri arasında geniş taban bulan Halkın Mücahidleri Örgütü yeniden canlandı. İranlılar kitleler halinde en yüksek dinî otorite kabul ettikleri Âyetullah Humeynî'nin şemsiyesi altında şaha karşı seferber oldular. Şahın çok güvendiği ordu bu isyanı bastıramadı.

Ülkede kontrolü yeniden sağlamak isteyen Şah Muhammed Rızâ birtakım çabalar içerisine girdi. 1975'te Hizb-i Restâhîz'i kurarak tek partili sisteme yöneldi ve partinin genel sekreteri Emîr Abbas Hüveydâ'yı başbakan olarak tayin etti. 1977'de Cemşîd Âmûzegâr'ı, 1978'de Ca'fer Şerîf İmâmî'yi başbakanlığa getirdi. 1978 Kasım ayında Genelkurmay Başkanı Gulâm Rızâ Ezhârî'nin başında bulunduğu bir askerî hükümet kurdu, fakat yine sonuç alamadı. Son bir çare olarak Ocak 1979'da Cephe-i Millî'nin eski başkan yardımcısı Şahbur Bahtiyar'ı başbakanlığa getirdi. Bahtiyar hükümeti İran Gizli Servisi'ni dağıtmaya, Güney Afrika ve İsrail'e yapılan petrol ihracını durdurmaya ve Filistin davasını üstlenmeye çalıştıysa da muhalefeti engelleyemedi. 15 Ocak 1979 tarihinde Şah Muhammed Rızâ'nın ülkeyi terketmesiyle İran'da yepyeni bir dönem başlamış oldu.

Şahın ülkeden ayrılmasından sonra Âyetullah Humeynî Fransa'dan İran'a geri döndü. Paris'te iken İslâm Devrimi Konseyi'ni kuran Humeynî'ye

önceleri direnen Bahtiyar, şiddet olaylarının patlak vermesi ve ordunun desteğini kaybetmesi üzerine 11 Şubat 1979'da istifa etti. Daha önce 6 Şubat'ta Humeynî tarafından geçici başbakan olarak tayin edilen Mehdî Bâzergân bir ay sonra hükümeti kurdu. Mart sonunda referandum yapıldı ve 1 Nisan tarihinde İslâm Cumhuriyeti ilân edildi. Ortaya konulmuş olan anayasa taslağı 270 üyeli Meclisi Şûrâ, başbakan ve cumhurbaşkanı öngörmekteydi. Bu anayasanın gözden geçirilmesi talepleri üzerine Humeynî bu işi bir uzmanlar heyetine (Meclisi Hübregân) havale etti. Heyetin, Âyetullah Humeynî'nin ortaya attığı, devlet yönetimini ulemânın uhdesine veren

"velâyet-i fakīh" teorisini anayasaya yerleştirmesiyle büyük bir değişikliğe gidilmiş oldu.

Bir müddet sonra Ebü'l-Hasan Benî Sadr cumhurbaşkanı seçildi ve İslâm Devrimi Konseyi ile birlikte 1980 baharında yapılacak meclis seçimlerine kadar ülkeyi idare etti. İki turlu olan seçimler 14 Mart ve 9 Mayıs 1980 tarihlerinde yapıldı. Âyetullah Humeynî ile özdeşleşen Âyetullah Bihiştî'nin başkanlığındaki Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî 130 sandalye ile mecliste çoğunluğu elde etti. Bir süre sonra İslâm Devrimi Konseyi'nin ilga edilmesiyle birlikte hükümetin teşkili konusunda Benî Sadr ile Âyetullah Bihiştî arasında giderek yoğunlaşan bir sürtüşme baş gösterdi. Aralarındaki çekişmenin büyümesi üzerine Âyetullah Humeynî, velî fakih olarak anayasadan aldığı yetkiyle 10 Haziran 1981 tarihinde Benî Sadr'ı önce silâhlı kuvvetler kumandanlığından, ardından cumhurbaşkanlığından azletti. Benî Sadr Fransa'ya kaçtı. 28 Haziran 1981'de Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî'nin merkezinde patlayan bombayla Âyetullah Bihiştî'nin yanı sıra pek çok bakan ve parlamenter hayatını kaybetti.

24 Temmuz'da yapılan seçimde Muhammed Ali Recâî cumhurbaşkanı oldu. 29 Ağustos'taki bir başka bombalı suikastle Muhammed Ali Recâî ve Başbakan Muhammed Cevâd Bahânûr hayatlarını kaybettiler. 2 Ekim'de yapılan seçimde Hüccetülislâm Seyyid Ali Hamaney'in cumhurbaşkanı olmasıyla bu makam da ulemânın eline geçmiş oldu. Suikastlerin ardında bulunduğu anlaşılan Halkın Mücahidleri Örgütü, devrim sonrası ortaya çıkan yeni rejimin karşılaştığı iç tehditlerden yalnızca biriydi. Rejim ulemânın kendi içindeki ihtilâflar sebebiyle de büyük bir sıkıntıya girdi.

Ulemâdan Âyetullah Mahmud Tâlekānî ve özellikle kıdemli bir âyetullah olan Şerîatmedârî, devrim sonrası yönetim biçimi konusunda Âyetullah Humeynî'den farklı düşüncelere sahiptiler. Rejim ayrıca komünist Tudeh Partisi'yle de mücadele halinde idi. Devrim sonrası yeniden faaliyete geçen Tudeh Partisi, tutuklanan yöneticilerinin Sovyetler lehine casusluk yaptıklarını itiraf etmeleri üzerine Nisan 1983'te, Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî de iç çekişmeler sebebiyle Âyetullah Humeynî tarafından Haziran 1987'de kapatıldı. Ağustos 2000 tarihi itibariyle İran'da siyasî partiler bulunmamaktadır. Günlük politika, siyasî partiler gibi çalışan çeşitli eğilimler vasıtasıyla yürütülmekte ve fertler müstakil olarak 270 sandalyeli parlamentoya üye olmak için seçime girmektedirler.

İran, ihtilâlin başından beri içeride bu gelişmelere sahne olurken büyük bir dış tehlikeye karşı da mücadele etmek zorunda kaldı. Aralarındaki bir sınır meselesi bahanesiyle Irak, 1975 Şattülarap Antlaşması'nı ihlâl ederek 22 Eylül 1980'de İran topraklarına girdi. Irak'ın esas maksadı, nüfusunun yarıdan fazlasının Şiî olması sebebiyle kendisine bir tehdit olarak gördüğü yeni İran rejimini yıkmaktı. Savaşın ilk yıllarında gerileyen İran ordusu 1982 baharından sonra Hürremşehr dahil kaybettiği toprakları geri almaya başladı. Irak, Batı'dan sağladığı destekle ve özellikle Fransa'dan temin ettiği saldırı uçakları sayesinde füze ve hava saldırılarıyla İran'ın petrol endüstrisini büyük zarara uğrattı. Endüstrisi tehlikeye giren İran, Irak'ı destekledikleri için Küveyt ve Suudi Arabistan petrol tankerlerini hedef ilân ederek savaşı Basra körfezine taşıdı. Birleşmiş Milletler, Bağlantısızlar, Körfez ülkeleri ve İslâm ülkelerinin ara bulucu çabalarına rağmen devam eden savaşta yüz binlerce insan hayatını kaybetti. Birleşmiş Milletler'in verilerine göre bu savaşta yalnızca İran'ın uğradığı zarar 97 milyar dolardır. Savaş, 18 Temmuz 1988'de İran'ın Birleşmiş Milletler tarafından yapılan ateşkes teklifini kabul etmesiyle son buldu.

İran İslâm Cumhuriyeti'nin Batı ile ilişkileri daima gergin oldu. Özellikle Amerika'nın şahı ülkesine kabul etmesine tepki gösteren öğrencilerin 4 Kasım 1979 tarihinde Tahran'daki Amerikan elçiliğini basarak burada bulunanları 444 gün rehin tutmaları üzerine İran-Amerika ilişkileri oldukça gerginleşti. Âyetullah Humeynî'nin, 14 Şubat 1989'da The Satanic Verses (Şeytan Âyetleri) adlı kitabı sebebiyle İngiliz vatandaşı olan Hint kökenli Selman Rüşdi'nin öldürülmesine fetva vermesi İran'ın Batı ile ilişkilerini

çıkmaza sokan ikinci önemli hadise oldu. Bu olaylar sonucunda Batı'nın ambargosu ile karşılaşan İran büyük ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Son zamanlarda İran, Batı ile ilişkilerin düzeltilmesi konusunda yoğun siyasî tartışmalara sahne olmaktadır.

Ülkede tartışılan bir diğer konu da rejim meselesidir. Âyetullah Humeynî'nin velâyet-i fakīh teorisini esas alan 1979 tarihli İran anayasasında velî fakih son derece geniş yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca ulemâ ordunun yanı sıra Meclisi Hübregân, Şûrâ-yı Nigehbân, Dîvân-ı Âlî-i Kişver ve Şûrâ-yı Âlî-i Kazâî gibi anayasal kurumlarla yasama, yürütme ve yargıyı da kontrolünde bulundurabilmektedir. Bu yönetim biçimi ulemânın kendi içerisinde de tartışma konusudur. Kısmen bu tartışmalar üzerine Âyetullah Humeynî'nin 1989 yılında vefatından hemen önce anayasada birtakım düzenlemelere gidilmiştir. Fakat anayasa bu yeni haliyle daha da büyük problemlerle karşılaşmıştır. Tartışılan meselelerin başında velî fakihin vasıfları, yetkileri, otoritesinin kaynağı ve merci-i taklîdlerle ilişkisi gelmektedir. Bugün İran, yönetim biçimi konusundaki açmazların yanı sıra ağır ekonomik şartlar ve Batı ile sağlıklı bir ilişkinin kurulamaması problemleriyle karşı karşıyadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, A Literary History of Persia, Modern Times: 1500-1924, Cambridge 1953; Ali Djafar-Pour, Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak.; Iran under the Pahlavis (ed. G. Lenczowski), Stanford 1978; E. Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions, New Jersey 1982; M. Cevâd Meşkûr, Târîḫ-i Îrân Zemîn, Tahran 1366 hş.; A. K. S. Lambton, Qajar Persia, Great Britain 1988; Abbas Amanat, Resurrection and Renewal, the Making of the Babi Movement in Iran: 1844-1850, London 1989; I. M. Lapidus, A History of Muslim Societies, Cambridge 1989, s. 571-591; Hüseyin Firdevst, Ẓuhûr u Suḳūt-ı Salṭanat-ı Pehlevî, Tahran 1371, I-II; Ziyâeddin Alamûtî, Fuṣûl ez Târîḫ-i Mübârezât-ı Siyâsî ve İctimaʿî-yi Îrân, Tahran 1380; İsmail Safa Üstün, İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi, İstanbul 1999.

İsmail Safa Üstün

4. Osmanlı-İran Münasebetleri.

Osmanlılar'ın İran bölgesine hâkim olan devletlerle siyasî münasebetleri, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Anadolu'da Türk birliğinin teşekkülü sırasında gerçekleşmiştir. XV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun doğu kesimine doğru ilerleme siyaseti takip eden Fâtih, Diyarbekir ve Tebriz merkez olmak üzere Doğu Anadolu, Kuzey Irak ve İran'ın büyük bir kısmını hâkimiyeti altında bulunduran Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'la rekabet içine girmişti. Uzun Hasan'ın Trabzon-Rum İmparatorluğu ile Karamanoğulları Beyliği'ni koruma gayretleri ve Orta Anadolu'ya yönelik faaliyetleri Osmanlı-Akkoyunlu savaşını kaçınılmaz hale getirmiş, iki müslüman Türk devleti arasında başlayan çatışmalar, 1473'te vuku bulan Otlukbeli Meydan Savaşı'nda Osmanlılar'ın kesin zaferiyle sonuçlanmıştı. Osmanlılar'ın İran'a yönelik asıl siyasî ve askerî ilgileri, din ve dünya görüşleri bakımından farklı bir ideolojiye sahip olarak ortaya çıkan Safevî Devleti'nin kuruluşuyla daha da arttı.

XVI. yüzyılın başlarında zayıflamaya devam eden Akkoyunlu Devleti toprakları hızla gelişen Safevîler'in eline geçti. Safevî Şahı İsmâil'in ön ayak olduğu iktidar mücadelesinde dayandığı başlıca kuvveti, Anadolu'dan Azerbaycan ve İran'a göç etmiş olan Oğuz-Türkmen kabileleri teşkil ediyordu. Bu oymaklar arasında XV. yüzyılda Anadolu'da İmâmiyye Şiîliği inancının, önceleri biraz daha basit ve İslâm öncesi Türk inançlarına fazla yer veren bir senkretizm şeklinde etkili olmasında Safevî ocağı şeyhleri Cüneyd ve oğlu Haydar'ın (Şah İsmâil'in babası) önemli payı olmuştu. İsmâil ve onun müridlerinin yeni devlet kurmak için başlattıkları askerî ve siyasî faaliyetleri, Şiî inancı ve mezhebinin yayılması, resmîleştirilmesi yolundaki hareketleri, Şiîliğe mütemayil Türkmen kabilelerinin mezhebî duygularını istismar etmelerine zemin hazırladı. Anadolu'nun büyük

kısmını saran ekonomik-sosyal kökenli huzursuzluklar konar göçer grupların Alevîlik, Bektaşîlik ve Şiîliğe açık sempatilerinin de rolüyle Şah İsmâil'in giriştiği siyasî-mezhebî mücadelede önemli bir âmil oldu.

Oğuz-Türkmen oymakları içinde Şeyh Oğlu adıyla tanınan İsmâil, kendisinin İmam Ali ailesine mensubiyetini nefeslerinde iddia etmekle beraber annesi tarafından Uzun Hasan'ın torunu olmasından da faydalanmaktaydı. Akkoyunlu hükümdarlarından Elvend'e karşı Nahcıvan yöresinde kazandığı savaştan (1501) sonra Tebriz'e giren İsmâil, müridleri tarafından Uzun Hasan'ın ikametgâhına getirilerek dedesinin tahtına oturtulmuştu. Venedik'in Tebriz'deki resmî temsilcisi, İsmâil'in bir şah gibi tanınmasında Uzun Hasan'ın torunu olmasının büyük payı olduğunu belirtmektedir (Berchet, s. 157). Doğu sınırlarında meydana gelen bu değişiklik II. Bayezid'i oldukça endişelendirmiş, Osmanlı idaresi altındaki topraklarda yaşayan Şiî temayüllü Türkmen grupları üzerindeki etkili Safevî propagandası iki devleti karşı karşıya getirmişti. Ancak bu durum sıcak bir çatışmaya yol açmadı; II. Bayezid, sınır boylarında ve Türkmen gruplarının kalabalık olarak bulundukları yerlerde propaganda amacıyla gelip giden ve halife denilen ajanlara karşı sert tedbirler aldı (II. Bayezid Dönemine Ait 906/1506 Tarihli Ahkâm Defteri, s. XXIV-XXV). Buna rağmen Safevîler bu gruplar üzerinde etkili oldular ve 1511'de Teke bölgesi Türkmenler'inin de desteklediği Şahkulu isyanı patlak verdi. Ardından Nûreddin (Nur Halîfe) Şah İsmâil'in emriyle Varsak, Afşarlı, Karamanlı, Bozoklu ve başka Türkmen topluluklarından Safevîler için Anadolu'dan asker toplamakla görevlendirildi. Şah İsmâil'in etkili propagandası sonucu onu gerek dinî bir lider gerekse kazandığı zaferlerle bir kahraman olarak gören ve merkezî idarenin sistemi icabı aldığı tedbirlerden memnun olmayan Türkmen kitleleri Orta ve Doğu Anadolu'dan İran tarafına göç ettiler. Bu göçler ve isyanlar Anadolu'nun emniyetini artık iyice sarsmaya başlayınca tehlikeyi daha şehzadeliği sırasında anlamış olan yeni Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim İran seferine çıkmaya karar verdi.

Ulemâdan, Şîa mezhebine mensup olanlarla savaşmanın câiz olduğuna dair fetva alan Yavuz Sultan Selim'in esaslı bir hazırlıktan sonra, genişlemeye başlayan ve Anadolu'da mevcut nizamı altüst eden Safevî Devleti'nin "kökünü kazımak" ve doğudaki yarı müstakil mahallî beylerin ve diğer teşekküllerin kendine bağlılığını güçlendirmek amacıyla çıktığı sefer

Çaldıran ovasında Şah İsmâil'in hezimetiyle sonuçlandı (920/1514). Savaşın ardından Osmanlı orduları Tebriz'e girdi. Böylece Osmanlılar doğrudan doğruya İran'a adım atmış oluyorlardı. Azerbaycan'da fütuhatı genişletmek niyetinde olan Yavuz Sultan Selim yeniçerilerin muhalefeti yüzünden ele geçirdiği yerleri, bu arada Tebriz'i boşaltıp geri döndü. Dönüş sırasında, o zamanki İslâm dünyasının en önemli kültür ve sanat merkezlerinden biri olan Tebriz'in ilim ve sanat erbabından çoğunu aileleriyle birlikte İstanbul'a göç ettirdi.

Çaldıran Savaşı'ndan önce Şah İsmâil'e tâbi olan topraklar Fırat nehrine kadar uzanıyordu. Bu savaşın ardından Yavuz Sultan Selim'in doğuda uyguladığı askerî ve siyasî tedbirler Diyarbekir, el-Cezîre ve Kuzey Irak'ın bazı bölgelerindeki yerli beylerin birçoğunun bağlılığını sağlamıştı. Mısır'ın fethinden sonra Şah İsmâil'in barış ricasıyla İstanbul'a gelen elçisine olumlu bir cevap vermeyen Yavuz Sultan Selim, İslâm dünyasının lideri olma iddiasını daha da pekiştirmek için Şîa'nın kökünü kazımak ve İran ülkesini fethetmek düşüncesine daha sıkı bağlandı. 925'te (1519) başlayan Celâlî isyanı, Düzmece Murad olayı vb. iç karışıklıklar, onun bu fikrini gerçekleştirmesini daha da âcil hale getirdiyse de bu meselelerle olan meşguliyeti ve hemen ardından vefatı ikinci İran seferine çıkmasını engelledi.

Kanûnî Sultan Süleyman ve Şah Tahmasb'ın hâkimiyet yılları Osmanlı-Safevî münasebetlerine, dolayısıyla da İran tarihine yeni bir safha kazandırdı. 930'da (1524) Şah İsmâil'in ölümünden sonra baş gösteren karışıklıklar, o sıralarda bütün dikkatlerini Batı'ya yöneltmiş olan Osmanlılar'ın ilgisini pek çekmedi. Ancak Bağdat hâkimi Zülfikar'ın isyanı ve Kanûnî'ye bağlılık bildirmesi, Tebriz'de Ulama Han'ın Tahmasb'dan yüz çevirip Osmanlı sarayına ilticası gibi olaylar, iki devlet arasındaki ihtilâfın şiddetlenmesine ve neticede Kanûnî'nin Irakeyn Seferi'ne çıkmasına yol açtı. Öncü birliklerin ardından bizzat Kanûnî'nin başında bulunduğu kalabalık bir ordu Azerbaycan'a ulaşıp Tebriz, Sultâniye, Hemedan ve diğer şehir ve bölgeleri zaptetti (941/1534 yılı sonbaharı). Ardından Osmanlılar savaşmadan Bağdat'a girdiler. 941 (1535) baharında Safevî kuvvetlerinin Tebriz üzerine yürüdüğünü haber alan Kanûnî, Bağdat'tan Azerbaycan'a hareket edilmesine karar verdi. Bu arada barış teklifi reddedilen Tahmasb, Tebriz'den Dergezîn tarafına çekilmişti. Irakeyn

Seferi, Irâk-ı Arab'da Osmanlı hâkimiyetinin güçlenmesini sağladı, fakat Azerbaycan kesiminde ilki kadar başarılı olunamadı. Bunda ekonomik durumun elverişli olmaması, Safevî taraftarlarının dayanışma ve direniş içinde bulunmaları gibi sebepler önemli rol oynadı; Osmanlı ordusu buradan çekilmek zorunda kaldı.

Tahmasb'ın Osmanlı sarayına iltica eden kardeşi Elkas Mirza'nın teşvikiyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın 955 (1548) baharında giriştiği yeni İran seferi sonunda Van ve çevresi Osmanlı idaresine katıldı. Fakat Elkas'ın, Tebriz'in fethedilmesi durumunda İran'daki han ve beylerin Tahmasb'dan yüz çevireceklerine dair söyledikleri doğru çıkmamış, Azerbaycan Osmanlı ordusu tarafından zaptedildikten sonra onun kendi maiyetinde olan Acem beyleri bile şah tarafına kaçmışlardı. Bu yüzden Kanûnî, Azerbaycan'da askerî harekâtı genişletmekten vazgeçti; üçüncü vezir Kara Ahmed Paşa'nın Gürcistan üzerine gerçekleştirdiği askerî seferden başarıyla dönüşünün ardından İstanbul'a doğru yola çıktı.

Osmanlı ordusunun geri dönüşünden üç yıl sonra Şah Tahmasb ve oğlunun başında bulunduğu Safevî kuvvetleri, Doğu Anadolu'nun Osmanlı idaresi altındaki şehir ve bölgelerinde (Kars, Erzurum, Ahlat, Erzincan, Bayburt ve diğerleri) büyük bir yağma ve tahribata giriştiler. Buna benzer hareketler, meselâ otlakların yakılması, yiyecek maddelerinin yok edilmesi, yerleşmiş ahalinin zorla göç ettirilmesi, Safevîler'ce kendilerine tâbi Azerbaycan arazisinde de uygulanmaktaydı. Önceleri de yapılan bu gibi hareketlerde esas gaye, Osmanlı ordusunu zor durumda bırakmak için geçeceği yolların etrafını ıssız ve çorak hale getirmekti. Tahmasb, birkaç defa yayımlanmış olan tezkiresinde bunu bir tedbir olarak niteleyip Osmanlılar'la askerî mücadelede önemli bir taktik şeklinde yorumlamaktadır. Hatta Kanûnî Sultan Süleyman, çıkacağı yeni şark seferinde bu taktiği hesaba katarak başka bir yolu tercih etmişti. Nitekim 961 (1554) yazında Osmanlı ordusu Gürcistan üzerinden Nahcıvan'a yöneldi. Diyarbekir Beylerbeyi İskender Paşa, Arpaçayı civarında Safevî askerlerini bozguna uğrattı. Daha önce Safevîler'in yaptığı tahribatın intikamı olarak Sa'dçukuru (Revan), Karabağ ve Nahcıvan yağmalanıp tahrip edildi; Azerbaycan semtine gönderilen Kürt beyleri Merâga ve Sehend'i talan ettiler. Ancak diğer seferlerde olduğu gibi erzak ve mühimmat sıkıntısı, gerekli muhaberenin yapılamaması, Safevî askerlerinin geniş bir saldırıya hazırlandığı haberi üzerine Kanûnî

Anadolu'ya döndü ve gerekli hazırlıkları tamamlayıp ertesi yıl yeniden sefere çıkma gayesiyle Amasya'da kışladı. Osmanlı ordusunun sınır boylarına yakın yerlerde kışlaması üzerine Safevîler barış teşebbüsünde bulundular. Kanûnî de uzun ve yorucu yeni bir sefer yerine uygun şartlar altında barışı kabul etti (DİA, III, 4-5). Safevî elçisinin Amasya'da kabulünden sonra kendisine verilen 11 Receb 962 (1 Haziran 1555) tarihli mektup antlaşmanın ana unsurlarını belirlemekteydi. Antlaşma, doğudaki Safevî Devleti'nin varlığının kabul edilmesi ve ona son vermek amacından vazgeçildiğini göstermesi açısından önemlidir. Antlaşma ile Irâk-ı Arab, Van gölü çevresi, Şehrizor eyaleti, Batı Gürcistan'daki prensliklerin (Başıaçık İmereti, Guriel, Megrel) Osmanlı tâbiiyetinde bulunduğunu, Azerbaycan ve Güney Kafkasya'nın orta ve doğu kısımlarının Safevî toprakları olduğunu tesbit etmekteydi. Ayrıca dinî konular üzerinde önemle duruluyordu.

Amasya barışı, Osmanlı ve Safevî topraklarında iktisadî ve ticarî gelişmeye yardım eden önemli bir âmil oldu. Tahmasb ile Kanûnî Sultan Süleyman arasındaki resmî yazışmalar, her iki hükümdarın barışın korunması için büyük titizlik gösterdiğini doğrulamaktadır. Her iki devletin barış ilkelerine gösterdiği saygı, Şehzade Bayezid'in 967'de (1560) oğulları ile Safevî sarayına ilticası sırasında dahi resmî münasebetlere zarar vermemişti. Tahmasb'ın bu siyasetini Kanûnî'nin vefatından sonra da sürdürdüğü bilinmektedir. Nitekim Kanûnî'nin ölümü ve II. Selim'in tahta çıkışı dolayısıyla Osmanlı sarayına gönderdiği mektup şekil ve görünüş itibariyle oldukça gösterişli, muhteviyatı bakımından da ilginçtir. Tahmasb'ın hastalığı ve ardından ölümü üzerine İran'da baş gösteren karışıklıklar, II. Şah İsmâil'in olumsuz faaliyetleri, sınır boylarındaki beylerin davranışları ve Anadolu'da Safevî propagandasının hızlanışı Osmanlılar'ı yeni bir İran seferine çıkardı. Savaş Azerbaycan'ın sınır bölgelerine saldırılarla başladı. Lala Mustafa Paşa serdarlığındaki kalabalık bir ordu Gürcistan üzerine hareket etti (986/1578). Çıldır'da Safevî birlikleri ağır bir yenilgiye uğratıldıktan sonra Kafkasya'dan saldırıya geçildi. Bu olaylarla başlayan yeni savaş dönemi 998 (1590) yılına kadar sürdü. Bu dönem zarfında Osmanlılar ilk defa Kafkaslar'da tutunmaya çalıştılar ve Hazar kıyılarına ulaştılar. Fakat burada uzun süre kalamadılar. Zira Osmanlı ordusu geniş bir coğrafî sahada, Güney İran'dan Kuzey Kafkasya'ya kadar önemli askerî başarılar kazanmış ve birçok yeri eline geçirmiş olmasına rağmen direnişi

kıramadığı gibi Osmanlı hâkimiyeti de bu bölgedeki halk tarafından muhtemelen dinî özellik sebebiyle tam olarak benimsenmemişti. Safevî askerleri ve onların Gürcü müttefiklerini yenerek Şirvan'da 991'de (1583) yeniden Osmanlı idaresini yerleştiren Özdemiroğlu Osman Paşa aynı yılın sonbaharında ordusu başında Kırım'a vardı. Osmanlılar'ın dönüş yolu üzerindeki bazı bölgelerde Rus Kazakları'nın otları yakması ve zaman zaman arkadan ordu birliklerine âni baskınlar düzenlemesi neticesinde Osman Paşa büyük kayıplar verdi. Rusya diplomatları, 1597-1599'da Safevîler'i Osmanlılar'a karşı müşterek askerî ittifaka teşvik ederken daha önceki bu olayı İran'a askerî yardım gibi izah etmişlerdi (Buşyev, s. 56). Genellikle askerî garnizonların geniş bir sahaya yayılmış bulunması, aralarındaki irtibatın sağlanamaması, buradaki idarenin yerleştirilmesi ve askerî masraflar için kaynak tahsisi devleti malî zorluklara sürüklemişti. Öte yandan Kazvin'de Safevî tahtında oturan ve Osmanlılar'ın yanında doğudan Özbekler'in baskısına mâruz kalan Şah I. Abbas'ın barış teklifi, sahip oldukları

toprakların hukukunu tanımaları dolayısıyla İstanbul'da olumlu karşılandı. 998'de (1590) Osmanlı-Safevî barış antlaşması imzalandı. Antlaşmaya göre bu tarihe kadar Osmanlılar'ın elinde bulunan bölgeler yani Tebriz, Karacadağ, Gence, Karabağ, Şirvan, Gürcistan, Nihâvend, Lûristan ve Şehrizor Osmanlı idaresinde kaldı.

Bu dönemdeki Osmanlı-Safevî savaşları, sınır boylarında yaşayan ahali için kaçınılmaz bir faciaya dönüştü. Hem Osmanlı hem Safevî kuvvetleri tarafından gerçekleştirilen bu hareketler zaman zaman ağır yağma ve tahribat ölçülerine ulaşmıştı. 998 (1590) antlaşmasının ardından ülkesinde siyasî sükûneti sağlayıp Özbekler'i Horasan'dan çıkaran I. Abbas, Safevî Devleti'nin dayandığı ana unsur olan Türk oymaklarını kontrol altına aldığı gibi dâimî askerî birlikler kurarak ordusunu güçlendirmeye başlamıştı. III. Mehmed döneminin iç karışıklıkları, Celâlî ayaklanmalarının şiddetlenmesi ve uzun Osmanlı-Habsburg savaşları, Şah Abbas'a, 1012'de (1603) barışı bozarak kaybettikleri toprakları geri alma fırsatı verdi. Ayrıca Bağdat eyaleti de Safevîler'in eline geçti. 1021'de (1612) yapılan İstanbul (Nasuh Paşa) Antlaşması bu fiilî durumu resmî hale getirdiyse de mücadeleyi sona erdirmedi. Antlaşma ayrıca, İran'ın savaşlar boyunca süren ve Osmanlı tekstil sanayiinin önemli ham maddesi olan ipek yasağını da kaldırıyordu.

Nitekim Şah I. Abbas, her yıl sultana 200 yük ipek ve 100 akçelik bazı işlenmemiş mallar göndereceğini taahhüt etmekteydi. Antlaşma her iki tarafı da tatmin edici bir nitelikte değildi. Özellikle Osmanlı devlet adamları doğudaki toprak kayıplarını telâfi etmek istiyorlardı. Bunun üzerine yeniden başlayan savaş aralıklarla sürdü, 1027'de (1618) Serâb'da yapılan ve önceki barışın şartlarını taşıyan Nasuh Paşa Antlaşması da savaşı durdurmaya yetmedi.

XVI. yüzyılda olduğu gibi bu savaşların esas sebeplerinden biri de iki tarafın milletlerarası ticaret yollarının kontrolünü ellerine geçirmek istemeleriydi. Yeni dönemde savaşların daha çok Irâk-ı Arab'da meydana gelmesi Bağdat, Basra ve civarının ticarî öneminin artması ile açıklanabilir. Nitekim her iki devlet de XVI. yüzyılın sonlarından itibaren karşılıklı olarak birbirine ambargo uygulamış ve her türlü malın geçişini yasaklamıştı. Bağdat birkaç defa elden ele geçti, nihayet 1638'de IV. Murad'ın fethinden sonra 1639'da Zühab'da (Kasrışîrin) akdedilen barış antlaşması Irâk-ı Arab'ı Osmanlı idaresine geri verdi ve güneyde sınırı Şattülarab nehri teşkil etti (bu belgenin Türkçe ve Farsça metinleri şimdiye kadar yalnız Safevî tarihçisi Muhammed Ma'sûm'un eserinde bulunmuştur [Ḫulâṣatü's-siyer, vr. 151b-154b]).

Bu ahidnâme, iki devlet arasında yetmiş beş yıldan fazla süren bir barış devri açtığı gibi ticarî yasakları da kaldırıp eski tarihî yolların yeniden canlanmasına vesile oldu. III. Ahmed, şair Dürrî Ahmed Efendi'yi Safevîler'le siyasî ve ticarî ilişkileri genişletmek üzere İran'a elçi olarak gönderdi (1132/1720). Fakat İran'ı derin bir siyasî bunalıma sokan Afganlı ayaklanmalarının sonuçları, özellikle Safevî Şahı Hüseyin Mirza'nın zorla tahttan indirilip İsfahan'da şahlık tahtına Afgan emîrlerinden Mîr Mahmud'un çıkması, ülkenin birçok bölgesini etkileyen isyanlar İstanbul'un doğu siyasetine yeni bir eğilim kazandırdı (Aktepe, tür.yer.).

Yeni şartların etkisi altında Osmanlılar dikkatlerini Kafkasya'ya ve Batı İran'a çevirdiler. Bunda, Çarlık Rusyası'nın Kafkasya ve İran'ın Hazar denizinin güney sahillerini işgal etme girişimlerini önleme isteği önemli rol oynadı. Gürcü Kralı Vahtang ve Ermeni papazlarının yardım ricalarını bahane eden Çar I. Petro'nun gerçekleştirdiği İran seferinden sonra Osmanlı ordusu 1135 (1723) baharında Revan ve Tiflis'i zaptetti. Aynı yılın

sonbaharında İran elçisi St. Petersburg'da Rusya ile antlaşma imzaladı. Bu antlaşma ile Hazar denizinin batı ve güney yakalarındaki vilâyetler Rusya'ya ilhak ediliyor, bunun karşılığında Rus Çarlığı şahlık iddiasında olan Tahmasb'a askerî yardımda bulunacağını vaad ediyordu. Bu olay Osmanlı sarayını hayli endişelendirdi. Fransız diplomatlarının aracılığı ile 1136'da (1724) İstanbul'da Rusya ile akdedilen ahidnâme (İran Mukāsemenâmesi), her iki devletin işgalinde bulunan İran ve Kafkasya topraklarının bölüşülmesini resmî hale getiriyordu.

Ahidnâme imzalandıktan sonra Osmanlı ordusu kolayca Hemedan ve Kazvin'i ele geçirdiyse de başşehir İsfahan'ın zaptı için yapılan akın sırasında Afganlı Eşref Şah'ın birlikleri Osmanlı askerlerini bozguna uğrattı. Buna rağmen durumu gittikçe kötüleşen Eşref Şah, Osmanlılar'la barış yapmayı tercih etti. Yapılan antlaşmada III. Ahmed'in bütün müslümanların halifesi olarak tanındığı belirtiliyordu. Ayrıca İran Mukāsemenâmesi'nde adı geçen İran ve Kafkasya topraklarından başka Hûzistan, Zencan, Kazvin, Sultâniye ve Tahran eyaletleri de Osmanlı idaresine geçmekteydi.

Sünnî mezhebine bağlı Afganlılar'ın İran'da kurduğu devlete karşı mücadele eden Nâdir Beg Afşar'ın 1148 (1736) baharında Mugan sahrasında yapılan kurultayda şah seçilmesiyle İran'ın Osmanlı ve Rusya ile münasebetlerinde yeni bir safha açıldı. Kısa sürede Safevî Devleti'nin siyasî-coğrafî sınırlarından daha geniş bir sahada yeni bir devlet kuran Nâdir Şah, Osmanlı ve Rusya devletleriyle Safevîler'in çöküş döneminde akdedilmiş olan antlaşmaları yürürlükten kaldırdı. Büyük askerî başarılar kazanan Nâdir Şah'ın batıdaki seferleri, hükümdarlığının son döneminde zaman zaman başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Böyle olmakla beraber 1157'de (1744) yeniden şiddetlenen savaşta Nâdir Şah orduları, Kars ve Musul civarında Osmanlı birliklerini ağır yenilgiye uğrattı (1158/1745 yazı). Ancak ülkesinin zor ekonomik ve siyasî durumunu göz önüne alan Nâdir Şah barışı kabul etti. Uzun süren görüşmeler neticesinde 17 Şâban 1159'da (4 Eylül 1746) Tahran yakınlarında bir ordugâhta imzalanan Kerden Antlaşması'nın esas maddesi, IV. Murad devrinde akdedilen Kasrışîrin Antlaşması'nın devlet sınırları hakkındaki şartlarının iki tarafça yeniden tanındığını karara bağlıyordu.

Nâdir Şah ve I. Mahmud arasındaki resmî münasebetlerde dinî inanç ve mezhep meseleleri önemli yer tutuyordu. Nâdir Şah, İmâmiyye (İsnâaşerî) Şîaları'nın riayet ettiği Ca'feriyye'nin, dört Ehl-i sünnet mezhebiyle yanyana bütün müslüman cemaatleri arasında beşinci meşrû mezhep gibi tanınması için büyük gayret sarfediyor ve bu alanda Osmanlı sarayının muvafakatini almaya çalışıyordu. Nâdir Şah'a göre böyle bir ıslahat, İslâm dünyasında siyasî mücadelelerde mezhep ayrılıklarının istismarını önlemek için yeterli olacaktı. Hem Osmanlı ulemâsı hem de nüfuzlu Şîa müctehidleri, Nâdir Şah'ın bu teklifinin gerçekleşmesini engellemekte başarılı oldular.

Lur asıllı Kerim Han Zend'in Orta ve Batı İran'da hükümdarlığının ilk yıllarında Osmanlı-İran münasebetleri sükûnet içinde geçti. Fakat İngiliz ticaret kolonisinin 1184'te (1770) Bûşir'den günden güne gelişmekte olan Basra'ya taşınması Kerim Han'ı endişelendirdi. İki devletin

ortak sınırları boyunca yerleşen ve zaman zaman Osmanlı veya İran tâbiiyetinden çıkmak isteyen Kürt oymakları, derebeyleriyle gizli ilişki kuran Kerim Han, Irak'ta yayılmış veba hastalığının ağır sonuçlarından ve siyasî karışıklıktan faydalanarak 1189 (1775) baharında kuvvetlerini Basra ve Irak Kürdistanı'na sefere gönderdi. Basra zapt ve yağma edildi; bu haber İstanbul'a ulaşınca yeni bir Osmanlı-İran mücadelesi başladı. Küçük çaplı bu silâhlı çatışmalar sırasında iki devletin temsilcileri barış görüşmelerini de sürdürüyorlardı. 1192'de (1778) Şîraz'da İran kuvvetlerinin Basra'yı boşaltması hakkında iki devlet arasında anlaşmaya varıldıysa da İranlı askerler, şehri 1193'ün (1779) baharında Kerim Han'ın vefatından sonra ülkede şiddetlenen iç savaşlar sebebiyle terkettiler. Bu arada Basra ve Irâk-ı Arab'ın diğer bölgeleri de yeniden Osmanlı yönetimine geçti. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Tahran'ı başşehir seçen Kaçar Türk kabilesi soyluları İran'da yeni devlet kurdular. İlk dönemde Osmanlı-Kaçar ilişkileri iyi bir şekilde gelişmesine rağmen sınır hattının güneyinde ve Kuzey Irak kısımlarında önceleri olduğu gibi zaman zaman ortaya çıkan gerginlikler bu iyi münasebetleri olumsuz etkiledi. Kürt, Lur, Arap vb. kabileler, İran veya Osmanlı Devleti yetkilileri tarafından suçlandıkları takdirde sınırı geçip komşu ülkeye sığınıyor ve bu tür olaylar iki devlet arasında anlaşmazlığa yol açıyordu. Kerbelâ, Necef ve Kâzımeyn'de yerleşik ahalinin çoğunluğunu teşkil eden Şiîler'le Sünnîler arasında meydana gelen

anlaşmazlıklar da bazan Osmanlı-İran ihtilâflarını körüklüyordu. Şahın hacca giden hanımının bulunduğu kervanın Osmanlı temsilcileri tarafından aranmasını bahane eden Veliaht Abbas Mirza, 1821 sonbaharında büyük bir askerî kuvvetle sınırı geçerek Kars ve Bayazıt vilâyetlerini ele geçirdi ve Erzurum'u kuşatma altına aldı. Aynı zamanda İran askerleri tarafından Osmanlı idaresindeki Kuzey Irak ve Bağdat eyaletine geniş çaplı bir saldırı yapıldı. Süleymaniye ve Bağdat işgal edildi, Kerkük kuşatıldı. Osmanlılar'ın direnişi ve Azerbaycan'ı saran salgın hastalık İranlılar'ı geri çekilmeye mecbur bıraktı. 1823'te Erzurum'da yapılan barış antlaşması uyarınca İran kuvvetleri altmış gün zarfında işgal ettikleri topraklardan geri çekileceklerdi. 1833-1842 yıllarında sınır bölgeleri yeni çatışmalara sahne oldu. Bu çatışmalar 1847'de Erzurum'da Osmanlı-İran antlaşması ile neticelendi. Kasrışîrin'in ova kısmı İran, dağlık kısmı Osmanlı arazisi olarak teyit edildi. İran Süleymaniye'ye dair iddiasından vazgeçti. Osmanlı Devleti ise Muhammere (Hürremşehr) ve Heder adasını (şimdiki Abadan) İran toprağı olarak resmen tanıdı.

XIX. yüzyılın ortalarında Tahran'da Osmanlı, İstanbul'da İran dâimî diplomatik temsilcilikleri açıldı. Bu devirde İran'ın Batı ülkeleriyle dış ticaretinin önemli kısmı Türkiye arazisinden ulaştırıldı. Tanzimat dönemi ve özellikle XIX. yüzyılın son çeyreği, İran devlet adamı ve politikacılarının Osmanlı fikir akımlarından etkilendiği devreyi teşkil eder. Yüzyılın ikinci yarısında iki ülke ortak Avrupa tehdidine karşı bir yakınlaşma arayışında oldu. Mezhep farklılığının böyle bir yakınlaşmaya engel olmaması gerektiği vurgulanarak tarafları rencide edecek bazı dinî merasim ve uygulamalardan vazgeçilmesi kararlaştırıldı (BA, Y. A. HUS, 161/7). Ancak yüzyılın sonlarında İran şahının o sırada İstanbul'da bulunan Cemâleddîn-i Efgānî'nin bir talebesi tarafından öldürülmesi iki ülke arasında yeniden bir soğukluk başlattı. Efgānî'yi ısrarla Bâbıâli'den talep eden İran hükümeti isteği karşılanmayınca bunu çok ciddi bir diplomatik mesele yaptı (Özcan, XV [1995], s. 285-291). XX. yüzyılın başında tekrar bir yakınlaşma sağlanmış ve İran şahı İstanbul'a gelerek II. Abdülhamid'i ziyaret etmiştir.

Osmanlı, İran, İngiltere ve Rusya'yı temsil eden dört sınır komiseri, Osmanlı Devleti ile İran arasında sınır tesbiti gayesiyle 1849'da faaliyete başladıysa da bununla ilgili protokol 1869'da imzalandı. Sınır tesbiti 1914'te Osmanlılar'ın I. Dünya Savaşı'na katılmasından az önce

tamamlandı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y. A. HUS, 161/7; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1506 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. XXIV-XXV; Şah İsmâil Safevî, Mecmûʿa-i Esnâd ve Mekâtîbât-i Târîẖî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1347; Târîẖ-i Şâh İsmâʿîl, British Museum, Or., nr. 3248, vr. 39b, 40a-b; Âlemârâ-yı Şâh Tahmâsb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1370, tür.yer.; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn; Tahmasb, Mecmûʿa-i Esnâd ve Mekâtîbât-i Târîẖî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1350/1971; Feridun Bey, Münşeât, I-II, tür.yer.; Muhammed Ma'sûm, Ḫulâṣatü's-siyer, Bayerische Staatsbibliothek, nr. 213, vr. 151b-154b; Şah Abbas, Mecmûʿa-i Esnâd ve Mekâtîbât-i Târîẖî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1352-53/1973-74, I-II; Esnâd ve Nâmehâ-yi Târîẖî: Devreyi Ṣafevî (nşr. Z. Sabetyan), Tahran 1343/1964; Esnâd ve Mekâtîbât-ı Târîẖî-yi Îrân: ez Temûr tâ Şâh-ı İsmâʿîl (nşr. G. Le Strange), London 1926, tür.yer.; A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries (ed. Charles Grey), London 1873, tür.yer.; Dürrî Efendi,

Relation de Dourry Efendi (trc. L. Langlès), Paris 1810; G. Berchet, La Repubblica di Venezia e la Persia, Torino 1865, s. 157; Mehmed Hurşîd, Seyahatnâme-yi Hudûd (nşr. Alaattin Eser), İstanbul 1997, tür.yer.; H. Mohammad Ali, Essai sur l'histoire des relations politiques Iran-ottomans de 1722 à 1747, Paris 1937; U. Najaryan, Turetsko-Iranskiye Otnoşeniya V XVI V. i v Pervoy Polovine XVII v., Erivan 1961, tür.yer.; Mehdî Han Esterâbâdî, Cihângüşâ-yi Nâdirî (nşr. S. A. Enver), Tahran 1341, s. 417-418; J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 197-211; N. Felsefi, "Ceng-i Çaldıran", Çend Maḳāle-yi Târîẖ ve Edebî, Tahran 1342/1963, s. 1-88; a.mlf., Zindegânî-yi Şâh ʿAbbâs-ı Evvel, Tahran 1965, I, tür.yer.; E. Eberhard, Osmanische Polemik Gegen die Safawiden in 16 Jahrhundert Nach Arabischen Handschriften, Freiburg 1970, tür.yer.; Münir Aktepe,

1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri, İstanbul 1970; Cl. Cahen, “La problème du Shi’isme dans l’Asie mineure turque pré ottoman”, Le Shi’isme imamite, Paris 1970, s. 115-129; V. Çoçiyey, Mejdunarodniye otnoşeniye Blijnego Vostoka v. XVI-XVIII v.v., Tiflis 1972, tür.yer.; R. W. Olson, The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1743, Bloomington 1975, s. 122, 165-183; Mükâleme-yi Nevvâb-ı Cennetmekân Şâh Tahmâsb bâ Elçiyân-ı Rûm (nşr. K. Tabatadze), Tiflis 1976; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976; P. Buşyev, Istoriya Posolstv i diplomatiçeskix otnoşeniy Russkogo i Iranskogo gosudarstv v 1586-1612 gg., Moskva 1976, s. 56; A. Sehâb, Târîẖ-i Zindegânî-yi Şâh ʿ Abbâs-ı Kebîr, Tahran 1355/1976; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkasellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, tür.yer.; Guity Nashat, The Origins of Modern Reform in Iran 1870-1880, Illinois 1982, s. 33-34, 52, 72, 101-103, 162; A. Allouche, The Origins and Development of Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555), Berlin 1983; Natek Hümâ, Îrân der Rehyâb-i Ferhengî 1834-1848, London 1988, s. 132-155; J. L. Bacqué-Grammont, “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 203-219; a.mlf., “Une lettre du prince ottoman Bayezid b. Mehmed sur les affaires d’Iran en 1480”, SIr. (1973), s. 213-234; a.mlf., “Etudes turcosafavides, I. Notes sur le blocus du commerce iranien par Selîm Ier”, Turcica, VI, Paris 1975, s. 68-88; a.mlf., “Etudes turcosafavides, XVI. Quinze lettres d’Uzun Süleyman Paşa, beylerbey du Diyar Bekir (1533-1534)”, Anatolia Moderna, I, Paris 1991, s. 137-186; Cezmi Eraslan, “İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid’in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri (1878-1882)”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 221-240; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612), İstanbul 1993; a.mlf., “Şah I. Tahmasp’ın III. Murad’a Cülûs Tebriki”, TD, XI/15 (1960), s. 1-24; Cavid Baysun, “Müverrih Râşid Efendi’nin İran Elçiliğine Dair”, TM, IX (1951), s. 145-151; Çağatay Uluçay, “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?”, TD, VI/9 (1954), s. 53-90; VII/10 (1955), s. 117-142; VIII/11-12 (1956), s. 185-200; Bekir S. Baykal, “Uzun Hasan’ın Osmanlılara Karşı Kati Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akkoyunlu Harbinin Başlaması”, TTK Belleten, XXI/82 (1957), s. 261-284; Tayyib Gökbilgin, “Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa’nın Irakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütûhatı”, a.e., XXI/83 (1957), s. 449-482; J. I. Sohrweide,

“Der Sieg der Safawiden im Persien und Seine Rückwirkungen auf die Schi’iten Anatoliens im 16. Jahrhundert”, Isl., XL (1965), s. 92-223; J. Matuz, “L’accession ou pouvoir des safavides vue par un historien ottoman contemporain”, Iranica, VI (1966), s. 24-44; Şehabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, TD, XVII/22 (1968), s. 49-78; Hans-Joachim Kissling, “Šâh Ismâʿîl Ier, la nouvelle route des Indes et les ottomans”, Turcica, VI, Paris 1975, s. 89-102; B. Fragner, “Ardabīl Zwischen Sultan und Schah Zehn Urkunden Schah Ṭahmāsps II.”, a.e., VI (1975), s. 177-225; M. R. Nâsırî, “Çend Sened-i Târîḫî. Sevâd-i Nâme-yi Kerîm Ḫân Zend be Sulṭân ʿAbdülḥamîd Ḫân-ı Evvel”, Berresîhâ-yi Târîḫî, I/56, Tahran 1975, s. 175-180; C. H. Imber, “The Persecution of Ottoman Shî’ites According to the Mühimme Defterleri 1565-1585”, Isl., LVI (1979), s. 245-273; Halil Sahillioğlu, “Dördüncü Murad’ın Bağdad Seferi Menzilnamesi”, TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 43-81; Azmi Özcan, “Jamaladdin Afghani’s Honorable Confinement in Istanbul and Iran’s Demands for His Extradition”, Osm.Ar., XV (1995), s. 285-292; Gökhan Çetinsaya, “Tanzimat’tan Birinci Dünya Savaşı’na Osmanlı-İran İlişkileri”, KÖK Araştırmalar, Osmanlı özel sayısı, Ankara 2000, s. 11-23; İlhan Şahin - Feridun Emecen, “Amasya”, DİA, III, 4-5.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dinî Hayat ve Dinî Kurumlar. X. (XVI.) yüzyılda Safevîler’in iktidara gelmesiyle başlayan yaklaşık 150 yıllık bir süreçte halkın büyük bir çoğunlukla Şiî İslâm’ı benimsemesinin ardından İran’ın dinî hayatı, Hz. Peygamber’in ve onun kutsal halefleri kabul edilen Ehl-i beyt’in on iki imamına bağlılık etrafında şekillenmiştir. Ramazan ve kurban bayramları, hac mevsimi ve mevlid kandili gibi dinî gün veya zamanlar, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi İran’da da kutlanmakla birlikte zaman bakımından bazı farklılıklar arzeder. Meselâ Kadir ramazanın 27’sinde değil 19’u ile

23'ü arasında bir gecede, mevlid kandili de rebîülevvel ayının 12'sinde değil 17'sinde kutlanır. Bunun yanında 1979'da Humeynî'nin verdiği bir tâlimatla Kudüs'ün işgalini protesto etmek amacıyla ramazanın son cuması "Kudüs günü", Peygamber'in doğum gününü kapsayan hafta ise Sünnîler ile Şiîler arasında yakınlaşma tesis etme umuduyla "vahdet haftası" olarak kutlanmaktadır.

İran dinî takviminin daha belirgin bir özelliği ise on iki imamın doğum ve şehâdetleriyle (on ikinci imam için gaybet) bazı önemli olayların gerçekleştiğine inanılan günlerin kutlanması veya anılmasıdır. Bu günlerde imamların rehberliklerinin devam ettiği fikrini sürekli canlı tutmak amacıyla vaazlar verilir, dualar edilir. Bunların en önemlilerinden biri, Şiî inancına göre Peygamber'in Gadîr-i Hum'da birinci imam Ali b. Ebû Tâlib'i kendisine vekil tayin ettiği gün olan ve "Gadîr bayramı" adıyla kutlanan, İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana ise resmî tatil kabul edilen 18 Zilhicce'dir. Diğer bir dinî gün ise ramazanın 19'unda Hz. Ali'nin katili İbn Mülcem'in Kûfe'de öldürülmesiyle ilgilidir. Şâban ayının 15'indeki kutlama, on ikinci imamın doğumuyla alâkalı olup bugün, şimdilerde onun dünyaya dönüp evrensel adaleti tesis edeceği inancından hareketle "dünya mazlumlar günü" adıyla yeni bir anma gününe dönüştürülmüştür.

İran'ın dinî günleri içinde duygu yoğunluğunun en çok yaşandığı gün, hiç şüphe yok ki İmam Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin anma zamanı olan muharrem ayının ilk on günüdür. Kerbelâ, Şiîler için başka hiçbir tarihî olayla karşılaştırılamayacak kadar önemlidir. Öyle ki bu olayın İslâm'ın gelişinden önce bile haber verildiğine ve kutsal tarihin merkezî hadiselerinden biri olduğuna inanılmaktadır. Kerbelâ'yı anma, yaşanan bir tarihî trajediyi dinî bir görev olarak hatırlamanın ötesinde İmam Hüseyin'in temsil ettiği Ehl-i beyt'e ve onun nihaî zaferine sadakatin bir ölçüsü haline gelmiştir. Özellikle trajedinin vuku bulduğu âşûrâ gününde "deste" ismi verilen siyah giyimli organize gruplar ağıtlar eşliğinde göğüslerini, bazan da zincirlerle sırtlarını döverler. Daha uç bir uygulama olan kama ile başa vurma gösterisi ulemânın tavsiyeleri sonunda artık ender hale gelmiştir. Bunun yanında "tâziye" adı verilen ve Kerbelâ'da yaşananları canlandıran temsillere de artık pek yer verilmemektedir. Kerbelâ bilinci, sadece Muharrem ayı ile başlayıp Hüseyin'in şehâdetinin 40. günü olan 20 safere

kadar devam etmekle sınırlı kalmamakta, yıl içindeki çeşitli günlerde de “ravzahânî” denilen anma törenleri düzenlenmektedir.

Bizzat imamlardan nakledilen hadislerden hareketle onların türbelerine gerçekleştirilen ziyaretlerin İran’ın dinî hayatında önemli bir yer işgal ettiği şüphesizdir. Bu ziyaretler mânevî destek

kazanma, rahmet ve şefaate nâil olmanın yanında imamlarla ve onların ortaya koyduğu İslâm vizyonuyla bağları kuvvetlendirme vazifesi de görür. Bunu, ziyaretler sırasında okunması gereken duaları içeren kitapçıklarda da görmek mümkündür. “Ziyaretnâme” ismi verilen bu dualarda imamların belirli erdemleri sayılır ve onlara olan bağlılık ifade edilir. Ziyaret için mutlaka ziyaret mahalline gidilmesi zorunlu değildir; bu amaçla kişi türbenin bulunduğu tarafa yönelip gerekli dua vb. metinleri okuyabilir. Şiîler’in altı imama ait türbelerin bulunduğu Irak’taki Necef, Kerbelâ, Kâzımeyn (Kâzımiye) ve Sâmerrâ şehirleriyle (bk. ATEBÂT) diğer dört imamın türbelerinin bulunduğu Medine’deki Cennetü’l-bakī‘ mezarlığına seyahat etmeleri büyük bir erdem olarak görülür. Irak’ın türbe şehirleri, özellikle İranlı ve diğer Şiî ulemânın aksiyon şehri olan Necef İran’ın dinî hayatının önemli bir parçasıdır. Birçok ulemâ orada ya uzun süre ikamet etmiş ya da eğitim görmüştür. Uzun yıllar ölüler defin için İran’dan Necef’e götürülmüştür. İmam Ali er-Rızâ’nın Meşhed’deki türbesi, Safevîler öncesi dönemden bu yana zaman zaman Sünnîler’in de rağbet ettiği, hem ülke içinden hem de ülke dışından insanların geldiği en önemli ziyaretgâhlardan biridir. Türbe, yüzyıllardır etrafına yapılan binalarla bugün Âsitân-i Kuds-i Rezevî ismi verilen büyük bir külliye haline gelmiştir. Külliyede 1984’te kurulan bir üniversite, genişletilerek restore edilen ve 30.000’in üzerinde yazma eser barındıran bir kütüphane, bir araştırma merkezi ve yayınevi bulunmaktadır. Ziyaretler, aynı zamanda imamların “imamzâde” olarak bilinen ahfadı için de gerçekleştirilmektedir. Muhtemelen uzak beldelerdeki imamların türbelerine seyahat edemeyenler için türetilmiş olan bu ziyaretlerde de imamzâdelerin erdemlerinden bahsedilip dualar okunur ve onlardan şefaat dilenir. İran’da 1000’den fazla imamzâde türbesi bulunmaktadır (bk. İMAMZÂDE). Tahran’ın güneyinde Bihiştizehrâ Mezarlığı’nın yakınlarında bulunan İmam Humeynî’nin türbesi de (harem) ziyaretgâhlardan biridir. Halkın ziyaretlerinden başka burada resmî olarak gerçekleştirilen anma ve yas törenleri yılda üç defa tekrarlanmaktadır.

Ancak bu ziyaretler hiçbir zaman farz olan haccın yerini tutan bir ibadet olarak görülmemiştir. Sadece Safevî-Osmanlı savaşları sebebiyle Mekke yolculuğunun zorlaştığı dönemlerde İranlılar hac ibadetini yerine getirememişlerdir. Buna, Osmanlılar'ın bazı zamanlarda İranlılar'a hac yasağı koymuş olması da eklenmelidir (Suraiya Faroqhi, s. 134-139). İslâm Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında hacca politik bir boyut kazandırmak için bazı teşebbüsler gerçekleştirilmiş, 1982'den 1987'ye kadar Mekke'de Amerika Birleşik Devletleri, Sovyetler Birliği ve İsrail aleyhine gösteriler düzenlenmiştir.

İran'da Şiîliğin ilk kalelerinden biri sayılan Kum, Meşhed hariç tutulursa Şiîler için en kutsal şehirdir, hatta bir eğitim merkezi olması sebebiyle Meşhed'den de önemlidir. Bir ara eğitimdeki üstünlüğünü Safevîler'in başşehri olan İsfahan'a kaptıran Kum, XIX. yüzyılın başlarından itibaren ve özellikle de 1920'lerde şehrin Havze-i İlmiyye olarak bilinen medreseler topluluğundan sorumlu olan Şeyh Abdülkerîm Hâirî'nin önderliğinde yeniden üstünlüğünü kazanmış, Hâirî'nin ölümünden birkaç yıl sonra bu görevi devralan Burûcirdî medreselerin güçlenip gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. İmam Humeynî de 1924'ten itibaren Kum'da bulunmuş ve İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlanan hareketi 1962'de burada başlatmıştı. Devrimden bu yana Kum şehrine önemli yatırımlar yapılmış ve din eğitimi gören öğrencilerin sayısında büyük artışlar olmuştur. Mektebi Zehrâ adıyla kızlara özel bir okul açılmış, Medrese-i İmam Humeynî ismiyle kurulan bir başka okulda çeşitli ülkelerden gelen öğrencilere eğitim verilmeye başlanmıştır. Bu arada Kum'daki kütüphanelerin, özellikle de Âyetullah Mar'aşî Necefî Kütüphanesi'nin katalogu yayımlanmış, birkaç araştırma merkezi ve yayınevi faaliyete geçmiştir.

Şiîler'in on iki imama olan bağlılıkları, bu imamların bizzat yazdığı veya okuduğu dualardan oluşan bir dua literatürünün doğmasına sebep olmuştur. Hz. Ali'ye atfedilen dualar arasında en çok okunanı "Duâ-i Kümeyl"dir. Duaya bu ismin verilmesinin sebebi, Hz. Ali'nin Hızır'dan öğrendiği bu duayı Kümeyl b. Ziyâd en-Nehaî'ye öğretmiş olmasıdır. Duanın cuma geceleri okunması önemle tavsiye edilmektedir. Ayrıca hem Hz. Peygamber'e hem de İmam Ali'ye atfedilen Cevşen-i Kebîr ve Cevşen-i Sagīr dualarının savaşlarda ve diğer tehlike anlarında okunması önerilir. Bir

diğer önemli dua İmam Hüseyin'in kurban bayramının arefesinde okuduğu duadır. Cuma gününün son vakitlerinde okunan duâ-i simât ise İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a atfedilir. İmam Ali er-Rızâ'ya nisbet edilen dua, ramazan ayı boyunca seher vaktinde okunan duâ-i seherdir. Şâban ayının 15'inde okunan dua ise bütün imamlara atfedilir. Dördüncü imam olan Ali Zeynelâbidîn'in bu açıdan diğer imamlardan farklı bir yeri vardır. Çünkü o dua kitabı bulunan tek imamdır. eṣ-Ṣaḥîfetü's-seccâdiyye isimli dua kitabı metafiziksel bir zenginliğe sahiptir. Bunun yanında sıradan günlük olaylarla karşılaşıldığında veya özel dinî günlerde yapılan, fakat kimin tarafından yazıldığı veya okunduğu belli olmayan dualar da vardır. Şeyh Abbas el-Kummî tarafından derlenen ve ziyaret dualarını da kapsayan Mefâtîḥu'l-cinân adlı kitap İran'da hemen hemen her evde bulunacak kadar meşhurdur.

İranlı Şiîler'in imamlara olan bağlılıkları, 329 (941) yılındaki gaybeti kübrâdan bu yana fukahanın "niyâbet-i âmme" adı verilen bir prestij ve otorite yetkisiyle donatılmasına sebep olmuştur. Buna göre fukaha on ikinci imamın dönüşüne kadar onun vekilidir. Şiî dünyasında bu tarihten XII. (XVIII.) yüzyıla kadar iki muhalif düşünce ekolü oluşmuştur. Bunlardan birincisi olan Ahbâriyye, fıkhın rasyonel metodolojisine karşı çıkarak her dinî hükmün Peygamber'den veya imamlardan gelen bir hadis ile (haber) desteklenmesi gerektiğini söyler. Diğer grubu oluşturan Usûliyye ise rasyonel metodu savunarak yeni problemler karşısında ictihadda bulunmak gerektiği kanaatindedir. Muhammed Bâkır Bihbehânî önderliğinde gelişen Usûliyye ekolünün bu mücadelede öne geçmesi ve Ahbârîler'in marjinal bir statüye düşürülmesiyle -günümüz İran'ında Ahbârîler'e ancak Hûzistan bölgesinde Arapça konuşan Şiîler arasında rastlanılmaktadır-, Şiî toplumu müctehidlerle (merci-i taklîd), ictihad yapacak kadar bilgili olmayıp taklit adı verilen bir yöntemle müctehidlere uymak zorunda olan mukallidler arasında ikiye bölünmüş durumdadır. Bir mukallid daima seçtiği müctehidin fetvalarına uymak mecburiyetindedir. Merci-i taklîdin tercih edilmesi prensipte iki ölçü ile gerçekleşmektedir: Takvâ ve ilim. Ancak sıradan müminler bu özelliklerin derecesini doğrudan ölçme imkânına sahip bulunmadığı için tercihler genelde prestije veya bilim çevrelerindeki şöhrete göre yapılmaktadır. Bir müctehid, kendisinin merci olarak seçilebileceğini ictihadlarından oluşan ve "Tavżîḥu'l-mesâʾil" yahut "Risâle-i ʿAmeliyye"

adlarıyla anılan bir eser yayımlayarak ilân eder ve daha sonra onun fikirleri başka meslektaşları veya kendinden daha aşağı durumda olanlar tarafından propaganda edilir. Merci-i taklîd rütbesi için herhangi bir resmî adaylık ve benzeri bir sistem yoktur; bu rütbeye zamanla elde edilen şöhretle ulaşılır. İran'ın Şiî ulemâsına atfedilen "hiyerarşi" yanıltıcı bir resmî sınıf sistemi ima etmektedir; Osmanlılar'ın devlet destekli Sünnî ulemâ sistemine benzer bir sistem İran'da hiçbir zaman olmamıştır. Bununla birlikte ictihad makamına ulaşan ulemâ ile diğerleri arasında sadece unvanla sınırlı kalan bir sınıflandırma söz konusudur. Bu unvanlardan "âyetullah" sadece müctehidlere, "âyetullahi'l-uzmâ" ise çok yüksek sayıda mukallidi olan müctehide verilir. Öğrenimlerinin ilk dönemlerinde bulunan veya ictihad mertebesine gelemeyen ulemâya ise "hüccetü'l-İslâm" adı verilir. Eskiden alt seviyedeki ulemâ için yaygın olarak kullanılan "sikatü'l-İslâm" unvanına artık pek rastlanmamaktadır. Bir zamanlar çok yetkin ulemâ için kullanılan "molla" ve "âhund" unvanları da ciddi anlamda itibar kaybetti ve artık genelde dinî eğilimleri olmayan insanlar tarafından küçük düşürücü anlamlar yüklenerek kullanılır oldu.

Taklid kurumunun yanında geleneksel medrese sisteminin korunması da Şiî İran'da ulemânın otoritesine güç katmıştır. Medresenin ders programı başlangıç, orta ve ileri olmak üzere üç temel seviyeyi içermektedir. Başlangıç seviyesinde Arapça grameri, belâgat, mantık ve basit düzeyde İslâm hukuku metinleri gibi dersler okutulmaktadır. Orta seviyede ise öğrenciler İbn Sînâ, Molla Sadra ve Hâdî-i Sebzevârî gibi İslâm filozoflarının görüşlerine muttali olurlar. Bunun yanında usûl-i fıkıh okunur. İleri seviyede, bütün disiplinlerden fazla olmak üzere medresenin varlık sebebini oluşturan İslâm hukuku üzerinde yoğunlaşılır. Bu derslerde okumadan başka çeşitli konularda tartışmalara da yer verilir. Müctehid unvanını alabilmek için bu son seviyenin mutlaka tamamlanması gerekir. Medrese sistemi geleneksel olarak son derece esnek ve resmiyetten uzak olarak tanınmıştır. Medresede okuma belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamış, ictihad yetkisi belirli bir imtihana değil bir veya birkaç hocadan icâzet alma yöntemine dayalı olmuştur. Bundan başka öğrenciler belirlenmiş program dışında ilgi alanlarına göre -meselâ İslâm hukuku üzerine yoğunlaşan hocaların tasvip etmediği "irfan" dersi gibi-tek başlarına veya küçük gruplar halinde bir hoca gözetiminde özel olarak çalışabilirler. Devrimden sonra medreselerde belirli bir standartlaşmaya

gidildi ve 1994’te bazı kurallar içeren bir düzenleme yapıldı, geleneksel programa yabancı diller ve sosyal bilimlerden dersler ilâve edildi (A. Firûzî, I/1 [1373/1994], s. 20-21). Medreselerdeki hocalar da organize olarak Peyâm-i Ḥavze adıyla bir dergi çıkaran ve zaman zaman politik konularda beyannâme yayımlayan Câmia-i Müderrisîn-i Havze-i İlmiyye-i Kum isimli bir teşkilât kurdular.

Ulemânın sahip olduğu otoritenin gücü politik alanda her fırsatta, hatta Humeynî’nin başlattığı devrim hareketinden önce bile çok açık bir şekilde görülmüştür. Merci-i taklîdin politik konularda ortaya koyduğu tutum sık sık hükümet politikalarıyla çatışmakta ve bu da ulemâya önemli bir muhalefet görevi yüklemektedir. Bu anlamda 1905-1909 anayasa devrimi sırasında, I. Dünya Savaşı yıllarında ve II. Dünya Savaşı sonrasında önemli olaylar meydana gelmiştir. Bununla birlikte birçok ulemâ, özellikle Şah Rızâ döneminde politik konulardan uzak durmayı tercih etmiş, dolayısıyla Pehlevî monarşisinin devrilmesinde ulemâ kaynaklı muhalefetin nihaî noktada önemli bir katkısı olmamıştır. Ancak ulemânın bu yolu hazırladığında da şüphe yoktur. İmam Humeynî’nin, on ikinci imamın zuhurunu bekleyen fukahanın bütün yönetim icraatlarını üstlenmesi şeklinde yorumladığı ve İslâm Cumhuriyeti’nin anayasal temeli yaptığı “velâyet-i fakīh” doktrini, fukahanın niyâbet-i âmme yetkisini ifa etmesinin radikal değilse bile mantıkî bir uygulaması olarak görülebilir. Bu doktrinle İslâm Cumhuriyeti’nin rehberliğini üstlenen merci en üst politik otorite makamına yükseltildi. Bununla birlikte diğer taklid mercilerinin bulunması ve zaman zaman verilen fetvaların farklılığı pratikte problemler doğurdu. Meselâ İslâm Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında işlenebilir toprakların dağılımı konusunda hükümetin benimsediği görüşe bazı müctehidler karşı çıktılar. Bu durumda İmam Humeynî, velî-i fakīhin kararının diğer müctehidlerinkinden önde geldiğini açıklayan bir fetva yayımladı (Humeynî, İstiftâʾât, I, 19). Bu uygulama, Humeynî’nin halefi olarak rehber makamına gelen Ali Hamaney’in benzer bir kararı ile de teyit edildi (İstiftâʾât, s. 9). Hamaney dışında Muhammed Behcet, Muhammed Fâzıl Lenkerânî, Mekârim Şîrâzî ve Âyetullah Sîstânî halen taklid merciidir. Yine Kum’da ikamet eden ve 1989’da Humeynî’nin halefi olma mertebesinden çekilmeye zorlanan, bu sebeple de kamuoyunda pek görünmeyen Âyetullah Muntazırî de bazı İranlılar tarafından takip edilmektedir.

Rehberin fıkhî görüşlerine verilen üstün yetkiyle birlikte başka otoriteler de belli bir dereceye kadar yönetimde temsil edilmektedir. Meclisten geçirilen kanunların şeriata uygunluğunu kontrol etme görevi, rehberin tayin ettiği altı fakihle meclisin seçtiği bilim adamlarından oluşan konseye (Şûrâ-yı Nigehbân) verilmiştir (anayasanın 91-99. md.leri, bk. Ḳānûn-i Esâsî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, s. 49-51). Meclisle konsey arasında özellikle sosyal içerikli kanunlar konusunda fikir ayrılıkları oluşması üzerine İmam Humeynî, Şubat 1987'de iki organ arasında uzlaşma sağlama görevi üstlenen bir denetleme kurulu (Mecma-i Teşhîs-i Maslahat-ı Nizâm) oluşturdu. Ancak Humeynî'nin bu icraatı daha önce verdiği "Yöneten fakihin kararı diğer fakihlerinkinden önde gelir" şeklindeki fetvası ile çelişen bir görüntü arzetmekteydi. 1989'da Hamaney, rehber makamına geçtikten sonra kendisine fetva için gelen konularda araştırma yapma görevini verdiği bir fetva konseyi (Şûrâ-yı Fetvâ) kurdu. Humeynî'nin ölümünden sonra ise velâyet-i fakīh prensibinin uygulanması daha fazla açılımlar gerektiren ve bazan da çatışmalara yol açan bir problem haline geldi. Konuyla ilgili tartışmalardan bazıları Ḥükûmet-i İslâmî dergisinde yayımlandı. Bu yöndeki tartışmalar Muhammed Hâtemî'nin 1997'de cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte iyice arttı.

Devrimden sonra ilk, orta ve yüksek öğretimde büyük bir ilerleme gerçekleştirilmiş, ders kitapları, Eğitim Araştırma ve Planlama Kurumu tarafından evrensel ve temel kimlik olarak yeni bir vurguyu yansıtacak şekilde düzenlenmiştir. Bu arada eğitimin her kademesinde Şiî-İslâm inançları ve ibadetlerle velâyet-i fakīh anlayışı güçlü bir şekilde işlenmektedir. Diğer taraftan ülke çapındaki camilere Kum'daki ilim havzalarından mezun olan öğrenciler tayin edilmekte, camilerin bakımı resmî statüye yakın evkaf kurumu tarafından sağlanmaktadır.

Devrimin dinî hayatta önemli ve görünür bir şekilde gerçekleştirdiği başka bir değişim alanı ise cuma namazıydı. Bu namazın câizliği öteden beri Şiî fukaha

arasında tartışma konusu olmuştu. Çünkü birçok fakih, on ikinci imamın gaybetiyle birlikte cuma namazının askıya alınması gerektiğini düşünüyordu. Buna karşılık Usûlîler'in on ikinci imamın yokluğunda ulemâya önemli yetkiler tanıması sebebiyle Kaçar döneminde birçok İran

şehrinde cuma namazı kılınmış ve bazı bölgelerde cuma imamları kendi bölgelerinin nüfuzlu kişileri haline gelmişti. Başşehir Tahran’da cuma imamının seçimi mahkemenin yetkisinde bulunuyordu. Ancak zamanla bu görev babadan oğula geçmeye başladı ve cuma namazı gerçek önemini kaybetti. 1940’larda cuma namazının ülke çapında canlandırılması ve gündemdeki politik konuların hutbelere taşınması yönünde çağrılar olmuşsa da devrimin hemen öncesine kadar böyle bir şey gerçekleştirilemedi. Meselâ 1972’de Âyetullah Muntazırî, Necefâbâd’da cuma namazı kıldırmaya başlayınca hutbelerinde İslâmî hükümet, Filistin meselesi ve on ikinci imamın gaybetinde cuma namazının farziyeti gibi konulara yer verdi. Devrimden birkaç ay sonra Âyetullah Tâlekānî, İmam Humeynî’ye velî-i fakīh olarak bütün ülkede cuma namazının kılınmasını sağlamasını ve cuma imamları tayin etmesini önerdi. Humeynî bu öneriyi kabul etti ve Tahran’ın cuma imamlığına Tâlekānî’yi getirdi. O günden bu yana cuma namazları, dinin camiyle sınırlı kalmaması gerektiğini vurgulamak amacıyla Tahran Üniversitesi kampusunda kılınmaktadır. Bugün cuma imamları, Hamaney’in genel danışmanlığı altında görev yapan özel bir sekreterlik tarafından tayin edilmektedir. İran’da cuma namazları, aynı zamanda hükümet politikalarının halka duyurulduğu ve kamuoyu fikrinin yönlendirildiği toplantılar mahiyetindedir.

Şiîliğin İran’da bir çoğunluk mezhebi haline gelmesini sağlayan Safevî hânedanının kökleri Erdebil’deki tasavvuf ehline dayanır. Buna rağmen İran’da tasavvufî gruplar daima marjinal bir konumda olmuş ve zaman zaman Şiî İran için tehlike arzetmiştir. Şiî âlimleri kendilerini on ikinci imamın umumi vekili ve toplumun dinî kimliğinin muhafızı olarak gördüğünden Safevîler’den bu yana ulemâ ile tarikat ehli arasında karşılıklı bir husumet var olagelmiştir. İran’da bir âlimin bir tarikata mensup olması hayal bile edilemez. İran’da aktif olan en önemli tasavvufî grup, VIII. (XIV.) yüzyılda kurulan ve kısa bir süre sonra Şiîliği benimseyen Ni‘metullāhiyye tarikatıdır. Ni‘metullāhiyye XI. (XVII.) yüzyılda ortadan kaybolmuşsa da 150 yıl kadar sonra Dekken bölgesinde tekrar taraftar buldu. Tarikatın kendine has bazı durumları olduğundan ulemâ sınıfından karşılık almakta gecikmedi ve liderlerinden birkaçı idam edildi. Sonraki yıllarda Ni‘metullāhiyye fikirlerini yumuşatma yolunu tercih ettiğinden husumet azaldı, bu sayede İran toplumunda kendine barınacak bir yer buldu. Fakat bundan sonra tarikatta bölünmeler oldu ve birbirine düşman

gruplar oluştu. Bunların en aktif olanı, Münevver Ali Şah'a (ö. 1892) dayanıp onun üçüncü halefi Mûnis Ali Şah'a (ö. 1953) nisbet edilen ve Zü'r-riyâseteyn ismiyle de tanınan gruptur. Günümüzde halen aktif olan bir diğer tarikat da Kübreviyye'nin Şiî yorumu olan ve varlığını Ni'metullāhiyye'den daha istikrarlı sürdürebilen Zehebiyye'dir. Tarikat Tebriz ve Şîraz'da yaygındır.

İran'da ulemâ, tasavvufa karşılık "bâtınî bilgi" anlamına gelen irfan disiplinini savunur. Diğer dinî bilimlerde olduğu gibi bu disiplinde de eğitim hocatalebe ilişkisine dayanmakla birlikte irfan geleneğinde tarikatta olduğu gibi müridin mürşide veya pîre sınırsız itaati söz konusu değildir. Bu disiplinde yoğun bir gayret ve okunan metinlerin içselleştirilmesi önemli bir unsurdur. Okunan metinler arasında İbn Sînâ'nın kitapları, Sühreverdî'nin İşrâkī yazıları ve Fuṣûṣü'l-ḥikem başta olmak üzere Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserleri bulunmaktadır. Bu arada Molla Sadra'nın el-Esfârü'l-erbaʿa adlı eseri de önemli bir yer tutar. Bununla birlikte irfan disiplini Şiî İran'ın medreselerinde önemli bir kabul görmemiştir.

İran'da yaklaşık % 8'lik bir oran oluşturan Sünnî azınlık daha çok ülkenin sınır bölgelerinde yaşamaktadır ve çoğunluğu oluşturan Şiîler'den etnik anlamda farklılık arzetmektedir. Kürt nüfus Kürdistan, Batı Azerbaycan ve Kirmanşah (Bâhtarân) bölgelerinde yaşamaktadır. Kürtler'in özellikle Kirmanşah'ta yaşayan bir kısmı on iki imam Şîa'sı, bir kısmı da Ehl-i Hak mezhebinden olmakla birlikte çoğu Şâfiî mezhebine bağlıdır. İran körfezi kıyısında yaşayan ve Arapça konuşan Şâfiî Araplar vardır. Hûzistan bölgesindeki Araplar ise Şiî'dir. Türkmenistan'a sınır olan ve Türkmen çölü olarak bilinen kuzeydoğu bölgesinde yaşayan Türkmenler ise Hanefî mezhebine mensuptur. Belûcistan ve Sîstan bölgelerindeki Belûcîler de Hanefî'dir. Bununla birlikte Farsça konuşan iki Sünnî topluluk vardır: Merkezî Fars'ta bulunan Lâristan'daki Şâfiîler ile Afgan sınırındaki Türbeticâm, Havâf ve Tayyâbâd şehirlerinde yaşayan Hanefîler. Gîlân eyaletine bağlı ve yerleşimin seyrek olduğu Tâliş kıyılarında Tâlişî denilen Fars aksanıyla konuşan Şâfiîler yaşamaktadır. Bölgenin Azerbaycan'a sınır olması ve bu ülkeden çok sayıda göçmenin gelmesiyle birlikte Tâliş halkı dil açısından Türkleşmekte, mezhep açısından ise Şiîleşmektedir. Sünnî halkın yaşadığı bölgelerde tarikatlar daha yaygındır. Kürdistan bölgesinde tutunan Nakşibendiyye'nin Mehâbâd ve Senendec şehirlerinde halen aktif

olan iki tekkesi bulunmaktadır. Sünnîler arasında Kādiriyye tarikatının da önemli sayıda taraftarı vardır. Bununla birlikte her iki tarikata birden dahil olanlara da rastlanmaktadır. Hatta bazan aynı tekkede hem Nakşibendiyye hem de

Kādiriyye zikirleri aynı gecede arka arkaya icra edilir. Kürdistan'daki Kādirîler arasında genelde Rifâîler'e mahsus olan şiş batırma törenleri de görülmektedir.

İran anayasası (bölüm I, md. 129) Hanefî ve Şâfiî mezheplerini tanımış, kendi dinî eğitimlerini gerçekleştirmelerine izin vermiş, evlilik, boşanma, miras gibi konularda kendi hukuklarına yasal geçerlilik kazandırmış, mezheplerden birinin mensuplarının çoğunluğu oluşturduğu bölgelerde, yerel konseylerin yetkisi dahilinde bulunan mahallî düzenlemelerin çoğunluğun mezhebine göre yapılması gerektiğini vurgulamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bâkır el-Meclisî, Tuḥfetü’z-zâʾir, Tahran 1261/1854, s. 421; Muhammed Şerîf Râzî, Gencînâ-yi Dânişmendân, Tahran, ts., I, 40-62; Ebü’l-Kāsım Ca‘fer b. Muhammed b. Kavleveyh el-Kummî, Kâmilü’z-ziyârât, Necef 1356/1937, s. 177; Suraiya Faroqhi, Pilgrims and Sultans, London 1944, s. 134-139; Muhammad Râzî, Âs̱ârü’l-ḥücce, Kum 1332 hş./1953; Humeynî, “el-İctihâd ve’t-taḳlîd” (er-Resâʾil içinde), Kum 1385/1965, II, 94-172; a.mlf., İstiftâʾât, Kum 1375 hş./1996, I, 19; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Los Angeles 1969; a.mlf., “Religious Forces in Eighteenthand Nineteenth-Century Iran”, CHIr., VII, 705-731; a.mlf., “Religious Forces in Twentieth Century Iran”, a.e., VII, 732-764; a.mlf., “Niʿmat-Allāhīyyā”, EI² (İng.), VIII, 44-48; a.mlf., “Dahabīya”, EIr., VI, 578-581; a.mlf., “Emāme Jomʿa”, a.e., VIII, 386-391; a.mlf., “Emāmzāda”, a.e., VIII, 395-397; a.mlf., “Fatwā”, a.e., IX, 428-436; Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, Albany 1980; Menûçihr Sadûkī Sühâ, Ḥükemâ ve ʿUrefâ-yi Müteʾaḫḫirîn-i Ṣadrü’l-müteʾellihîn, Tahran 1359 hş./1980; Hüseyin Zevrek, Kâʿbe der Zencîr, Tahran 1362 hş./1983; Ḳānûn-i Esâsî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, Tahran 1370 hş./1991, tür.yer.; Abdürrızâ Îzadpenâh v.dğr., Kâvişî der Fıḳh ve ʿUlûm-i Vâbeste-yi Ân, Kum 1372 hş./1993; Ali Hameney, İstiftâʾât, Washington 1374 hş./1995, s. 9; Wilayah and Marjaiyah Today, Houston-Texas 1995; Mecmûʿa-yi Muṣavvebât-i Mecmaʿ-i Teşḫîṣ Maṣlaḥat-i Nizâm (ed. E. Amîr Hûşenk Sâsân-Nizhâd), Tahran, ts.; Ahmad Kazem Moussavi, Religious Authority in Shi’ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja’, Kuala Lumpur 1996; Muhsin Kedîvar, Ḥükûmet-i Velâyî, Tahran 1378 hş./1999; A. Fîrûzî, “Seyr-i Târîḫ-i Teşkil-i Şûrâ-yı ʿÂlî ve Müdîriyet-i Ḥavze”, Peyâm-i Ḥavze, I/1, Kum 1373/1994, s. 7-23; Abbas Zeryâb, “Education”, EIr., VIII, 184-187.

Hamid Algar

2. Dil ve Edebiyat. a) Dil ve Lehçeler (Fars Dili).

Hint-Avrupa dil ailesinin bir kolu olan Farsça, milâttan önce yaklaşık 1500 yılına kadar Hintçe ile birlikte tek bir dil halinde idi. Hint ve İran milletlerinin birbirinden ayrılmasıyla İran dili müstakil olarak gelişti; Uman'dan Mezopotamya'ya, Karadeniz'in doğu kıyılarından ve Kafkasya'dan Pamir yaylasına ve Sind bölgesine kadar çok geniş bir coğrafyaya yayıldı. Bu kadar geniş bir alana yayıldığı için bazan bağımsız denecek kadar aslından uzaklaşmış dilleri ve bazan da aslı ile yakından ilgili lehçeleri meydana getirdi. Elde bulunan belgeler alfabe ve içerik bakımından İran dillerini eski, orta zaman ve yeni İran dilleri gibi birbirinden çok farklı üç devreye ayırma imkânı vermektedir. Başlangıçtan Ahamenî İmparatorluğu'nun yıkılışına (m.ö. 330) kadar geçen süre içinde konuşulan, yazılı belgeleri bulunan Med dili, Saka dili, Eski Farsça ve Avesta dili eski İran dilleri grubunu oluşturur.

İran'ın bilinen ilk devleti olan Medler'in dillerini yazı dili olarak kullanıp kullanmadıkları bilinmemektedir. Ahamenîler Devleti zamanında devlete ait belgelerin Pasargard, Şuş ve Bâbil şehirleriyle Medler'in ilk başşehri olan Hemedan'da saklandığı bilinmektedir. Milâttan önce VII. yüzyılın başlarında Med Kralı Deioces (Diyûkis), kendisine yazılı olarak gönderilen dava ve mahkeme özetlerine yazılı cevap veriyordu. Yabancı dillerde gönderilen yazıların ise onun makamında Med diline tercüme edildiği sanılmaktadır. Bazı bilginler, Eski Farsça'nın yazıldığı çivi yazısının Medler tarafından da kullanıldığını ve hatta Eski Farsça'nın yazı şeklinin Medler'den alındığını iddia etmişlerdir. Ancak Darius'un (Dârâ) Bîsütun kitâbelerinde İran diliyle yazan ilk kişinin kendisi olduğunu söylemesi bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Milâttan önce VI. yüzyılın ilk yarısında Med krallarının sarayında konularını İran efsanelerinden alarak şiir söyleyen şairler vardı. O zamana ait birçok hikâye ve destanın Yunanlı tarihçilerin eserlerinde nakledilmiş olması, Medler döneminde destanların veya destan şiirlerinin var olduğunu göstermektedir. Fakat bunların hiçbiri günümüze kadar gelmediği gibi Med diliyle yazılmış müstakil bir eser veya belge de zamanımıza ulaşmamıştır.

Milâttan önce 835 yılında yazılmış olan Asur krallarının kitâbelerinde Medler'den bahsedilmekte ve onlarla ilgili birkaç özel ad zikredilmektedir. Yunanca ve Latince bazı eserlerde de Med dilinden birkaç kelime nakledilmiştir. Medler'in yerine geçen Ahamenî krallarına ait kitâbeler bu dile ait en fazla kelime ihtiva eden belgelerdir.

Milâttan önce 1000'li yıllardan milâttan sonra 1000'li yıllara kadar Karadeniz sahillerinden Çin sınırına kadar uzanan geniş topraklarda yaşayan Sakalar'ın dillerine ait herhangi bir belge bulunmamaktadır. Yunanca ve Latince kitaplarda Karadeniz sahillerinde yaşamış olan Batı Sakaları'ndan, Orta Asya'da yaşamış olan Sakalar'dan Hintçe, Yunanca ve Latince eserlerde de birkaç özel isim günümüze ulaşmıştır.

Pârisî-i Bâstân, Furs-i Kadîm veya Furs-i Hahâmenîşî adlarıyla da anılan Eski Farsça, Ahamenîler devrinde (m.ö. 559-330) İran'ın resmî dili oldu. Sanskrit ve Avesta dilleriyle yakın akrabalığı olan bu dilden günümüze ulaşan en önemli belgeler Ahamenî krallarının kitâbeleridir. En eskileri Büyük Darius'un (m.ö. 610-570) dedesinin babası Ariyâramna'ya, en yenisi III. Erdeşîr'e (m.ö. 358-338) ait olan bu kitâbelerin en önemlisi, Hemedan-Kirmanşah yolu üzerinde Bîsütun dağındaki bir kayaya kazınmış olan Darius'un Bîsütun kitâbesidir. Çivi yazısıyla yazılan bu kitâbelerde 500 kadar Eski Farsça kelime bulunmaktadır. Bunların dışında üzerinde Eski Farsça kelimeler bulunan bazı mühür ve kaplar günümüze ulaşmıştır. Yunan tarihçileri eserlerinde Eski Farsça birkaç özel isim ve kelimeyi değiştirerek nakletmişlerdir. Darius kitâbelerinde kullanılan bazı kelimeler biraz değişikliğe uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. Meselâ "kapauta" (mavi, gri) kelimesi Yeni Farsça'da "kebûd", "sinkabruş" (kırmızı) "şengerf", "haçâ" (-den), "ez" olmuş, "ber" (getirmek) kelimesi de Yeni Farsça'da ve diğer İran dillerinde yaşamaya devam etmiştir.

Eldeki metinlerin yetersiz oluşundan dolayı Eski Farsça'nın dil bilgisi kurallarını tam olarak tesbit etmek mümkün değildir. İsmin sekiz hale sokulabildiği Eski Farsça'da fiil çekimleri çok karışıktır. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanların dışında istek, niyet, temenni ve ihtimal durumlarını bildiren kipler vardır. Bu kiplerin çoğu, Fars dilinin daha sonraki devrelerinde son hecelerdeki sesli harflerin düşmesiyle ortadan kalkmış; düşünceler başka şekillerde, özellikle ön ekler veya başka ekler vasıtasıyla

ifade edilmiştir. Yeni Farsça'da kelimelerin son harfi değişmez, Eski Farsça'da bunun tam tersidir. Yine Eski Farsça ile Yeni Farsça'yı birbirinden ayıran en önemli özellik Yeni Farsça'da ismin halleri için hal ekleri kullanılmasıdır. Eski Farsça'da bu duruma çok az rastlanmaktadır.

Eski devir İran dillerinden sayılan Avesta dili İran'ın kuzey bölgelerinde konuşulmaktaydı. İranlılar'ın kutsal kitabı olan Avesta bu dille yazılmış olduğundan Avesta dili denilmiştir. Muhtemelen bu dille yazılmış tek eser olan Avesta'nın hem dili hem de yazı şekline "Avestâî" adı verilir. Avesta kitabı Yasna, Yaştlar, Vispered, Vendidâd ve Hurda Avesta adlı beş kitaptan meydana gelir. Bunlardan ilâhiler mecmuası olan Yasna'nın on yedi ilâhisinin dili Avesta'nın diğer bölümlerinin diline göre farklı ve eskidir. Diğer bölümlerden ayırt etmek için bunlara ilâhiler anlamına gelen "gata"lar veya "gah"lar adı verilmiştir. Gataların dilini Zerdüşt'ün dili sayanlar vardır (Gatalar Ali Nihat Tarlan tarafından Zerdüşt'ün Gataları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1935]). Avesta, Zerdüştî din adamları tarafından muhtemelen Sâsânîler devrine kadar (m.s. 226-651) sözlü olarak nesilden nesile nakledilmiştir. Sâsânîler döneminde halk tarafından anlaşılmaz duruma düşmesi üzerine unutulmasını önlemek için Zerdüştî din adamları yeni bir yazı icat etmişler, bu yazıyı sadece Avesta'yı yazmak için kullanmışlardır. "Avesta yazısı" denilen bu yazı, Sâsânî devrinin diğer yazıları gibi Ârâmî alfabesinden alınmış olup sağdan sola doğru yazılır. Ârâmî harfleriyle Avesta harfleri şekil olarak birbirine benzemekle birlikte yazılışları farklıdır. Avesta'nın harfleri birbirinden ayrı yazılır, hiçbir şekilde bir sonraki harfle birleşmez. Her ünlü için özel bir işaret mevcut olduğu gibi kısa ve uzun ünlülerin işaretleri de ayrıdır. Avesta, Sâsânîler döneminin kutsal kitabı olduğu için o dönemin dili olan Orta Farsça'yı önemli ölçüde etkilemiş, bazı kelimeler biraz değişiklikle bugünkü Farsça'ya da geçmiştir. Avesta'nın bir ilâhisinde kullanılan şu kelimeler buna örnek gösterilebilir: "Peres" (sormak) Yeni Farsça'da "purs"a, "raoçah" (gün) "rûz"a, "dâ" (yaratmak) kelimesi "nihâden"e, "hşapâ" (gece) kelimesi "şeb"e dönüşmüştür.

Part hânedanının kuruluşundan (m.ö. 250) Sâsânî Devleti'nin yıkılışına kadar olan zaman aralığında ortaya çıkmış olan Part dilleri, Orta Farsça, Soğdca, Hoten dili ve Hârizm dili orta zaman İran dilleri grubunu oluşturur. Milâttan önce III. yüzyılda Eşkânîler Devleti'ni kuran Part kavminin dili

olan Part dilleri Ârâmî yazısından alınmış ve Part yazısıyla yazılmış olan eserlerin dili (Partça) ve Süryânî yazısından alınmış ve Mani yazısıyla yazılmış olan eserlerin dili (Mani Partça) olmak üzere başlıca iki gruba ayrılır.

Sâsânî devri öncesi şahların kitâbelerinin önemli bir kısmı Partça yazılmış olup en eskileri Avraman'da bulunan milâttan önce 21-22 yılına ait kitâbelerdir. Bunların en önemlileri Kâ'be-i Zerdüşt (Nakş-ı Rüstem) duvarının üzerindeki I. Şâpûr, Paikuli'deki Nersî, Fars'ta Hacıâbâd'daki Şâpûr kitâbeleridir. Muhtemelen Eşkânî şahlarının kabirlerinin bulunduğu eski Part şehri olan Nesâ'da son kazılarda ele geçen seramik belgeler Ârâmî yazısıyla yazılmış olup Avraman'da bulunan kitâbelerin yazısına yakındır. Bugün bu belgelerin Ârâmî değil Part diliyle yazılmış olduğu kesinlik kazanmıştır. Ermenice kaynaklarda geçen Partça kelimelerin harekeleriyle kaydedilmiş olması Part dilinin araştırılması konusunda büyük bir önem taşır. Part dili milâttan sonra IV. yüzyılın sonlarında, yani Sâsânî şahlarının kuzey kavimlerinin saldırısına karşı İran'ın doğu bölgelerini ele geçirmelerinden sonra gerilemeye başlamıştır. Part dili, Eşkânîler devrinde ve hatta ondan sonra da Orta Farsça'ya (Pehlevî dili), onun aracılığıyla da bugünkü Farsça'ya tesir etmiştir. Son zamanlarda Orta Asya'da Turfan kazılarında bulunan eserlerin tamamı Mani dini mensuplarının Süryânî yazısıyla yazdıkları Partça eserlerdir.

Bugün elde bulunan Mani dini eserlerinin hemen hemen tamamı yazılış tarihlerinden (m.s. III, IV. yüzyıllar) sonraya, milâttan sonra VIII ve IX. yüzyıla aittir. Bu eserler Mani devrinin dilinden farklı bir dille yazılmıştır. Mani zamanında kullanılan isimlerin çoğu atılmış, fiiller yeni kurallara göre çekilmiştir. Kullanılan kelimeler, Süryânî dilinden alınan birkaç terimin dışında saf Partça ve Farsça kelimelerdir. Mani belgeleri orta zaman İran dillerinin araştırılması için çok önemlidir.

Eski Farsça ile Yeni Farsça arasında bir köprü durumunda olan Orta Farsça, Sâsânîler devrinde İran'ın resmî diliydi. Ârâmî yazısından alınmış Pehlevî kitâbeleriyle Pehlevî kitapları bu döneme ait başlıca eserlerdir. Pehlevî kitâbelerindeki yazının daha gelişmiş bir şekliyle yazılan Pehlevî kitapları Zerdüşt dinini konu alan Dinkerd, Bundehişn, Dâdistân-ı dinî, Mâdigân (Mâtikân), Hezâr Dâdistân, Ardâvirâfnâme, Minug-i Ḫired, Nâmehâ-yı

Minûçihr, Pendnâme-i Azerbâd-ı Mârsipendân ve Avesta'nın bazı bölümlerinin Pehlevîce tefsiri olan Zend gibi dinî kitaplarla Yâdgâr-ı Zerîrân, Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân (Kârnâmek-i Artakşir-i Pâpekân), Draḫt-ı Âs̱ûrî (Draḫt-ı Âs̱ûrik), Ḫusrev-i Gubâdân-ı Verizek (Ḫusrev-i Kavâtân-ı Aritek) ve Mâdigân-ı Şetreng gibi din dışı kitaplar olmak üzere iki gruba ayrılır. Avrupalı uzmanlarla İranlı ve Hindistanlı Zerdüştîler tarafından anlaşılır hale getirilen bu kitaplar Eski Farsça ile ilgili çok miktarda malzeme ihtiva etmektedir.

Pehlevî metinlerinde karşılaşılan başlıca zorluk yazı karakterinden kaynaklanmaktadır. Ârâmî alfabesinden alınmış olan yirmi dört ünsüz bu metinlerde sadece on dört harf ile ifade edilmiştir. Sâsânî devri kitâbelerinde ve sikkelerinde de aynı yazı kullanılmakla birlikte harflerde fazla tasarrufa gidilmemiştir. Pehlevî yazılarında bazı kelimeler ünlü harfleri yoksa birkaç şekilde okunabilir. Doğru okuma için her defasında bazı işaretler gereklidir. Bu işaretlerin birçoğu, son zamanlarda ele geçirilmiş olan Eski Farsça ve Partça yazılmış eserlerin yardımıyla çözümlenmiştir. Pehlevî alfabesinde kullanılan sesli harflerin şekli Mani metinlerinde kullanılanlardan daha eskidir. Bunlar muhtemelen milâttan önce IV. yüzyıldan kalmıştır. Bu metinlerin çözülmesindeki ikinci zorluk Ârâmî kelimelerin Ârâmî şekliyle yazılması, okunurken Pehlevî karşılığının okunması demek olan "huzvariş" şeklinde kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Orta zaman İran dillerinden olan Soğdca merkezleri Semerkant ve Buhara olan Soğd ülkesinde konuşuluyordu. Soğdca bir dönem Orta Asya'nın milletlerarası dili sayılmış ve kullanım alanı Çin'e kadar uzanmıştır. Son zamanlarda Orta Asya'da ve Çin'de bu dille yazılmış bazı eserler bulunmuştur. Bunlar Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık'la ilgili eserler ve din dışı eserler olmak üzere iki grupta incelenir. Hıristiyanlık'la ilgili Soğdca eserler Süryânî yazısıyla, Maniheizm ile ilgili olanları ise Maniheistler'in özel yazısıyla yazılmıştır. Budizm, Hıristiyanlık ve Maniheizm dinleriyle ilgili Soğdca eserler arasındaki birtakım dil farklılıkları muhtemelen lehçe ve zaman farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Hıristiyan dinine ait Soğdca eserlerdeki kelimelerin telaffuzu yazıldığı tarihteki, Budist eserlerdeki kelimelerin telaffuzu ise esas ve orijinal telaffuzunu göstermektedir. Muhtemelen milâdî IX. yüzyıla

kadar canlı bir dil olan Soğdca, Farsça ve Türkçe'nin etkisiyle önemini kaybetmiştir. Bugün bu dilin bir lehçesi

Yagnab vadisinde konuşulmakta olup Eski Soğdca'nın çözülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Soğdca metinlerin çoğunda ünlüler kullanılmadığı için telaffuzla ilgili zorluklar vardır. Soğd dili İran'ın batısında kullanılan Farsça'dan tamamen uzaklaşmıştır. Bugün bir İranlı'nın bu dili anlaması mümkün değildir. Soğdca'ya en yakın dil XII. yüzyıla ait bir dil olan Hârizmce'dir. Hârizm dili VIII. (XIV.) yüzyıla kadar Hârizm'de kullanılmış ve bu tarihten itibaren yerini Türkçe ve Farsça'ya bırakmıştır. Bu dille ilgili eserler, içinde Hârizmce cümlelerde geçen kelime ve deyimleri açıklamak için sözlük bulunan Arapça iki fıkıh kitabı ile Zemahşerî'nin Arapça Muḳaddimetü'l-edeb'i ve onun Hârizm diline çevirisidir. Muḳaddimetü'l-edeb'deki Hârizmce kelimelerde hareke bulunmaması ve harflerin noktalarının çoğu yerde ihmal edilmesi yüzünden okuma güçlükleri vardır. Hârizm dili, çevre bölgelerin dillerine yani Soğd, Hoten ve Osset dillerine yakındır. Muḳaddimetü'l-edeb'den ve yukarıda bahsedilen iki fıkıh kitabından bu dilin önemli ölçüde Arapça ve Farsça'nın etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır.

Kâşgar'ın güneydoğusundaki eski Hoten ülkesinde konuşulan Hoten diliyle yazılmış çok az eser bulunmaktadır. Bunlar da henüz tamamen tercüme edilip anlaşılır hale getirilememiştir. Hoten yazısı Hint yazısından alınmıştır. Kelimeler kullanılan bazı ünlüler vasıtasıyla tahminî olarak anlaşılmaktadır.

Yeni İran dilleri Yeni Farsça (Derî), Osset dili, Peştu dili, Belûç dili ve Kürtçe olmak üzere beş grupta incelenir. Yeni Farsça İran dillerinin ve lehçelerinin en önemlisidir. Güneybatı İran dilleri grubuna giren ve Eski Farsça ile Orta Farsça'nın devamı olan Yeni Farsça, III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllardan itibaren İran'ın doğu bölgelerinde kurulan devletlerin resmî dili olmuş, Derî, Pârsî-i Derî, Pârsî ve Fârsî gibi çeşitli adlarla anılmıştır. Yeni Farsça saray ve yönetim dili olunca şair ve yazarlar bu dille eser vermeye başladılar. Rûdekî, Dakīkī, Firdevsî, Kisâî-yi Mervezî gibi şairler bu dili önemli bir edebiyat dili haline getirdiler. Mensur eserlerde de büyük bir ilerleme gözlendi. İran'ın değişik bölgelerinde yetişen şairler bu dile mahallî lehçelerinden kelime ve deyimler kattılar. Yeni Farsça, mahallî

etkinin yanında daha İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren Arapça'nın da etkisi altına girerek Arapça'nın bazı terkiplerini, kelimelerini, fiil çekim ve kelime türetme sistemini kabul etti. Bu durum çeşitli lehçelerin doğmasına sebep oldu. Başlangıçta kelime bilgisi ve söz dizimi bakımından çok karışık bir dil olan Yeni Farsça giderek çok sade ve kurallı bir dile dönüştü, Eski Farsça'nın karışık çekimlerinden kurtuldu. Fiillerde yeni çekim sisteminin ve isim hal eklerinin geniş olarak kullanımı, eskiden zor ve dolambaçlı yollardan ifade edilebilen düşüncelerin kolayca ifade edilmesini sağladı.

Yeni Farsça, dil bilgisi kuralları bakımından Orta Farsça'nın devamı olup aralarında çok az fark vardır. Bu farkların en önemlisi, Yeni Farsça'da geçişli ve geçişsiz fiillerin görülen geçmiş zamanı aynı şekilde çekilirken Orta Farsça'da geçişli fiillerin görülen geçmiş zamanının mülkiyet zamirleriyle ve geçişsizlerinkinin ise "bûden" (imek) fiilinin şimdiki zamanı "-hâ" ile çekilmesidir. Bunun dışında sessiz harfler üzerine kurulan yazı şekli yüzünden bazı harfler ses değişmesine uğramıştır. X. yüzyıla kadar Eski Farsça'nın iki sesli harfi olan "y" ve "v" Yeni Farsça'da da değişmeden kalmış, Eski Farsça'da iki sesli arasındaki "t", "z" sesine dönüşmüştür. Meselâ sonraları "bâd" (rüzgâr) olarak telaffuz edilen "bâz" kelimesi Eski Farsça'da "vâta" şeklinde idi. 360 (971) yılında yazılmış olan Ebû Mansûr el-Herevî'nin el-Ebniye ʿan ḥaḳāʾiḳi'l-edviye adlı eserinde "b" ile "p" arasında bir ses veren Eski Farsça bir harfi kullandığı görülmektedir.

Eski Farsça'da fiil köklerine "dal" ön eki eklenerek yapılan türetmeler Yeni Farsça'da tamamen kullanımdan kalkmıştır. "Fra" (ön), "uz" (dışarı, yukarı), "hem" (dahi, birbiriyle), "ni" (aşağı), "apa" (uzak), "abi" (tarafına) gibi tek ön ekler ile "viâ" ve "adiâ" gibi iki ön ekler Yeni Farsça'da terkedilmiş, bunlar sadece birkaç kelimede kalmıştır. Böylece kelime türetebilecek önemli bir kaynak kurutulmuştur. Bunun yanında kelime türetebilecek isim tamlamaları sisteminin çoğu korunmuş, tamlamaları meydana getiren unsurlar birbirinden ayırt edilemez hal almıştır. Bu tür terkipler mahallî kelimelerde kullanıldığı gibi yabancı kelimelerde de kullanılmıştır.

Kafkasya'nın dağlık yörelerinin bir kısmında kullanılan Osset dilinin Iron ve Digoron adlı iki lehçesi vardır. Tarihî kaynaklarda anılan Ossetler (Alanlar) Kafkasya'ya Hazar denizinin doğusundan göç etmişlerdir. Bu

sebeple dillerinin Soğd ve Hârizm dilleriyle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bugünkü İran dilleri arasında özel bir yeri olan Osset dili Fars dilinin etkisinden uzak kalmış, buna rağmen İran'ın eski dillerinin özelliklerinin birçoğunu muhafaza etmiştir. İran'ın diğer dillerinde terkedilmiş olan isimlerin sekiz hale girmesi durumu bugünkü Osset dilinde varlığını sürdürmektedir. XIX. yüzyılda Osset dilini geliştirmek için sözlü edebiyat ürünleri yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Yazılı hale getirilen eserlerin en tanınmışı Nart kahramanları destanıdır. Osset dilinde İran'ın diğer dillerinde karşılığı olmayan çok sayıda kelime vardır. Bu kelimelerin bir kısmının kaynağı günümüzde bu dilin konuşulduğu Kafkasya'dır. Bugünkü Farsça'da kullanılmakta olan birçok Arapça kelimenin çok azı Osset dilinde de yer almaktadır. Günümüzde Rus alfabesiyle yazılan Osset dili, taşıdığı eski özellikler bakımından İran dilleri araştırmalarında önemli bir yere sahiptir.

Afganistan'ın doğu ve Pakistan'ın kuzeybatı sınır bölgelerinde yaşayanların mahallî dili olan Peştu dili uzun bir geçmişe sahip olup Eski İran dillerinin izlerini taşımaktadır. Bu dilin Vezîrî, Âferîdî, Peşâverî, Kandehârî ve Benuçî gibi lehçeleri vardır. Peştu dili son yıllarda Afganlar tarafından bir edebiyat dili haline getirilmiştir.

Belûç dili (Belûcî), Belûcistan'ın bir bölümü ile Türkmenistan'ın bazı bölgelerinde konuşulmaktadır. Belûç dilinin muhtelif lehçeleri içinde en önemlileri, kendi aralarında da gruplara ayrılan Batı Belûç ve Doğu Belûç lehçeleridir. Fakat Belûç kabilelerinin birbirleriyle ilişkileri kesilmeden sürdüğü için aralarındaki farklılık fazla değildir. Belûç diliyle söylenmiş destan ve şiirler seyyahlar tarafından tesbit edilmiştir. Bu dilde Arapça ve Farsça kelimelerin yanında Sind dilinden giren kelimeler de vardır. Bugün Yeni Farsça'da bulunmayan Eski ve Orta Farsça'nın bazı dil bilgisi özellikleri Belûç dilinde varlığını sürdürmektedir.

Ortadoğu ve Kafkaslar'ın bazı bölgeleriyle çok az sayıda Türkmenistan'da konuşulan Kürtçe'nin birçok ağzı olup çeşitli araştırma ve incelemelere rağmen bu ağızların yapısı ve birbiriyle ilişkisi konusunda kesin sonuca varılamamıştır. Uzmanlar bu ağızları Kurmancî ve güney grubu olarak ikiye ayırmışlardır. Kurmancî grubu da doğu kolu (Süleymâniye ve Sineh bölgesinde) ve batı kolu (Diyarbakır, Rızâiye, Erivan, Suriye'nin ve

Horasan'ın kuzey bölgelerinde) olmak üzere ikiye ayrılır. Güney grubu ise Kirmanşah

ve Bahtiyârî bölgelerinde konuşulmaktadır. Eski ve orta devreye ait Kürtçe yazılı belge bulunmamaktadır. İslâmî dönemde ise sadece bazı kitaplarda birkaç kıta şiir veya cümle nakledilmiştir. Bunlardan biri, Muʿcemü'l-büldân'da zikredilen Enûşirvân-ı Bağdâdî'nin Şeyṭânü'l-ʿIrâḳ adlı mülemma kasidesidir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Salemann, A Middle Persian Grammar, Bombay 1930; A. Meillet - E. Benveniste, Grammaire du vieux Perse, Paris 1931; Safâ, Edebiyyât, I, 159-160; a.mlf., Genc-i Süḫan, Tahran 1969, I, 1-13; I. Gershvitch, A Grammar of Manichean Sogdian, Oxford 1954; W. B. Henning, "The Khwarezmian Language", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1955, s. 43-49; H. W. Bailey, The Persian Language, The Legacy of Persia, Oxford 1963; a.mlf., "İran", İA, V/2, s. 1030-1041; Pervîz Nâtil Hânlerî, Târîḫ-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1366, I-III; Mihrî Bâkırî, Târîḫ-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1373; Muhsin Ebü'l-Kāsımî, Târîḫ-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1373; Ferhengi Fârsî, I, 1-30; Muhammed Muîn, "Pârsî-i Bâstân" (Dihhudâ, Luġatnâme: Muḳaddime [Muîn] içinde), s. 30-31; İhsan Yârşâtır, "Zebânhâ ve Lehcehâ-yi Îrânî", a.e., s. 10-21.

Tahsin Yazıcı - Mürsel Öztürk

b) Edebiyat.

Hint-Avrupa dil grubunun Hint-İran dalını oluşturan İran dili, İran'ın Fars bölgelerinde geliştiği ve eserler verdiği için bu bölgenin adıyla anılmıştır. Selçuklular tarafından resmî dil kabul edilen Farsça edebiyat dili olarak da

büyük rağbet görmüş, başta Anadolu olmak üzere Orta Avrupa içlerine kadar tanınma imkânı bulmuştur.

İslâm Öncesi İran (Fars) Edebiyatı. Milâttan önce VI-V. yüzyıllara ait belgelerden, İran'da o dönemlerde bir şiir ve edebiyat geleneğinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Milâttan önce 708-550 yılları arasında hüküm süren Medler döneminden günümüze herhangi bir belge ulaşmamıştır. Medler'den sonra İran'da hâkimiyeti ellerine geçiren Persler (Ahamenîler) devrinden (m.ö. 559-330) zamanımıza gelen belgelerin en önemlisi, Kirmanşah'ın Bîsütun dağındaki yüksek bir kaya üzerine kazılmış bulunan kitâbedir. Bu kitâbede Darius'un fetihlerinden söz edilmektedir.

Persler'in kullandığı Eski Farsça ile çağdaş olan iki dil daha vardır. Bunlardan ilki Zerdüşt'ün Avesta'sının eski bölümlerinin yazıldığı Avesta dili, ikincisi Hindistan'ın güney bölgelerinde bugün hâlâ konuşulmakta olan Sanskritçe'dir. Bu üç dil kelime ve gramer bakımından birbirine benzediği için İran ve Hint medeniyetlerinin aynı kökten geldiği kabul edilir. Daha sonra İran'da hâkim olan Partlar (Eşkânîler) döneminden (m.ö. 250-m.s. 226) bazı mühür ve sikkelerle birkaç kitâbenin yanı sıra Mani diniyle ilgili bazı belgeler günümüze kadar gelebilmiştir.

Zerdüşt'ün kutsal kitabı olan ve Part Hükümdarı Belâş'ın emriyle derlenip Sâsânî hükümdarlarından Erdeşîr-i Bâbekân ile oğlu I. Şâpûr zamanında yazıya geçirilen Avesta Fars edebiyatının en eski örneklerinden biri sayılır. Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf adlı eserinde Avesta'nın 12.000 öküz derisi üzerine yazılmış olduğunu, ancak bunların İskender'in saldırısı sırasında kaybolduğunu belirtmektedir. Avesta Sâsânîler döneminde, yani Zerdüşt'ün yaşadığı dönemden yaklaşık 850 yıl sonra yeniden kaleme alındığı sırada Avesta dili artık ölü bir dil haline gelmişti. Bu kitabı Pehlevîce'ye çeviren mûbedler (Mecûsî din adamı) gerekli gördükleri yerlere açıklamalar getirmişler, ayrıca Avesta dilinden Pehlevîce'ye Oim adı verilen bir sözlük hazırlamışlardır.

Sâsânîler devrinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Mani'nin (ö. 276) Eşkânî Pehlevîcesi ile yazdığı ve Turfan'da ele geçirilen belgeler İran edebiyatında büyük öneme sahiptir. Bu metinlerin bir kısmı Mani diniyle ilgili olup Orta Farsça'nın özelliklerini taşımaktadır. Orta Farsça döneminde

İran edebiyatı biri epik ve dinî nitelikli millî destan, diğeri münazara türü olmak üzere iki yönde gelişmiştir. Bu türlerden ilkine Âyetkâr-i Zerîrân, ikincisine Draẖt-ı Âs̱ûrik adlı eserler örnek gösterilebilir. Sâsânî devrine ait olmakla beraber Dînkert, Bondihişn, Vizîdegîhâ-yı Zâdisperem, Dâdistân-ı Dînîk, Nâmegîhâ-yı Minûçihr, Câmâspnâmek, Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân gibi Pehlevîce eserlerin hemen hepsi IX. yüzyılda kaleme alınmıştır.

Hindistan kökenli Kelîle ve Dimne, Sindbâdnâme, Bilavher ve Bûdasef adlı eserlerin Arapça tercümeleri incelendiği zaman bunların Orta Farsça'ya da çevrilmiş olduğu anlaşılır. İslâmî dönem İran edebiyatına bu eserlerin bazılarının sadece konuları girmiştir. Eski İran kültürünün en önemli eseri, İran hükümdarları hakkında efsanevî ve tarihî bilgileri içeren H̱udâynâmek İslâm devrinde kaleme alınan tarih kitaplarının en önemli kaynaklarından biri sayılır. Aynı şekilde Sâsânî hükümdarlarından Enûşirvân'ın veziri Büzürgmihr'in öğütleri de İslâmî dönemde yazılan eserlerin birçoğunda malzeme olarak kullanılmıştır. Pehlevîce, İslâmiyet'ten sonra 400 yıl kadar hem konuşma hem yazı dili olarak varlığını sürdürmüştür. Bugün elimizde İslâmiyet'in İran'a girdiği yüzyıllarda Sâsânî Pehlevîcesi ile yazılmış birkaç eser mevcuttur.

İslâm Sonrası Fars (İran) Edebiyatı. 31 (651) yılında İran İslâm hâkimiyeti altına girdikten sonra İranlılar zamanla İslâmiyet'i benimsediler. İslâmiyet büyük bir hızla yayılmaya başlayınca Zerdüşt inancındaki Ahura Mazda'nın yerini Allah, Ehrimen'in yerini de şeytan aldı. İranlılar o zamana kadar kullandıkları güneş takviminden vazgeçerek ay takvimini, Pehlevî yazısını terkedip Arap alfabesini kullanmaya başladılar. Her alanda görülen bu çok hızlı değişime rağmen İranlılar, İslâm hâkimiyeti karşısında kendi din ve kültürlerini İran'ın çeşitli bölgelerinde, özellikle de Hazar denizi kıyılarında ve Taberistan'da sürdürdüler. Şarkılarını, eski destanlarını, efsanelerini zihinlerinde yaşattılar. 200 yıla yakın devam eden Arap hâkimiyeti döneminde İranlılar Arap dili ve kültürünün etkisi altında yaşadılar, Kur'an'ı öğrendiler, birçok idarî ve askerî terimi benimsediler ve bir edebî dil haline gelen Arapça ile eserler meydana getirdiler. Abbâsîler döneminde Endülüs, Mısır, Fas gibi ülkelerde hilâfetten kopmalar başlayınca bunun etkisi İran'da da görüldü. Hârûnürreşîd'in ölümünün ardından oğulları Emîn ve Me'mûn'un mücadelesi sırasında annesi İran asıllı olan Me'mûn'u

destekleyen Tâhir b. Hüseyin halife tarafından Horasan valiliğine getirildi. Tâhir daha sonra bağımsızlığını ilân edince Horasan yarı müstakil bir devlet haline geldi. İranlılar, Arap kökenli devletlerin hâkimiyetinden kurtulup yarı müstakil devletler kurmaya başladığında bu devletlerin kurucuları, birtakım şecereler uydurup kendilerinin Sâsânî hânedanı veya hânedana mensup büyük aile ve kahramanların soyundan geldiklerini kanıtlama girişiminde bulundular. Bu durum İran tarihi, gelenek ve görenekleriyle destanlarının aranması ve toplanmasını gerekli kıldı. Böylece kuvvetli bir milliyetçilik ve millî dile dönüş hareketi ortaya çıktı. Sâsânî Pehlevîcesi'nin devamı olup Derî de (saraya mensup) denilen Farsça edebî dil halini aldı ve ilk ürünlerini vermeye başladı. Farsça yazan şairler, Araplar'a ait kaside ve gazel tarzında eserler verirken vezin olarak da aruzu kullandılar. Eldeki bilgilere göre ilk Farsça şiir söyleyenler, IX. yüzyıl dil âlimlerinden Ebû Hafs-ı Soğdî ve

Ebü'l-Abbâs-i Mervezî'dir. Bu dönemden itibaren hükümdar sarayları şair ve ediplerin toplandıkları merkezler halini almış, edebî hareketler de bu saraylarda doğup gelişmiştir. Bu sebeple edebiyat tarihçileri, genellikle bütün şair ve edipleri mensup oldukları hânedanlara göre sınıflandırmışlardır.

Tâhirîler Dönemi (821-873). İslâmiyet'ten sonra İran'da kurulan ilk bağımsız devlet olan Tâhirîler zamanında Arapça ile aşırı derecede ilgilenildiği için Fars edebiyatı ciddi bir gelişme göstermedi. Kaynaklarda, bu devirde Farsça eser veren şair olarak Hanzale-i Bâdgîsî ve Mahmûd-i Verrâk-ı Herevî'nin adları zikredilmektedir. Bu şairlerin eserlerinden günümüze kadar gelenler tezkirelerde nakledilen birkaç beyitle sınırlıdır.

Saffârîler Dönemi (867-903). Hânedanın kurucusu Ya'kūb b. Leys Arapça bilmediği, dolayısıyla Arapça şiiri de anlayamadığı için şairlerin şiirlerini Farsça söylemelerini istedi. Bu dönemde İran'ın eski gelenekleri canlandı, hükümdarlar Farsça yazan şair ve edipleri himaye etmeye başladılar, Farsça hızlı bir gelişme sürecine girdi. Ebû Sâlik-i Gürgânî, Fîrûz-i Meşrikī, Bessâm-i Kürd-i Hâricî, Muhammed b. Muhallid-i Sigezî ve Muhammed b. Vasîf-i Sigezî bu dönemde yaşayan belli başlı şairlerdir.

Sâmânîler Dönemi (874-999). Fars edebiyatının tam anlamıyla gelişme

sürecine girdiği bu devirde birçok şair, edip ve ilim adamı yetişti. Buhara ve Semerkant, Arapça ve Farsça eserler meydana getiren âlim, şair ve ediplerin toplandığı birer ilim ve edebiyat merkezi haline geldi. Kendileri de edip olan bazı emîr ve vezirler şair ve ediplerin münazara meclislerine katılmışlar, onları koruyup teşvik etmişlerdir. Meselâ Emîr II. Nasr b. Ahmed, veziri Ebü'l-Fazl-ı Bel'amî vasıtasıyla Rûdekî'den Kelîle ve Dimne'yi nazmetmesini, Mansûr b. Nûh da Taberî tefsirinin Farsça'ya çevrilmesini istemiştir. İslâmiyet'ten sonra Farsça nazmın ve nesrin temelleri bu devirde atılmıştır denilebilir. Ebû Şekûr-i Belhî, Ebü'l-Müeyyed-i Belhî, Şehîd-i Belhî, Rûdekî, Emmâre-i Mervezî, Kisâî-yi Mervezî, Ma'rûf-i Belhî, Ebû Şuayb-i Herevî, Revnakī, Emîr Ağâçî-i Buhârâî ve Dakīkī-i Belhî bu dönemin belli başlı şairleridir. Bu şairlerden hemen hemen hepsi kasideleriyle tanınmış olup içlerinde mesnevi yazanlar da vardır. Devrin en meşhur şairi Rûdekî'nin sekiz mesnevisi olduğu söylenir. Bunlardan ikisinin adı (Kelîle ve Dimne ve Sindbâdnâme) bilinmektedir. Kaside, gazel, rubâî ve mesnevi dallarında daha başarılı olan ve Farsça şiiri Arap şiirinin etkisinden kurtaran ilk şair kabul edilen Rûdekî kendisinden sonra gelen şairler tarafından üstat sayılmıştır.

Bu dönemde ayrıca birçok mensur eser kaleme alınmıştır. Ebû Mansûr'un 957'de yazdığı Şâhnâme-yi Ebû Manṣûrî, Firdevsî'nin ünlü Şâhnâme'sinin temelini oluşturur. Sâmânî Veziri Ebû Ali Bel'amî'ye ait, Târîḫ-i Belʿamî adıyla bilinen ve 963'te gerçekleştirilen Tercemei Târîḫ-i Ṭaberî, bir heyet tarafından hazırlanan ve 976'da tamamlanan Tercemei Tefsîr-i Ṭaberî, müellifi belli olmayan 982 tarihli coğrafyaya dair Ḥudûdü'l-ʿâlem mine'l-meşrıḳ ile'l-maġrib bu döneme ait belli başlı mensur eserlerdir. Bu devirde gerek şiir gerekse nesirde dil sade ve anlatım tabiidir. Edebî sanatlara fazla yer verilmemiş, tavsif ve teşbihler tabii olarak kullanılmıştır. Devrin önemli özelliklerinden biri de ilk Sâmânî emîrlerinin, din ve mezhep gözetmeksizin saraylarında Budist, hıristiyan ve Mani dinine mensup olanlarla ateşperestlerin yanı sıra Sünnî ve Şiî mezheplerine mensup kimseleri bir arada bulundurmaları ve bunların rahatça çalışabilmelerini sağlamalarıdır.

Sâmânîler, Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm sürdükleri sırada Âl-i Ziyâr'dan Merdâvic, Cürcân'da istiklâlini ilân edip ardından İsfahan ve Hemedan'ı topraklarına katarak Ziyârîler hânedanını kurdu. Daha sonra Gazneliler tarafından tarih sahnesinden silinen bu hânedanın himayesinde

Farsça ve Arapça eserler veren şahsiyetler yetişmiştir. Bunlar arasında Dânişnâme-i ʿAlâʾî'nin yazarı İbn Sînâ, et-Tefhîm ve el-Âs̱ârü'l-Bâḳıye adlı eserlerin müellifi Bîrûnî, Ḳābûsnâme'nin yazarı Keykâvûs b. İskender ve Züllisâneyn Hüsrev-i Serahsî sayılabilir. Güney İran ve Irak'ta hüküm süren Büveyhî hânedanına mensup sultan ve emîrler daha ziyade Arapça yazan edip ve şairleri korumuşlardır.

Gazneliler Dönemi (962-1186). Gazneliler zamanında Fars edebiyatı büyük bir gelişme göstermiş, sultanların, vezirlerin ve devlet ricâlinin şair ve edipleri korumaları, hatta pek çoğunun bizzat edip ve şair olması sebebiyle bu alanda büyük atılımlar gerçekleştirilmiştir. Gazneliler dönemi şiiriyle Sâmânîler dönemi şiiri arasında göze çarpan en belirgin fark Sâmânîler devrinde mânanın lafız kadar kuvvetli olmaması, Gazneliler döneminde ise şiirin hem lafız hem mâna bakımından güçlü olması, felsefî düşünceleri de içermesi ve edebî sanatların daha çok kullanılmasıdır. Bu dönemde halk ağzından kelimelere yer verilmesinden vazgeçilmiş, Sâmânîler devrinde fazla özen gösterilmeyen şiir kuralları yerli yerine oturmuş, ancak nazım şekilleri bakımından bir değişiklik olmamıştır. Bu dönemde göze çarpan tek yenilik Minûçihrî ile başlayan musammat tarzıdır. Kaynaklarda Sultan Mahmud'un sarayında pek çok şairin bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlar arasında en tanınmış olanlar şunlardır: Firdevsî, biri Farsça, diğeri Arapça iki divan sahibi Ebü'l-Feth el-Büstî, Gazâirî-i Râzî, Ferruhî-i Sîstânî, Esedî-i Tûsî, Escedî, bilinen ilk İranlı kadın şair olan Râbia bint Kâʻb-i Kozdârî-i Belhî, Emîrüşşuarâ Unsûrî ve Minûçihrî-i Damgānî. Bu şairlerden Unsûrî ve Ferruhî kasideleriyle, Esedî münazara tarzındaki manzumeleriyle, Minûçihrî kasidelerinin yanı sıra ilk musammatları yazması ve hamriyyâtı ile, Firdevsî ise Şâhnâme adlı mesnevisiyle tanınmıştır. Gazneliler devrinde nesir Sâmânîler dönemine göre daha olgunlaşmıştır. Bu dönemin en önemli mensur eserleri, Sultan Mahmud ve Sultan Mesud'un divan başkâtibi Ebû Nasr-ı Mişkân'ın Münşeʾât'ı ve Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳī'sidir.

Selçuklular Dönemi (1040-1300). Kâşgar'dan Halep'e, Kirman'dan Konya'ya

kadar yayılan, Mâverâünnehir, Horasan, Kirman, Irak, Azerbaycan ve Anadolu'yu içine alan Selçuklu Devleti'nde edebiyatın önceki dönemlere

göre bazı değişiklikler göstermesi, muhtelif üslûp ve akımların ortaya çıkması tabiidir. Nitekim Horasan bölgesinde yetişen şairlerin çoğu, kısmen eskiye bağlı kalarak “sebk-i Horasânî” diye adlandırılan üslûbu sürdürürken Irak ve Azerbaycan bölgelerinde yetişen şairler daha ağdalı ve edebî sanatlarla süslü bir üslûbu benimsediler ve şiirlerinde o zamana kadar kullanılmamış yeni mazmunlar kullanarak “sebk-i Irâkī” adı verilen bir üslûp geliştirdiler.

Selçuklular zamanında da hükümet merkezleri şair ve ediplerin toplandıkları yerler oldu. Horasan ve Irak gibi birbirinden çok uzak bölgelerdeki emîr ve sultanlar arasında çıkan olaylar ve bu bölgelerde yaşayan insanların düşünce tarzı, zevkleri ve yaşayışlarının birbirinden farklı olması, Horasan ve Irak’ta yetişen edip ve şairlerin kaynaşmasına sebep olduğu gibi eserlerine de yansımıştır. Sultan Sencer döneminin sonuna kadar Horasan civarında yetişen şairler Horasan üslûbunu sürdürdüler. Bu bölgede yaşayan Reşîdî, Am‘ak-ı Buhârî ve Sûzenî-i Semerkandî gibi şairler Sâmânîler ve Gazneliler dönemi şairleri tarzında eser verdiler. Azerbaycan ve Irak bölgelerinde yetişen şairler ise Arapça terkip, deyim ve terimlere, Arap veya Fars kıssalarına yer vermişlerdir. Nizâmî-i Gencevî ve Hâkānî-i Şirvânî gibi bazı şairler, basit mazmunları ve ortak kavramları yeni mazmunlarla ifade etmeye özen gösterdiler. Ancak ifrata kaçtıkları için şiirleri zor anlaşılır hale geldi. Bu hususta Evhadüddîn-i Enverî ve Ebü’l-Ferec-i Rûnî’nin etkisi büyük oldu. Aynı dönemde yetişen şairler özellikle mecaz, kinaye, istiare gibi sanatları çok kullandılar. Bunların yanı sıra hiciv türü şiir de yaygınlık kazandı.

Selçuklular’a yenilmelerine rağmen bir süre daha Gazne ve Hindistan’da varlıklarını sürdüren Gazneliler’in hâkim olduğu bölgelerde de birçok şair ve edip yetişti. Mesnevileriyle tanınan mutasavvıfşair Senâî-i Gaznevî, kaside ve habsiyyâtıyla bilinen Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân, kasideleriyle ünlü Ebü’l-Ferec-i Rûnî, Ebû Hanîfe-i İskâfî ve Eşref-i Gaznevî, muhtemelen Fars şiir ve edebiyatının Hindistan’da gelişmesine imkân hazırlamıştır.

Fîrûzkûh, Tohâristan ve İran’ın doğu bölgelerinde yarı müstakil bir devlet kurmuş olan Gurlular da edip ve şairleri korumuşlardır. Gur hükümdarlarından Alâeddîn-i Cihânsûz da şairdi. Bu hânedanın en ünlü edip ve şairi Çehâr Maḳāle adlı eserin müellifi Nizâmî-i Arûzî’dir. Ebü’l-

Kāsım-ı Refîî, Ebû Bekr-i Cevherî, Alî-i Sûfî, Şerefülefâzıl Muhammed b. Ömer-i Ferkadî, Hukârendû-yi Gūrî ve Ziyâeddin Herevî Gurlu saraya mensup diğer şairlerdir.

Irak Selçukluları sarayları da edebiyat ve şiirin rağbet bulduğu merkezlerdi. Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar'ın yanında büyük bir itibarı olan, şairliğinin yanı sıra Târîḫ-i Âl-i Selçûḳ, Tenzîrü'l-vezîr ve Şikârnâme gibi eserleri telif eden Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Horasan'da maddî sıkıntı içine düştüğü için Irak'a gelerek I. Tuğrul'a intisap eden İmâdî-i Gaznevî, Horasan'daki karışıklıklardan kaçıp Sultan Arslan Şah b. Tuğrul'un cülûsu sırasında ona kaside sunan Esîr-i Ahsîkesî, Sultan Arslan Şah ve oğlu Tuğrul'dan teşvik gören ve gazelleriyle Sa'dî-i Şîrâzî'yi hatırlatan Cemâleddîn-i İsfahânî, Arslan Şah b.Tuğrul'a kasideler sunan Mücîrüddîn-i Beylekânî, Gıyâseddin Mahmûd ve Arslan Şah b. Tuğrul için kasideler yazan Hâkānî-i Şirvânî bu şairler arasında zikredilebilir. Bu şairlerin hemen hepsi Irak Selçukluları'nın son zamanlarında atabeglere yönelmiştir. Mücîrüddîn-i Beylekânî ve Esîr-i Ahsîkesî, Azerbaycan'dan Irak'a gelerek Şemseddin İldeniz'e intisap etmiştir. Hâkānî, Atabeg Kızılarslan'dan iltifat görürken Zahîr-i Fâryâbî, Muhammed Cihan Pehlivan'ın oğlu Nusretüddin Ebû Bekir tarafından taltif edilmiş, Nizâmî-i Gencevî Şîrîn ve Ḫüsrev adlı mesnevisini Cihan Pehlivan'a, İskendernâme'yi de onun oğlu Ebû Bekir'e takdim etmiştir.

Hârizmşahlar'ın hükümran olduğu bölgelerden Hârizm ve ardından Cürcâniye de birer ilim ve edebiyat merkezi halini aldı. Sencer'in 1141'de yenilmesinden sonra Merv'i ele geçiren Atsız b. Muhammed şehirdeki âlimlerden Kadı Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, Kadı Hüseyin b. Muhammedi Ersâbendî, Ebû Mansûr el-Abbâdî ile felsefeci

Ebû Muhammedi Herekî'yi Hârizm'e götürdü. Bunların yanı sıra Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî ve bir süre Hârizm sarayında bulunan Fahreddin er-Râzî'yi de anmak gerekir. Kamerî-i Cürcânî, Şâhfûr-i Eşherî ve Seyfeddîn-i A'rec gibi şairler Hârizm sarayına mensuptular. Ayrıca Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr'in müellifi Reşîdüddin Vatvât ile et-Tevessül ile't-teressül'ün müellifi Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî de bu saraya mensup şahsiyetlerdir.

Selçuklu döneminin belli başlı mutasavvıf şairleri arasında dûbeytleriyle tanınan Baba Tâhir-i Uryân, tasavvufî düşünceleri ilk defa şiirle ifade eden Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Baba Kûhî-i Şîrâzî, seci ve kafiyeli nesrin ilk temsilcisi Hâce Abdullah-ı Herevî ve Teẕkiretü'l-evliyâ᾽ adlı eserin yazarı Ferîdüddin Attâr'ı saymak gerekir. Diğer önemli şairler arasında İsmâilî dâîsi Nâsır-ı Hüsrev, Lâmiî-yi Gürgânî, Burhânî, Sâmânîler devri şairlerinden Esedî'nin oğlu ve Luġat-ı Fürs'ün müellifi Esedî-i Tûsî, Vîs ü Râmîn'in yazarı Fahreddin Es'ad Gürgânî, kaside üstadı ve Ḳavsnâme'nin müellifi Katrân-ı Tebrîzî, matematikçi ve astrolog olmakla birlikte daha çok rubâîleriyle meşhur olan Ömer Hayyâm, Sultan Sencer'in emîrü'ş-şuarâsı olan ve kaside, gazel, kıta ve rubâîleriyle tanınan Muizzî, kaside şairi Ezrakī-i Herevî, İlhanlılar'dan Hızır Han'ın emîrü'ş-şuarâsı Am'ak-ı Buhârî, Seyyidüşşuarâ lakabıyla bilinen yine İlhanlılar sarayına mensup Reşîdî-i Semerkandî, gazelleriyle meşhur Edîb Sâbir, Muhtârî-i Gaznevî, mânadan çok edebî sanatlara önem veren Abdülvâsî'-i Cebelî, hicivleriyle ünlü Sûzenî-i Semerkandî, Esîr-i Ahsîkesî, Hârizmşahlar'ın saray şairi ve kaside yazarı Reşîdüddin Vatvât, Azerbaycan bölgesinde yetişen şairlerden Mücîrüddîn-i Beylekânî, Fars edebiyatının en büyük kaside üstadı ve yeni mazmunlar kullanmaya özen gösteren Evhadüddîn-i Enverî, Felekî-i Şirvânî, kaside ve gazel üstadı Cemâleddîn-i İsfahânî, Azerbaycan bölgesinin en meşhur kaside şairi Hâkānî-i Şirvânî, kaside şairi Zahîr-i Fâryâbî ve mesnevi türünün üstadı, hamse sahibi, Azerbaycan bölgesi şairlerinden Nizâmî-i Gencevî zikredilmelidir.

Bu devrinde nesir de nazma paralel bir gelişme göstermiş, önceki dönemlere göre Farsça yazmaya rağbet artmış ve tarihî, tasavvufî, ahlâkî, edebî, tıbbî birçok eser meydana getirilmiştir. Farsça giderek gelişip daha da olgunlaşırken Farsça'ya giren Arapça terim ve kelime sayısı da artmıştır. Bu devirde önceki dönemlere göre çok daha fazla mensur eser kaleme alınmıştır. İsmâilîler, bir yandan dâîleri vasıtasıyla intihar saldırıları gerçekleştirip devlet ricâlini öldürme, yaralama adam kaçırma gibi yöntemlerle etrafa korku salarak Kazvin ve İsfahan'da nüfuz kazanmak isterken bir yandan da yazdıkları eserlerde fikirlerinin halk tarafından kolay anlaşılması için Arapça kelime kullanmaktan kaçınmış ve Farsça kelime kullanmaya özen göstermişlerdir. Selçuklular dönemi nesrinde görülen bu değişmeler Gazne ve civarına sirayet etmediği için o bölgede yetişen edipler daha önceki dönemlerde revaçta olan sade üslûbu sürdürmüşlerdir.

Selçuklular devrinde yazılmış belli başlı mensur eserler şunlardır: XI. yüzyılda Râdûyânî'nin şiir sanatları hakkında kaleme aldığı Tercümânü'l-belâġa, aynı yüzyılın ortalarında Hücvîrî'nin yazdığı, Farsça en eski tasavvufî eser olan Keşfü'l-maḥcûb li-erbâbi'l-ḳulûb, Nâsır-ı Hüsrev'in 1045-1052 yılları arasında Hicaz, Şam, Mısır, Anadolu ve Mekke'ye yaptığı seyahatleri sırasında gördüklerini anlattığı Sefernâme'si, Hâce Abdullah-ı Herevî'nin XI. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı, secili nesrin en güzel örneklerinden biri olan Münâcât ve Maḳālât'ı, Nizâmülmülk'ün 1091'de yazdığı Siyâsetnâme'si, İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin 1110'dan sonra kaleme aldığı, daha sonra Arapça'ya ve kısaltılarak İbrânîce'ye tercüme edilen tıbba dair Ẕaḫîre-i Ḫârizmşâhî adlı eseri, Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'i, İbnü'l-Belhî'nin 1105-1116 yılları arasında yazdığı Fârsnâme'si, Ömer Hayyâm'ın Nevrûznâme'si, müellifi belli olmayan 1126'da telif edilmiş Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ, Kadı Hamîdî'nin Maḳāmât-ı Ḥarîrî

ve Maḳāmât-ı Bedîʿüzzamân-ı Hemedânî'ye nazîre olarak yazdığı Maḳāmât-ı Ḥamîdî'si, Nizâmî-i Arûzî'nin 1156'da kaleme aldığı Çehâr Maḳāle'si, Muhammed b. Münevver'in Esrârü't-tevḥîd'i, Reşîdüddin Vatvât'ın Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳı'ş-şiʿr'i, Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin XII. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı ve 1212'de Anadolu Selçuklu Hükümdarı Keyhusrev b. Kılıcarslan'a takdim ettiği, Selçuklular tarihi bakımından önemli bir kaynak sayılan Râḥatü'ṣ-ṣudûr'u ve Ferîdüddin Attâr'ın XIII. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı Teẕkiretü'l-evliyâʾ adlı eseri. Bu arada İranlı oldukları halde Farsça kitapların yanı sıra Arapça eserler verenlerle sadece Arapça yazanlar arasında yirmi ciltlik et-Tibyân adlı Kur'an tefsirinin müellifi Ebû Ca'fer et-Tûsî, Gazzâlî, Mecmaʿu'l-ems̱âl sahibi Meydânî, Zemahşerî, Şehristânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Fahreddin er-Râzî ve Hatîb et-Tebrîzî gibi şahsiyetleri de zikretmek gerekir.

Moğol ve Timurlular Dönemi (1220-1505). Moğol istilâsı, Cengiz Han'ın XIII. yüzyılın başlarında İran'a saldırmasıyla başladı. Moğollar'ın saldırısından kurtulmayı başaran birçok âlim, şair, edip ve tarihçi İran'ın Moğol istilâsına uğramayan bölgeleriyle Hindistan, Irak ve Anadolu'ya kaçtı. Şems-i Kays Fars'a, Bahâeddin Veled ve oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile Necmeddîn-i Dâye gibi şahsiyetler Anadolu'ya, bazı kimseler

Sind, Mültan ve Delhi'ye gittiler ve zor şartlar altında da olsa buralarda varlıklarını sürdürdüler. Bu ortamda yetişen en büyük şair Hallâkulmeânî lakabıyla ünlenen Kemâleddîn-i İsfahânî'dir. Cengiz ölünce Hârizmşahlar ülkelerine yeniden sahip olmak istediler. Cengiz'in yerine geçen oğlu Ögedey tekrar İran'a girerek ikinci defa yağma ve katliamlar yaptı. Hülâgû'nun İran'a gelişine kadar Cengiz yasaları uygulandığı için sosyal hayat altüst olmuştur. Böyle bir ortamda şiir ve edebiyat da bir duraklama devrine girdi. Bu döneme ait, Moğol zulmünden kaçarak başka ülkelere gidenlerle gizlenenlerden kalan eserler günümüze ulaşmıştır.

Hülâgû, İran'da İsmâilîler'in kalelerini ve özellikle Alamut Kalesi'ni ele geçirip onların nüfuzunu kırdıktan sonra Bağdat'ı işgal ederek başşehri Merâga olan İlhanlılar Devleti'ni kurdu. Bir asır kadar İran'da hükümran olan İlhanlılar yavaş yavaş İslâmiyet'in etkisi altına girmeye başladılar. Moğollar'ın hâkim olduğu bu dönemde medreselerin, ilim ve edebiyat mahfillerinin, Bağdat, Hârizm, Nîşâbur, Merv ve Buhara gibi önemli edebiyat, ilim ve irfan merkezlerinin ortadan kalkması, âlim ve sanatçıların ülkeyi terketmeleri veya gizlenmeleri ilim ve edebiyatın gerilemesine yol açtı. Bu arada Moğol istilâsından fazla etkilenmeyen Fars bölgesindeki Salgurlular'dan bilhassa Atabeg Ebû Bekir Sa'd-i Zengî, Lûristan'da hâkim olan Atabekân-ı Şebânkâre'den Nusretüddin Ahmed, Sîstan ve Herat'ta hüküm süren Âl-i Kert'e mensup atabegler şair ve edipleri himaye ettiler. Şems-i Kays, Mecd-i Hemger ve Sa'dî-i Şîrâzî, Fars Atabegleri'nden Ebû Bekir Sa'd'ın sarayına mensup şairlerdir.

Bu olumsuz gelişmelere rağmen Moğollar zaman içinde İranlılar'la karışıp kaynaştılar. Nasîrüddîn-i Tûsî, Şemseddin Cüveynî, kardeşi Atâ Melik Cüveynî ve Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî gibi âlimler Moğol sarayında divan kâtipliği, müşavirlik, vezirlik gibi önemli görevler üstlendiler. İlhanlılar şair, edip ve tarihçileri himayeleri altına almaya başlayınca ilim dünyası yeniden canlandı. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin isteği üzerine müsbet ilimlere de önem verilerek Merâga'da bir astronomi gözlemevi kuruldu. Reşîdüddin Fazlullah Tebriz'de Rub'-i Reşîdî adlı medrese, dârüşşifâ ve büyük bir kütüphane yaptırdı, buralara vakıflar tahsis ettirdi. Tarihçilik önceki dönemlere nisbetle önem kazandı. Dönemin bu karmakarışık siyasî olayları içerisinde yine de bazı devletlerin

saraylarında şiir ve edebiyat revaç buldu. Sultan Üveys ve Sultan Ahmed Celâyir gibi hükümdarlar şair ve edipleri himaye ettiler. Selmân-ı Sâvecî, Ubeyd-i Zâkânî ve Nâsır-ı Buhârî bunların ihsanlarına mazhar oldular. Fars'ta ise Hâfız-ı Şîrâzî ve İmâd-i Fakīh gibi şairler, İncû hânedanının son hükümdarı Şeyh Ebû İshak ve Şah Şücâ'dan iltifat gördüler.

Moğollar devrinde yer yer duraklayan edebî hareketler Timur ve sülâlesi zamanında tekrar eski canlılığını kazanmaya başladı. Timur din büyüklerine ve âlimlere saygılı davranmış ve gittiği yerlerdeki âlim ve sanatkârları Semerkant'a göndermiştir. Bu arada el-Muṭavvel'e yazdığı şerhle tanınan Sa'deddin et-Teftâzânî'ye bir mektup göndererek kendisini Semerkant'a davet etmiştir. Ancak ilim adamlarına saygı göstermesine rağmen acımasız bir hükümdar olduğu için şairler onun yanına gitmeye pek rağbet etmemişlerdir. Timur'un oğlu Şâhruh ilim ve edebiyata babasından daha çok önem vermiştir. İsmet-i Buhârî ve Besâtî-i Semerkandî gibi şairler onun sarayına mensuptular. Şâhruh'un oğlu olan ve Esterâbâd'da hüküm süren Gıyâseddin Baysungur ile Semerkant'ta hüküm süren Şehzade Uluğ Bey de ilme önem veren hükümdarlardandır. Özellikle Uluğ Bey, matematik ve astronomiye olan ilgisi ve Semerkant'ta kurdurduğu rasathâne ile tanınmıştır. Uluğ Bey'in çocuklarından Hüseyin Baykara Herat'ı bir ilim, sanat ve edebiyat merkezi haline getirmiştir. Hüseyin Baykara'nın yakın arkadaşı ve veziri Ali Şîr Nevâî'nin bu kültür hareketlerindeki katkılarını da belirtmek gerekir.

Bu dönemlerde istikrarlı devletler yerine ülkenin çeşitli bölgelerinde muhtelif devlet ve devletçiklerin bulunması sebebiyle şairler hükümdar ve emîrlerin saraylarından uzaklaşarak halka yöneldiler. Halkın zevkine daha çok hitap ettiği için gazel ve manzum hikâye revaç buldu ve kaside fazla itibar görmemeye başladı. Şiir ve edebiyata yeteneği olan kimseler hat ve tezhip gibi güzel sanatlarla uğraştıkları için şiir giderek gerekli bilgi birikimine sahip olmayan, hatta bazıları okuma yazma dahi bilmeyen avam tabakasının elinde kaldı. Konuşma dilinde kullanılan kelime ve tabirlerin şiire girmesine yol açan bu durum, Safevîler devrinde ortaya çıkacak olan sebk-i Hindî'nin gelişeceği ortamı hazırladı. Bu dönemde yetişen şairlerin çoğu, düşünce tarzları halkın düşünce tarzına daha yakın olduğundan halk arasında şöhret kazandı. Bu arada bazı şairler başkalarının şiirlerini kendi şiirleriymiş gibi gösterdiler. Bu durum, onların eserlerinde pek çok lafız ve

mâna hatasına düşmelerine sebep oldu. Dönemin kayda değer bir diğer özelliği de muamma türünün revaç bulmasıdır. Bu oluşumların dışında kalan şair klasik tarzın son temsilcisi olan Abdurrahman-ı Câmî'dir. Câmî, şiirlerinde genellikle Emîr Hüsrev-i Dihlevî'yi örnek almakla beraber kasidede Hâkānî-i Şirvânî ve Senâî, gazelde Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî, mesnevide Firdevsî ve Nizâmî-i Gencevî'nin etkisinde kalmıştır. Ayrıca Timur'un fütuhatını anlatan Timurnâme adlı eserin müellifi ve Câmî'nin yeğeni Hâtifî-i Harcirdî, sebk-i Hindî'nin öncüsü sayılabilecek olan Baba Figānî-i Şîrâzî ve Nizâmî-i Gencevî tarzında yazılmış en güzel Leylâ ve Mecnûn mesnevilerinden birini kaleme alan Mektebî-i Şîrâzî'yi de anmak gerekir.

Moğol ve Timurlular döneminde yetişen şairler, içerik ve şekil bakımından her türden şiir söylemekle beraber Moğollar'ın baskı ve zulmünden rahatsız oldukları için tasavvufa yönelerek duygu ve düşüncelerini tasavvuf perdesi altında söylemeyi tercih etmişlerdir. Bu devirde Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Alâüddevle-i Simnânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî, Fahreddîn-i Irâkī, Mahmûd-ı Şebüsterî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi çok ünlü mutasavvıflar yetişmiştir. Daha önceki dönemlerde kaside ilk sırada yer alırken bu devirde gazel birinci plana çıkmış, Moğollar'la haşır neşir olurken Farsça'ya pek çok Moğolca hatta Çince kelime girmiştir. Selçuklular döneminde başlayarak gelişen, Irak ve Azerbaycan bölgelerinde yetişen şairlerce benimsenip kullanılan sebk-i Irâkī, Moğol ve Timurlular devrinde bazı önemsiz değişikliklere uğramakla birlikte Timurlular'ın son zamanlarına kadar varlığını korumuştur.

Nesirde başlangıçta kısa bir duraklama dönemi geçirmesine rağmen tekrar canlanarak özellikle tarihî ve tasavvufî konularda pek çok eser meydana getirilmiştir. Moğollar'ın İran'ı istilâsı sırasında onların ulaşamadıkları bölgelerde nesir bir yandan Selçuklular devrindeki olgun, akıcı ve edîbane üslûbuyla devam ederken Moğollar'ın hâkimiyeti altında bulunan bölgelerde "nesr-i fennî" adı verilen anlaşılması güç, yersiz mübalağa, lüzumsuz ifade ve sanatlarla dolu, çok ağdalı olmakla beraber gevşek, ham ve tatsız bir dil kullanılmaya başlandı. Moğol istilâsından sonra Farsça'da göze çarpan önemli bir husus da birçok Türkçe ve Moğolca kelimenin bu dile girmesidir. Bu kelimelerin çoğu günümüz Farsça'sında da kullanılmaktadır.

Atâ Melik Cüveynî'nin 1260'ta yazdığı, Moğollar'ın ortaya çıkışı, Cengiz Han, Hârizmşahlar ve İsmâilîler hakkında önemli bilgiler içeren Târîḫ-i Cihângüşâ, Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî'nin kaleme aldığı Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, aslı Arapça olup Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî tarafından XI. yüzyılın başlarında yazılan ve XIII. yüzyılda Ebü'ş-Şeref Nâsıh-ı Gülpâyigânî tarafından Farsça'ya çevrilen, Gazneli Sultan Mahmud dönemini anlatan Târîḫ-i ʿUtbî, Gāzân Han zamanında vezirlik yapmış olan Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin kaleme aldığı, Moğollar dönemi tarihi için en önemli kaynak mahiyetindeki Câmiʿu't-tevârîḫ, Vassâf diye bilinen Abdullah-ı Şîrâzî'nin yazdığı Târîḫ-i Vaṣṣâf, Hamdullah el-Müstevfî'nin telif ettiği Târîḫ-i Güzîde, yine aynı müellifin kaleme aldığı Ẓafernâme, Nizâmeddîn-i Şâmî'nin aynı adlı eseri, Hâfız-ı Ebrû'nun yazdığı Zübdetü't-tevârîḫ, Fasîh-i Hâfî'nin kaleme aldığı Mücmel-i Faṣîḥî, Şerefeddin Ali Yezdî'nin Timur dönemini anlatan Ẓafernâme,

Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin Maṭlaʿ-ı saʿdeyn, Muînüddîn-i İsfizârî'nin Ravżâtü'l-cennât ve Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ adlı eserleri bu dönemde yazılmış önemli tarih kitaplarıdır.

Muhammed Avfî'nin 1220'de yazdığı ve Farsça en eski tezkire sayılan Lübâbü'l-elbâb, Abdurrahman-ı Câmî'nin 1478'de kaleme aldığı Nefeḥâtü'l-üns, Devletşah'ın 1487'de yazdığı Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ ve Hüseyin Baykara'nın kaleme aldığı söylenen Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ gibi tezkireler; Şems-i Kays'ın 1233'te yazdığı aruz ve kafiye hakkındaki el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin 1236'da telif ettiği Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Devvânî'nin XV. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı Aḫlâḳ-ı Celâlî, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin 1495'te yazdığı Aḫlâḳ-ı Muḥsinî, aynı müellifin Kelîle ve Dimne tarzında kaleme aldığı Envâr-ı Süheylî adlı ahlâk kitapları; Muhammed Avfî'nin yazdığı Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-rivâyât, Moğol istilâsı sırasında Anadolu'ya kaçan Necmeddîn-i Dâye'nin 1228'de kaleme alıp Alâeddin Keykubad'a takdim ettiği Mirṣâdü'l-ʿibâd adlı tasavvufî eseri Moğollar ve Timurlular dönemlerinde yazılmış önemli kitaplardır.

ʿAvârifü'l-maʿârif'in müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî, matematik, astronomi ve mantık dallarında Taḥrîr-i Öḳlîdis (Euclides), Taḥrîr-i Mecisṭî

(Almageste), Şerḥ-i İşârât adlarını taşıyan eserlerin sahibi Nasîrüddîn-i Tûsî, astronomi, coğrafya ve eşya ile ilgili ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât, coğrafya ile ilgili Âs̱ârü'l-bilâd adlı eserlerin yazarı Zekeriyyâ el-Kazvînî, Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl, Ṭavâliʿu'l-envâr, Minhâcü'l-vüṣûl gibi Arapça eserlerle Niẓâmü't-tevârîḫ adlı Farsça eserin müellifi Kādî Beyzâvî, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'u ile Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün Ḥikmetü'l-işrâḳ'ına yazdığı Arapça şerhler ve Dürretü't-tâc adlı Farsça eseriyle tanınan Kutbüddîn-i Şîrâzî, el-Mevâḳıf, el-Fevâʾidü'l-ġıyâs̱iyye ve Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ adlı eserlerin müellifi, kelâm âlimi Kādî Adudüddin el-Îcî de Moğollar ve Timurlular dönemlerinde yetişen ve daha çok Arapça eser veren müellifler arasında zikredilebilir.

Safevîler Dönemi (1501-1736). Bu dönemde, sarayların ve hükümdarların azametinin göstergesi sayılan kaside değerini yitirdi. Hükümdarlar, şairlerden sultanları öven kasideler yerine Ehl-i beyt'e ağıt yazmalarını istediler. Kasideleri itibar görmeyen şairler, Horasan ve Irak üslûplarını terkederek Hz. Ali ve on iki imamla ilgili kasideler ve özellikle Kerbelâ Vak'ası'nı konu alan mersiyeler kaleme aldılar. Gazel ise eğlence meclislerinin bir unsuru haline geldi. Aynı dönemde Şiîlik devletin resmî mezhebi olduğu için edebiyat da daha çok Şiîliği yayma yolunda bir gelişme gösterdi. O zamana kadar Arapça yazılmakta olan dinî eserler Farsça yazılmaya başlandı. Moğollar ve Timurlular döneminin ağır ve ağdalı üslûbu sürdürülürken bir yandan da şiire yeni bir özellik kazandıran, ince duygular ve hayallerle süslü sebk-i Hindî gelişti. Pek çok şair ve edibin yetişmesine, ayrıca birçok hükümdar ve şehzadenin şiir ve edebiyatla uğraşmasına rağmen bu devir yine de Fars edebiyatında bir gerileme dönemi sayılır. Bu dönemde gazel ve tasavvufî şiir terkedildi. Seci, kafiye, teşbih, cinas, istiare gibi edebî sanatlar anlaşılması çok güç bir tarzda kullanıldı. Bazı şairlerin İran'ı terkedip özellikle Hindistan'a gitmelerine ve şiirin halk tabakalarının uğraş alanı içine girmesi gibi olumsuz sayılabilecek gelişmelere rağmen bu dönemde yine de değerli şair ve edipler yetişti. Devrin en önemli özelliklerinden biri, Fars edebiyatının İran dışında ve bilhassa Hindistan'da revaç bulması, İran dışında da Farsça yazan birçok edip ve şairin yetişmesidir.

Sebk-i Hindî'nin bânisi sayılan Baba Figānî-i Şîrâzî, Hâtifî, Hilâlî-i

Çağatâyî ve Ehlî-i Şîrâzî'den sonra Ümîdî, Zamîrî-i İsfahânî, Vahşî-i Bâfkī, Kerbelâ Vak'ası hakkında söylediği mersiyelerle tanınan Muhteşem-i Kâşânî, Zülâlî-i Hânsârî, Câmî-i Abbâsî, ünlü hekim Şifâî-i İsfahânî, Şâpûr-i Tahrânî, Celâl-i Esîr, Rükneddin Mes'ûd-i Kâşî ve Sâib-i Tebrîzî Safevîler döneminin ünlü şairleridir.

Bâbürlü hânedanına mensup hükümdarlardan Bâbür, Ekber Şah, Nûreddin Cihangir ve Şah Cihan'ın sarayları Safevî yöneticilerinden yüz bulamayan şair, edip ve sanatkârların sığınağı oldu. Bâbürlüler'in sarayında resmî dil Farsça olduğu için hükümdarların teşvikiyle telif edilen tarih, tezkire, sözlük ve edebiyatla ilgili eserlerin yanı sıra birçok Hintçe kitap da Farsça'ya çevrildi. Resim ve sanatı himaye etmekten çok dinî ilimlere değer veren Evrengzîb'in Ruḳaʿât-ı ʿ Âlemgîr adını taşıyan mektupları sade Farsça'nın güzel örneklerini teşkil eder. Geçici bir süre için gidip tekrar İran'a dönen veya Hindistan'a gidip bir daha dönmeyen şairler arasında Örfî-i Şîrâzî, Muhammed Rızâ Habûşânî, Nazîrî-i Nîşâbûrî, Zuhûrî-i Türşîzî,

Melik-i Kummî, Âkā Sâfî-i İsfahânî, Hayâtî-i Gîlânî, Mürşid-i Bürûcerdî, Cihangir'in melikü'ş-şuarâsı Tâlib-i Âmülî, bir süre Âsitân-ı Kuds-i Rezevî'nin hazinedarlığını yapmış olan ve Hindistan'a gittikten sonra Şah Cihan'ın saray şairleri arasına giren Kudsî-i Meşhedî, Kelîm-i Kâşânî, yahudi asıllı Saîdâ-yi Sermed-i Kâşî ve Sâib-i Tebrîzî'nin adları zikredilebilir.

Hindistan'daki müslümanlar ve Hintliler'den Farsça eserler veren pek çok şair yetişmiştir. Emîr Hüsrev-i Dihlevî'den sonra Hindistan'da yetişen en ünlü şair divanı, hamsesi ve ahlâka dair Arapça Mevâridü'l-kelim adlı eseri ve noktasız harflerle kaleme aldığı Sevâṭıʿ u'l-ilhâm adlı bir tefsiri olan, Ekber Şah'ın melikü'ş-şuarâsı Feyzî-i Hindî, Evrengzîb'e intisap eden, Naġme-i Çehâr Çemen adlı eserin sahibi Brahman mahlaslı Çondarbhân-ı Lâhûrî, Ganî-i Keşmîrî, ʿ Azîz ü Şâhid adlı mesnevisiyle tanınan Ganîmet-i Goncâhî, Nasr Ali ve Bâbürlüler döneminin son ünlü şairi, sebk-i Hindî'nin önde gelen temsilcisi olan ve kaside, gazel, mesnevilerinden başka Ruḳaʿât, Nikât ve Çehâr ʿ Unṣur adlı mensur eserleri de bulunan Bîdil-i Azîmâbâdî bu grubu oluşturur.

Safevîler devrinde gelişimini tamamlayan sebk-i Hindî'nin belli başlı özellikleri yeni mazmun arayışlarına gidilmesi, daha önceki dönemlerde rastlanmayan hayalî tasvirlerin kullanılması, alışılmamış ve anlaşılması güç teşbih ve istiarelere başvurulması, halkın günlük konuşmasında kullandığı kelimelerin şiire girmesi, deyimlere fazla yer verilmesi, az kullanılan bahir ve vezinlere itibar edilmemesi, şahsî dertlerin dile getirilmesi ve aşk ıstırabının anlatımında ifrata kaçılması, halkın zevklerine uygun eserlerin ve mazmunların meydana getirilmesi, eskiden medrese çıkışlıların tekelinde olan şiirin halka inmesi ve gerçekçiliğe yönelmesi şeklinde özetlenebilir.

Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i, İbn Bezzâz'ın Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ'sı, Hasan-ı Rûmlû'nun XVI. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı Aḥsenü't-tevârîḫ'i, İskender Bey Münşî'nin 1629'da kaleme aldığı Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'si Safevîler döneminde yazılmış tarih kitaplarıdır.

Şah İsmâil'in oğlu Sâm Mirza'nın Tuḥfe-i Sâmî'si, Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâʾis'i, Takī-i Kâşî'nin Ḫulâṣatü'l-eşʿâr ve zübdetü'l-efkâr'ı, Kadı Nûrullah et-Tüsterî'nin Mecâlisü'l-müʾminîn'i, Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin Heft İḳlîm'i, Ali b. Mahmûd el-Hüseynî'nin Bezmârâ'sı, Molla Abdünnebî Fahrüzzamân-ı Kazvînî'nin Teẕkire-i Meyḫâne'si, Vâlih-i Dağıstânî'nin Riyâżü'ş-şuʿarâʾsı ve Âzâd-ı Bilgrâmî'nin Ḫizâne-i ʿÂmire'si bu dönemde yazılmış tezkire türü eserlerdir.

Cemâleddin Hüseyn-i İncû'nun Ferhengi Cihângîrî'si, Sürûrî-i Kâşânî'nin Ferhengi Sürûrî'si, Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî'nin Burhân-ı Ḳāṭıʿı ve Abdürreşîd b. Abdülgafûr et-Tattavî'nin Ferhengi Reşîdî'si bu dönemde yazılan sözlüklerdir.

Safevîler'in son zamanlarında Nâdir Şah İran hükümdarı olmuş, ancak padişahlığı uzun sürmemiş ve yönetim Zend hânedanından Kerîm Han Zend'in eline geçmiştir. Ülkede güven ortamının neredeyse tamamen ortadan kalktığı bu iki hükümdar döneminde Vâlih-i Dağıstânî, daha sonra "bâzgeşt-i edebî" (edebiyatta eskiye dönüş) adıyla anılacak olan akımın öncüsü Mîr Seyyid Ali Müştâk-ı İsfahânî, Hazîn-i Lâhîcî, Âşık, Âkā Muhammed Takī-i Sehbâ, Lutf Ali Beg Âzer, Hâtif-i İsfahânî, Sabâ-yi Kâşânî gibi şair ve edipler kurtuluşu eski şair ve ediplerin üslûbuna dönmekte bulmuşlardır. Mehdî Han b. Muhammed Nâsır-ı Esterâbâdî'nin

Cihângüşâ-yı Nâdirî ve Dürre-yi Nâdire'si, Ebü'l-Hasan Muhammed Emîn-i Gülistâne-i İsfahânî'nin Mücmelü't-tevârîḫ'i ve Ali Rızâ b. Abdülkerîm-i Şîrâzî'nin Târîḫ-i Zendîye'si, Lutf Ali Beg Âẕer'in Âteşkede'si, Vâlih-i Dağıstânî'nin Riyâżü'ş-şuʿarâʾ adlı eseri, Hazîn-i Lâhîcî'nin Teẕkire-i Ḥazîn'i Nâdir Şah ve Kerîm Hân-ı Zend dönemlerinde kaleme alınmıştır.

Kaçarlar Dönemi (1786-1925). Şair ve edipler, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren yeniden Horasan ve Irak üslûplarına döndüler ve bu üslûpların önde gelen temsilcilerinden Firdevsî, Unsûrî, Ferruhî, Minûçihrî, Evhadüddîn-i Enverî ve Hâkānî-i Şirvânî tarzında eserler vermeye başladılar. Bu üslûp Kaçar döneminin sonuna kadar sürdürüldü. Seyyid Muhammed Sihâb, Seyyid Hüseyin Micmer-i İsfahânî, Sabâ-i Kâşânî, Andelîb-i Kâşânî, Mahmûd Hân-ı Kâşânî, Neşât el-İsfahânî, Mirza Ebü'l-Kāsım Kāimmakām-ı Ferâhânî, Visâl-i Şîrâzî ve altı oğlu Mirza Mahmûd, Mirza Muhammed, Mirza İsmâil, Mirza Ebü'l-Kāsım, Mirza Ahmed, Mirza Abdülvehhâb, Kāânî-i Şîrâzî, Fürûgī-i Bistâmî, Yağmâ-i Cendekî, Mirza Muhammed Ali Sürûş-i İsfahânî, Rızâ Kulı Han Hidâyet, Sipihr-i Kâşânî, Ebû Nasr-ı Şeybânî, Safî Ali Şah, Safâ-yi İsfahânî, Hâc Mirza Habîb-i Horâsânî, Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî, Abdülcevâd Edîb-i Nîşâbûrî, Edîb-i Pîşâverî, Îrec Mirza, Ziyâ-i Leşker, Takī-i Dâniş, Melikü'ş-şuarâ Bahâr ve Vahîd-i Destgirdî bu devirde yetişen şairlerdir. Kaçar hânedanı içinde şiir ve edebiyatla uğraşan hükümdarlar da yetişmiştir. Feth Ali Şah'ın oğlu Ali Kulı Han hikmet ve riyâziye ile uğraşıyor, şiirlerinde Fahrî mahlasını kullanıyordu. Niʻmetullāhiyye tarikatına mensup olan diğer oğlu Muhammed Rızâ Mirza ise Efser mahlasıyla şiirler söylüyordu. Üçüncü oğlu Îrec Mirza'nın mahlası İnsâf idi. Abbas Mirza'nın oğlu Ferhad Mirza şerʻî ve edebî, Devletşah'ın oğlu Tahmasb Mirza ise şerʻî ilimlerle ilgileniyordu. Devletşah'ın torunu Bedîülmülk Mirza, Molla Sadra'nın bazı eserlerini Farsça'ya tercüme etmiştir.

Kaçarlar döneminde din, tasavvuf ve felsefeyle ilgili Farsça ve Arapça kitaplar da yazılmıştır. Maʻsûm Ali Şah'ın Ṭarâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ'ı, Rızâ Kulı Han Hidâyet'in Riyâżü'l-ʿârifîn ve Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ adlı eserleri, Muhammed Sâdık b. Mehdî'nin Nücûmü's-semâʾ adlı kitabı, Seyyid Muhammed Sihâb'ın Reşeḥât-ı Sihâb'ı ile bir grup âlim tarafından kaleme alınan Nâme-yi Dânişverân bu devirde

yazılan tezkirelerdir. Muhammed Gıyâseddin Ġıyâs̱ü'l-luġāt, Rızâ Kulı Han Hidâyet Ferhengi Encümenârâ adlı sözlüklerini bu dönemde hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

I. Pizzi, Storia della Poesia persiane, Torino 1894; Browne, LHP, I-V; R. Levy, Persian Literature: An Introduction, London 1913; Şiblî Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1316-27/1937-48; Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1313-24; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1317; a.mlf., Süḫan u Süḫanverân, Tahran 1350 hş.; a.mlf., Mebâḥis̱î ez Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (nşr. İnâyetullah Mecîdî), Tahran 1354 hş.; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958; Zeynelâbidîn-i Mu'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1337-42/1958-69, I-II; a.mlf., Şiʿr ve Edeb-i Fârsî, Tahran 1346/1967; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferhengi Süḫanverân, Tebriz 1340/1961; Celâleddin Hümâî, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1342/1963, I-II; F. Machalski, Persian Court Poetry of the Kacar Epoch Folia Orientalia, Krakov 1964, VI, 1-40; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I-II; Pervîz Nâtil Hânlerî, Zebânşinâsî ve Zebân-ı Fârsî, Tahran 1343; a.mlf., Târîḫ-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1354 hş./1975, I; Kerîm-i Kişâverz, Hezâr Sâl Nes̱r-i Fârsî, Tahran 1345-46/1966-67, I-V; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân ez Ṣadr-i İslâm tâ İnḳırâz-i Ḳacâriyye (nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş./1967; Rypka, HIL; a.mlf., Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods, Cambridge 1968; a.mlf., Edebiyyât-ı Îrân der Zamân-ı Selçûḳıyân ve Moġolân (trc. Ya'kūb-i Ajend), Tahran 1364/1986; Zehrâ-yi Hânlerî (Kiyâ), Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348/1969; Abbas Mihrîn-i Şûsterî, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Îrân: ʿAṣr-ı Hahâmenişî, Tahran 1348 hş.; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân: ʿAṣr-ı Sâsâniyyân, Tahran 1349 hş.; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349/1970, I-III; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535, I-II; a.mlf., Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-ı Mâ, Tahran 1374; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳacâriyye, Tahran 1350 hş.; a.mlf., İran Edebiyatında Şiir-Kaçarlar Dönemi (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995; Abdülhüseyin

Zerrînkûb, Şiʿr-i bî-Dürûġ Şiʿr-i bî-Niḳāb, Tahran 2536/1977; a.mlf., Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş.; a.mlf., Rûzgârân-ı Îrân, Tahran 1374 hş./1995; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1351-70, I-V; a.mlf., Muḫtaṣarî der Târîḫ-i Taḥavvül-i Naẓm u Neṡr-i Fârsî, Tahran 1353/1974; a.mlf., Genc-i Süḫan, Tahran 1339 hş., I-III; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, Tahran 1348/1969, I-V; Muhammed İsti'lâmî, Berresî-yi Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535/1976; a.mlf., Şinâḫt-i Edebiyyât-ı İmrûz, Tahran 1349 hş.; Muhammed Resûl-i Deryâgeşt, Sâʾib ve Sebk-i Hindî, Tahran 2535/1976; Nihat Alptürk, Çağdaş İran Nazmı (doçentlik tezi, 1978), Atatürk Üniversitesi; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi; Hüsrev Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât u Naḳd-i Edebî, Tahran 1363, I-II; Gulâm Hüseyin Yûsufî, Çeşme-i Rûşen, Tahran 1363/1984; Ömer Okumuş, "Hint Üslubu (Sebk-i Hindî)", EFAD, sy. 17 (1989), s. 107-117.

A. Naci Tokmak

c) Modern İran Edebiyatı.

Türkistan, Irak ve Hint üslûplarının tesirinde birçok merhaleyi aşan klasik İran edebiyatı, Kaçarlar döneminde ortaya çıkan "bâzgeşt-i edebî" (edebiyatta eskiye dönüş) akımını geride bırakarak XX. yüzyıla girdi. Bu süreçte Batı'da ilim ve teknoloji alanında büyük değişiklikler meydana geldi. Feth Ali Şah, zamanında ordunun modernize edilmesi, posta, telefon ve telgraf teşkilâtının, darphânenin ve Tebriz'de matbaanın tesisi ile modernleşme faaliyetlerinin öncüsü oldu. 1906 yılında Muzafferüddin Şah tarafından Meşrutiyet'in kabul edilmesinin ardından yenilikler birbirini takip etti.

Mirza Takī Han ve Mirza Ebü'l-Kāsım-ı Kāimmakām gibi ıslahatçı devlet adamlarının gayretleri sonucunda 1852'de Tahran Dârülfünunu'nun ve modern eğitim vermeyi hedefleyen ilk ve orta dereceli okulların açılışı, resmî ve yarı resmî gazete ve dergilerin yayımlanmaya başlaması, ders

kitaplarının yazılması ve çeviri çalışmaları yeni atılımların yapılabilmesi için gerekli alt yapıyı oluşturdu. Yazarlar telif ve çeviri çalışmaları yoluyla yenilik hareketini hızlandırdılar. Halkın anlayacağı dilde sosyal eleştiriler yapılırken dil gösterişten uzak açık bir şekle dönüştü. Konuşma dilinde geçen kelimeler yazı dilinde de kullanılmaya başlandı. İran ve Kafkasya'da çıkan Âẕerbâycân, Tebrîz, İttiḥâd, Ferheng, Nidâ-yi Vaṭan gibi gazetelerin yanı sıra İstanbul, Londra, Kahire, Kalküta, Berlin ve Paris'te Farsça olarak yayımlanan Aḫter, Ḳānûn, Ḥablü'l-metîn, Ṣûr-i İsrâfîl, ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā ve Kâve gibi gazete ve dergiler dilde sadeleşmeye gidilmesinde büyük rol oynadı. Tâlibof, Zeynelâbidîn-i Merâgī, Mirza Melkum Han, Cemâleddîn-i Efgānî, Şeyh Ahmed-i Rûhî ve Âgā Hân-ı Kirmânî yazı dilini konuşma diline yaklaştırmaya çalıştılar.

Roman. Tercüme faaliyetleri, dilde sadeleşmenin yanı sıra o zamana kadar İran edebiyatında görülmeyen bazı edebî türlerin de yerleşmesine yol açtı. Daha çok Fransız edebiyatından yapılan tercümeler İran edebiyatında tarihî roman ve tiyatro türlerinin doğmasında öncülük etti. Roman tekniği yönünden oldukça zayıf olan romancıların en önemli kaynağını Şâhnâme oluşturdu. İranlı ilk tarihî roman yazarı Hüsrevî-i Kirmanşâhî, Şems ü Ṭuġrâ adlı romanında (I-III, 1909-1910) Salgurlu atabeglerinden Âbiş Hatun dönemini işledi. Şeyh Mûsâ, ʿIşḳ u Salṭanat'ında

(Fütûḥât-ı Kûrûş-i Kebîr; Hemedan 1919; Bombay 1924) Ahamenîler devrine kadar uzandı. Mirza Hasan Han Bedîʻ, Dâstân-i Bâstân (Sergüzeşt-i Kûrûş) adlı romanında (Tahran 1921) Herodotos tarihiyle Şâhnâme'nin Bîjen ve Menîje hikâyelerinden yararlandı. Sanʻatîzâde-i Kirmânî, Dâmgosterân yâ İntiḳāmḫâhân-i Mezdek (Bombay 1920) isimli yarım kalmış romanında III. Yezdicerd döneminde İran'ın Araplar tarafından fethini ele aldı. Müşfik-i Kâzımî, Halîlî, Devletâbâdî ve Sanʻatîzâde gibi romancılar, Batı ve özellikle Fransız edebiyatının etkisiyle devrin sosyal aksaklıklarını gündeme getirip toplum meselelerine mizah ve hiciv açısından bakan romanlar kaleme aldılar. Dâstân-ı ʿIşḳ-ı Şehrnâz (1916), Tahrân-i Mahûf (1924), Mecmaʿ-i Dîvânegân (1924), Ürdîbihişt (1925), İnsân (1925), Esrâr-i Şeb (1926) gibi eserler yeni İran edebiyatında bu türün ilk örnekleridir.

Tarihî ve sosyal romanların teknik eksiklikleri, yazarların kişilik

oluşturmada yetersiz kalışları, roman okumanın uzun zaman alması, okuyucuya gereken mesajların verilememesi, İran edebiyatında başka ölçülerde varlığını sürdüren hikâye türünün ön plana çıkmasına sebep oldu. Cervantes, Chateaubriand, Victor Hugo, Alexandre Dumas, Jules Verne ve daha sonra Çehov, Maupassant, Edgar Allen Poe, Oscar Wilde, Franz Kafka gibi yazarların eserlerinin Farsça'ya çevrilmesi, Avrupaî anlamdaki hikâye tarzının İran edebiyatında yerleşmesine tesir etmiştir.

Hikâye. Yeni İran edebiyatında kısa hikâyelere geçiş Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde ile başladı. Cemalzâde, altı hikâyeden oluşan Yekî Bûd Yekî Nebûd adlı kitabında (Berlin 1922), daha önce Ali Ekber-i Dihhudâ'nın karikatürize ettiği insan tiplerini ele aldı. Eserin önsözünde amacının halk ağzında geçen kelime, deyim ve atasözlerini kullanarak çeşitli halk tabakalarına mensup insanların hayatlarını aksettiren hikâyeler yazmak olduğunu söyleyen Cemalzâde hikâyelerinde tembelliği ve geriliği mizahî bir üslûpla tasvir etti. Ancak insanların iç dünyasına yönelemedi. Hikâye dilini konuşma diline yaklaştırmakta başarılı olmakla birlikte açıklama ve yorumlara yer vermesi hikâyelerinin yer yer âdeta makaleye dönüşmesine yol açtı.

Daha çok Fransız edebiyatından etkilenen Sâdık Hidâyet çoğu ölümle sonuçlanan hikâyelerinde şüpheci, karamsar, güçsüz ve hayattan kaçan şahsiyetler üzerinde durdu. Zinde be Gûr (1930, trc. Mehmet Kanar [Diri Gömülen], İstanbul 1995), Se Ḳaṭre Ḫûn (1932), Sâye-i Rûşen (1933), Vagvag-i Sâhâb (1934), Bûf-i Kûr (trc. Behçet Necatigil [Kör Baykuş], İstanbul 1977), ʿ Aleviyye Ḫânum (1944), Velingârî (1944) onun başlıca hikâye kitaplarıdır.

Büzürg-i Alevî, Hidâyet'in yanı sıra Freud'ün görüşlerinden de etkilendi. Hayatının bir kısmı hapiste geçtiği için Varaḳpârehâ-yi Zindân (1941) ve Pencâh u Se Nefer (1951) adlı hikâyeleriyle İran edebiyatında hapis edebiyatının temelini attı. Aynı kuşağa mensup olan Sâdık-ı Çûbek, Hidâyet tarzındaki hikâyelerinde toplumun itilen ve ezilen insanlarını tasvir etti. Ḫeymeşebbâzî (1945), Enterî ki Lûtiyeş Mürde Bûd (1949), Tengsîr (1963; trc. A. Naci Tokmak, Ankara 1979), ve Seng-i Ṣabûr (1965) gibi kısa hikâyelerinde halk dilinden de yararlandı.

Muhammedi Hicâzî Hümâ (1928), Perîçehr (1929), Zîbâ (1932), Âyîne (1933), Endîşe (1940), Sâġar (1952), Âheng (1952), Sirişk (1953) ve Nesîm (1960) gibi hikâye kitaplarında içinde çirkinlik, huzursuzluk ve karışıklığın bulunmadığı erdemli bir şehir aradı ve okuyucuya hayata iyimser olarak bakmayı öğütledi. Daha

çok edebiyat tarihçisi ve araştırmacı kişiliğiyle tanınan Saîd-i Nefîsî, Ferengîs (1932) adlı romanında Goethe'nin Werther'inden etkilenirken kısa hikâyelerden oluşan Sitâregân-i Siyâh'ında (1932) İran toplumunda kadının yeri üzerinde durdu. Hikâyecilikle makale ve deneme türü arasında bir çizgide kalan Celâl Âl-i Ahmed, Ez Rencî ki mîberîm (1947) adlı kitabında siyasî tutukluların yaşamlarını inceleyerek Büzürg-i Alevî'nin başlattığı hapis edebiyatını sürdürdü Setâr, Zen-i Ziyâdî (1952), Sergüzeşt-i Kendûhâ (1954), Dîd u Bâzdîd (1955), Müdîr-i Medrese (1958) ve Nûn ve'l-ḳalem (1961) gibi hikâye ve romanlarında taassubu alaya alırken gelenek ve göreneklere bağlı kaldı. Modernist akımının öncülerinden İbrâhim Gülistan, önceleri Celâl Âl-i Ahmed'in çizgisinde kalmakla birlikte sonradan Amerikan edebiyatından etkilenerek Şikâr-i Sâye (1955), Cûy u Dîvân u Teşne (1967), Âẕermâh u Âẖar-i Pâyîz (1969) gibi hikâyelerinde şairane sembolizmden faydalandı. Sosyal realizm taraftarı Mahmûd-i İʻtimâdzâde, Rus edebiyatından etkilenerek kaleme aldığı Be Sûy-i Merdüm (1948), Naḳş-i Perend (1955), Şehr-i Ḫudâ (1962), Duḫter-i Râʿiyyet (1963) ve Mühre-i Mâr (1965) gibi hikâyelerinde çapraşık insanî duyguları ön planda tuttu ve eleştiriye yöneldi. 1953 ihtilâliyle birlikte edebiyat sahnesine çıkan Takī-i Müderrisî, Cemâl Mîr Sâdıkī, Behrâm Sâdıkī, Gulâm Hüseyn-i Sâidî (Govher Murad), Mahmûd-ı Keyânûş gibi hikâyecileri Nâdir-i İbrâhimî, Hûşeng-i Gülşîrî, Mehşîd-i Emîrşâhî, Resûl-i Pervîzî, Behmen-i Fürsî, Baba Mukaddem, Ahmed-i Mahmûd, Emîn-i Fakīrî, Nâsır-ı Takvâyî ve Mahmûd-ı Devletâbâdî gibi hikâyeciler takip etti. İran'da modern anlamda çocuk edebiyatı Tâlibof'un Kitâb-ı Aḥmed adlı eseriyle başladı. Eğitimini Avrupa'da tamamlayan pedagog Muhammed Bâkır-ı Huşyâr, yedion iki yaş grubundaki öğrenciler için elliden fazla hikâye kaleme aldı.

Kâşânlı Fazlullah Subhî-i Mühtedî derlediği halk masallarını önce radyo programlarında ele aldı, bunları daha sonra Efsânehâ (I-II, 1944-1947), Ḫâce Mollâ Zülfʿalî (1947-1948) ve Efsânehâ-yi Ḳohen (1949-1950) adıyla yayımladı. Halk masallarının çocuk eğitimindeki önemini kavrayan Sâdık

Hidâyet de Âb-ı Zindegî, Âġā Mûşe ve Şengûl u Mengûl adlı masallarıyla çocuk edebiyatına yöneldi. Azerbaycan köylerinde öğretmenlik yaptığı sırada halk masallarını derleyen Samed-i Behrengî'nin bütün eserleri Ḳıṣṣahâ-yi Behreng adıyla basıldı. Bu masallar başta Türkçe olmak üzere birçok dile çevrilmiştir. Abbas Yemînî-i Şerîf, Cebbâr Bâğçebân, Ressam Erjengî, Kûhî-i Kirmânî, Ali Nakī Vezîrî, Zeynelâbidîn-i Şehsüvârî gibi yazarlar pedagojik ağırlıklı çocuk hikâyeleri yazdılar. Öte yandan Ali Nakī Vezîrî, Ebü'l-Kāsım Cennetî-i Atâî çocuklar için piyes kaleme alırken Îrec Mirza, Muhammed Takī Bahâr, Pervîn-i İ'tisâmî, Nîmâ Yûşic ve Cebbâr Bâğçebân çocuk şiirleri yazarak yeni nesle öncülük ettiler. Sâdık Çûbek'in Carlo Collodi'den çevirdiği Âdemek-i Çûbek (Pinokyo) adlı eser masal çevirilerinin ilk örneğini oluşturur.

Tiyatro. İran'da XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar çeşitli geleneksel seyirlik oyun türleri mevcuttu. Bunların belli başlıları halk arasında "tâziyenâme" denilen şebîhhânîler, sarayda bulunan soytarıların (delkak) ve "lûtî" adı verilen maskaraların gösterileriyle kukla oyunlarıydı (haymeşebbâzî). Şiîler arasında Kerbelâ Vak'ası'nın etkisiyle ortaya çıkan tâziyeler XV. yüzyıldan itibaren giderek yaygınlaşmış, Safevîler ve özellikle Kaçarlar döneminde şairler tâziyenâme nazmetmek için teşvik edilmişlerdir. Özel mekânlarda icra edilen tâziye geleneği İran'da bugün de varlığını sürdürmektedir.

İran'da tiyatro edebiyatının gelişmesinde "mürşid" denilen nakkāl ve şehnâmehanların da katkısı olmuştur. İran şahlarının saraylarında, kıvrak zekâlı ve hazırcevap oluşlarının yanı sıra hareketleriyle de etrafındakileri eğlendiren oyuncular arasında Kel İnâyet, Kerîm-i Şîreî ve İsmâîl-i Bezzâz en meşhur olanlarıdır. Türk tiyatrosunda meddahların üstlendiği rolü İran tiyatrosunda maskaralar icra ettiler. Bu sanatçıların en tanınmışları Hüseyn-i Dûdî, Şeyh Şîpûr, Şeyh Kernâ ve Hasan-ı Gorbe idi. İran'da bölgesel özelliklere göre farklılıklar gösteren Pehlivân-ı Keçel, ʿ Arûsî-yi Hâlû, Çihâr Ṣandûḳ gibi oyunlar Karagöz oyunlarına benzer. Düğün ve bayramlarda, çocuğa isim verme günlerinde bir çalgıcı grubu eşliğinde icra edilen bu gösterilerde toplum hayatının acı yönleri şakacı ve alaycı bir üslûpla dile getirilir. Kukla oyunlarının geleneksel İran tiyatrosu içinde ayrı bir yeri vardır. Kuklacı orkestranın çaldığı halk şarkıları eşliğinde programını sürdürür.

Modern İran tiyatrosunun alt yapısı, Fransız edebiyatından yapılan tercümeler ve 1850 yılında dârülfünun içinde inşa edilen tiyatro binasıyla oluşmaya başladı. Türk tiyatrosundaki gelişmelerin ışığı altında Farsça'ya çevrilen veya adapte edilen ve bir kısmı İstanbul'da basılan tiyatro eserlerinin başında Moliere'in piyesleri bulunuyordu. Çeviri piyeslerden sonra İranlı yazarlar telif piyesler kaleme almaya başladılar. Ferheng ve Teatr-i Millî adlı tiyatro toplulukları modern İran tiyatrosunun ilk kurumlarını oluşturdu. Bu yolda öncü olan Seyyid Ali Nasr'ın kurduğu Komedi-yi Îrân topluluğunda ilk defa Ermeni, Türk ve Mûsevî hanımlar rol aldılar.

Azerbaycan millî tiyatrosunun kurucusu olduğu kadar İran tiyatrosunun temelini atanlardan sayılan Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin Âzerî Türkçesi ile kaleme aldığı bazı tiyatro eserleri (Ḥikâyet-i Mollâ İbrâhîm Kîmyâger, Ḥikâyet-i Mösyö Jordan, Sergüzeşt-i Vezîr-i Ḫân-ı Lenkürân, Sergüzeşt-i Merd-i Ḫasîs yâ Ḥâcı Ḳara), Mirza Muhammed Ca'fer-i Karacadâğî tarafından Farsça'ya tercüme edildi. Mirza Âgā Tebrîzî sade bir dille kaleme aldığı piyeslerinde piyes tekniğine fazla özen göstermedi. Yönetimi eleştiren uzun piyesler yazan Murtazâ Kulı Fikrî aktörlük de yaptı. Ahmed-i Mahmûdî, Ḥâcı Riyâyî Ḫân yâ Târtûf-i Şarḳī adlı piyesinde Moliere'in Tartuf'unu taklit etti. Seyyid Ali Nasr kadının toplumdaki yeri, cahillikle mücadele ve çok evlilik gibi sosyal sorunları işleyen başarılı piyesler kaleme aldı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra İran'da tiyatro çalışmaları daha da hız kazandı. Hasan-ı Mukaddem, Rızâ Kemâl-i Şehrzâd, Saîd-i Nefîsî, Zebîhullah-ı Bihrûz, Mîrzâde-i Işkī, Ali Nakī Vezîrî, İbrâhim Hâce Nûrî ve Sâdık Hidâyet gibi piyes yazarları yetişti. Bu dönemde yazılan Pervîn Duḫter-i Sâsân, Efsâne-i Âferîniş, ʿArûs-i Sâsâniyân, Nâdir Şâh-ı Efşâr, Şâh ʿAbbâs-ı Kebîr, Âḫirîn Yâdgâr-i Nâdir Şâh, Ebû Müslim-i Ḫorâsânî, Âḫirîn Rûz-i Sâsâniyân, Dâstân-ı Ḫûnîn yâ Dâstân-ı Bermekiyân, Kûrûş-i Kebîr gibi piyeslerin ortak özelliği, siyasî baskılardan kurtulmak için konularını daha çok eski İran tarihinden almasıdır.

1950'li yıllardan itibaren İran tiyatrosu Batı formlarına ayak uydurmakta güçlük çekmedi. Ali Nasîriyân, Behmen-i Fürsî, Gulâm Hüseyn-i Sâidî,

Behrâm-ı Beyzâî, Ekber-i Râdî, Bîjen-i Müfîd, Pervîz-i Sayyâd, Muhsin-i Yelfânî, İbrâhîm-i Mekkî, Mustafa Rahîmî, Nâsır-i Îrânî, Nâsır-ı Şâhînper, Ferîde-i Fercâm, Hûceste Kiyâ, Gulâm Ali İrfân, Abbâs-ı Na‘lbendiyân,

Cevâd-ı Mücâbî, Safî ve Erselân Pûryâ gibi tiyatro yazarları eserlerini bu dönemde vermeye başladılar.

Şiir. Moğollar ve Timurlular devriyle başlayan ve Safevîler döneminde doruğa ulaşan Hint üslûbu ile yazılan şiirlere karşı tepki olarak Kaçarlar zamanında “bâzgeşt-i edebî” akımı doğdu ve eskileri aratmayan taklitçi şairler yetişti. Bu dönemden Meşrutiyet’e kadar şiirde herhangi bir değişiklik olmadı. Yeni mazmunlar Meşrutiyet’le birlikte şiire girmeye başladı. Konuların içeriği değişerek içtimaî ve siyasî nitelik kazandı. Meşrutiyet dönemi şairlerinin büyük bir kısmı, “Sanat toplum içindir” ilkesini benimseyerek refah ve huzur özlemini ifade eden şiirler yazdılar. Azınlıkta kalan bir grup ise, “Sanat sanat içindir” görüşünü benimsedi. Genel olarak gazete ve dergilerde yayımlandığı için “eş‘âr-ı matbûâtî” denilen şiirler, Meşrutiyet ruhunu dile getirip İran halkını harekete geçirmede çok etkili olmakla birlikte sonunda yerini klasik şiire bırakmak zorunda kaldı.

I. Dünya Savaşı’nın ardından meydana gelen değişiklikler İran edebiyatını da etkiledi. Nazma dayanan ve asırlarca değişmeden ayakta kalmayı başaran İran edebiyatı, çağdaş hayatın sorunlarına cevap veremez oldu. Güncel meseleleri şiirlerinde işlemek isteyen şairler, edebî sanatların ve katı şiir kurallarının çizdiği sınırların dışına çıkamadılar. İlk defa hikâye ustası Cemalzâde, Yekî Bûd Yekî Nebûd’un mukaddimesinde bu mesele üzerinde durarak “edebî demokrasi”den söz etti ve eski kalıplarla katı kuralların bağından kurtulma zamanının geldiğini söyledi. Buna karşılık Edîbü’l-Memâlik Ferâhânî, Fürûzanfer ve Vahîd-i Destgirdî gibi muhafazakâr şairler yenilik taraftarlarının karşısına çıktılar, eski kalıplar içinde yeni konuların dile getirilebileceğini savunarak eskiyeni tartışmasını başlattılar.

I. Dünya Savaşı’nın başlamasından Pehlevî hânedanının iktidara gelmesine kadar geçen yedi yıllık dönem şairler için bir uyanış dönemi oldu. Bahâr, şiirde eskiye bağlı olmasına rağmen yenilik taraftarlarına hoşgörüyle bakarken Işkī ve Lâhûtî gibi şairler şiirde sadeliğe yöneldiler. Bununla

birlikte bu şairler aruzun katı kurallarından kurtulamadılar. Şiirde yenilik taraftarlarının bir kısmı rubâî, müstezad gibi kalıplardan yararlanarak ya da vezin ve kafiye ile oynayarak bir kısmı da hece veznini kullanarak yenilik arayışını sürdürdüler.

Yeni İran şiiri Nîmâ Yûşic ile birlikte yeni bir yola girdi. Başlangıçta eski kalıplara bağlı kalan Nîmâ zaman içinde kafiyelerle oynadı. Işkī ve Ârif gibi şairler toplumsal hareketleri slogan düzeyinde ele alırken Nîmâ bu hareketleri sanat alanına çekti. Klasik İran şiirinin kalıplarından kurtularak halkın heyecanlarını, duygularını ve arzularını yansıtan şiirler kaleme aldı. Yeni şiir arayışları Nîmâ'dan sonra da devam etti. Şairane nesir, kesik nesir, yarı serbest şiir, serbest şiir, mısraın beytin yerini aldığı ve kafiyesiz şiir demek olan beyaz şiir, dil bilgisi kurallarına uyulmayan ve halk diliyle söylenen halk şiiri bu arayışların örnekleridir.

Gerçek anlamıyla modern İran şiiri 1940'lı yıllarda başladı. Nîmâ'nın etkisinde kalan Ferîdûn-i Tevellelî yeni tasvirler ve terkipler yapmak için çaba gösterdi. Muhammed Alî-i İslâmî daha çok birbirine bağlı dûbeytler kalıbında şiirler yazdı. Sâye mahlaslı Hûşeng-i İbtihâc ve Ferîdûn-i Müşîrî bazan klasik, bazan da serbest tarzda şiirler yazdılar. 1941-1951 yıllarında hâkim olan lirizmden sonra 1951-1961 arasında aşkın yanı sıra cinsî meseleler de şiirde ilgi görmeye başladı. İlk şiirlerinde tabiat, kadın ve aşk üzerinde duran Nâdir-i Nâdirpûr daha sonra şiirlerinde toplumsal sorunlara yöneldi. Ümmîd mahlaslı Mehdî Ahavân-i Sâlis, Horasan üslûbunun özelliklerini Nîmâ'nın şiirlerindeki özelliklerle kaynaştırdı. Siyâvüş-i Kisrâî, toplumsal düşünce çerçevesinde hem aşk şiirleri hem hamâsî şiirler söyledi. Fürûg-i Ferruhzâd şiirlerinde ölüm ve yoklukla aşk ve hayata ağırlık verdi. Kadınerkek eşitsizliği karşısındaki isyanını şiirlerine yansıttı. Ahmed-i Şamlû, Nîmâ'dan sonra şairane duyarlık üzerinde en çok duran şair oldu. Şamlû, mesnevi ve dörtlük kalıplarını kullandığı şiirlerinin yanı sıra vezinsiz aşk ve kahramanlık şiirleri de yazdı. Sührâb-ı Sipihrî, yeni İran şiirinde metafizik duyarlığa dayanan şiirin temsilcisi olarak ortaya çıktı. Bugün İran'da hem klasik hem yeni tarzda şiir yazılmakta, bir yandan da yenilik arayışları devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Browne, The Press and Poetry of Modern Persia, Cambridge 1914; a.mlf., Persian Literature; Ali Nihad Tarlan, Çağdaş İran Şiiri, Ankara 1938; a.mlf., İran Edebiyatı, İstanbul 1944; Azîz Devletâbâdî, Târîḫ-i Taḥavvül-i Nes̱r-i Fârsî-i Muʿâṣır, Tebriz 1333/1954; Cennetî Atâî, Bünyâd-ı Nümâyiş der Îrân, Tahran 1333/1954; Yahyâ Âryânpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-i Mâ, Tahran 1374 hş., III; Fr. Machalski, Persian Court Poetry of the Kācār Epoch, Krakov 1964, s. 1-40; Bozorg-i Alavî, Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur, Berlin 1965; Abdülalî-yi Destgayb, Sâyerûşen-i Şiʿr-i Nev-i Fârsî, Tahran 1348/1969; İsmâil Nûrî-yi Alâ, Ṣuver u Esbâb der Şiʿr-i İmrûz-i Îrân, Tahran 1348/1969; Muhammed İstiʿlâmî, Şinâḫt-i Edebiyyât-ı İmrûz, Tahran 1349/1970; a.mlf., Berresî-i Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535/1976; a.e.: Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981; a.mlf., Edebiyyât-ı Devre-i Bîdârî ve Muʿâṣır, Tahran 2535/1976; Muhammed Hukūkī, Şiʿr-i Nev der Âġāz tâ İmrûz 1301-1350, Tahran 1353/1974; H. Bânû-yi Bülûrî, Mesâʾil-i Edebiyyât-ı Nevîn-i Îrân (trc. Hüseyin Muhammedzâde-i Sâdık), Tahran 1354/1975; Murtazâ Sultânî, Fihristi Rûznâmehâ-yi Fârsî der Mecmûʿa-yi Kitâbḫâne-i Merkezî ve Merkezi Esnâd-i Dânişgâh-i Tehrân Merbûṭ be Sâlhâ-yi 1267 Ḳamerî tâ 1320 Şemsî, Tahran 1354/1975; a.mlf., Fihristi Mecellehâ-yi Fârsî ez İbtidâ tâ Sâl-i 1320 Şemsî, Tahran 2536/1977; Abdülhüseyn Zerrînkûb, Şiʿr-i bî-Dürûġ Şiʿr-i bî-Nigâh, Tahran 2536/1977; Zeynelâbidîn Muʿtemen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1355/1976, I-II; Mahmûd-i Keyânûş, Berresî-i Şiʿr u Nes̱r-i Fârsî-i Muʿâṣır, Tahran 2535/1976; Bâkir Mü'minî, Îrân der Âstâne-i İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet: Edebiyyât-ı Meşrûṭe, Tahran 2537/1978; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi; a.mlf., "İran Edebiyatında Hikâye ve Masal", Yazko Çeviri, sy. 15, İstanbul 1983, s. 70-118; Menûçihr-i Şeybânî, Râhiyyân-i Şiʿr-i İmrûz (nşr. Dâryûş-i Şâhîn), Tahran 1358/1979; Hamîd Zerrînkûb, Çeşmendâz-i Şiʿr-i Nev-i Fârsî, Tahran 1358/1979; Muhammed Rızâ Şefîî Kedkenî, Edvâr-i Şiʿr-i Fârsî ez Meşrûṭiyyet tâ Suḳūt-i Salṭanat, Tahran 1359/1980; Yaʿkūb-ı Âjend, Edebiyyât-ı Nevîn-i Îrân ez İnḳılâb-i Meşrûṭiyyet tâ İnḳılâb-i İslâmî, Tahran 1363/1984; Hasan Âbidînî, Ṣad Sâl-i Dâstânnevîsî der Îrân, Tahran 1369/1990, I-II; Murtazâ-yı Kâhî, Rûşenter ez Ḫâmûşî ber Güzîde-i Şiʿr-i İmrûz-i Îrân, Tahran 1369/1991; İsmâil Hâkimî,

Edebiyyât-ı Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1373/1994; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir, Kaçarlar Dönemi (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995; Muhammed Emîn Riyâhî, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995; Meliha Anbarcıoğlu, "Çağdaş İran Nazmında Konu", DDl., I/2 (1966), s. 85-175.

Mehmet Kanar

3. Eğitim ve Öğretim.

İran'da eğitim ve öğretimin tarihi Ahamenîler hânedanının kurucusu II. Kyros dönemine kadar uzanmaktadır. İskender'in ölümünden sonra İran'da hüküm süren Partlar'dan I. Balaş, Avesta'nın İskender'in istilâsı sırasında dağılmış olan parçalarını toplayıp bir araya getirdi. Bu dönemde dil Orta Farsça (Pehlevîce) olup yazı Ârâmî alfabesiyle idi.

Romalılar'ı yendikten sonra Romalı esirlerden bilgi ve sanatlarını İranlılar'a öğretmelerini isteyen I. Şâpûr devrinde tıp, felsefe ve astronomiye dair kitaplar Yunanca ve Hintçe'den Pehlevîce'ye

tercüme edildi (Arthur, s. 162). Enûşirvân zamanında özellikle çocuk eğitimi konusunda büyük gelişmeler kaydedildi. Eski İran'da dinî ve ahlâkî faaliyetler, savaş usulleri eğitim öğretim programı içinde yer alıyordu. Öğrenime yedi yaşlarında başlanır, gençler on beş yaşında güreş kemeri bağlardı. Şehzadeler ve seçkin kişilerin çocukları yirmi yaşına kadar öğrenimlerine devam ederdi. Yüksek öğrenim asilzadelerin tekelindeydi, ancak aşağı tabakadan olanlar da öğrenim görme imkânı bulabilirlerdi. Yüksek öğrenim sırasında Avesta tefsiri, edebiyat ve riyâzî ilimler yanında savaş usulleri, jimnastik ve mûsiki öncelikle üzerinde durulan konular arasındaydı. Sâsânîler devri eserlerinde küçük çocukların aile içinde eğitimi tavsiye edilmiştir. Diğer dinlerin eğitim ve öğretimi azınlıkların isteklerine bağlı idi. Bu dönemde Cündişâpûr'da felsefe, tıp ve öteki ilimlerin okutulduğu bir mektep kurulmuş ve şehir büyük bir ilim merkezi olmuştur. Aristo ve Eflâtun'un bazı eserleriyle Kelîle ve Dimne bu devirde Farsça'ya

çevrilmiştir. Enûşirvân'ın kurduğu Ârâmîce öğretim yapan tıp okulunda Hintli, Yunan ve Süryânî doktorlar da görev yapıyorlardı. Bu okul Hint ve Yunan kültürlerinden etkilenmiş ve müslüman tıp kültürünün oluşmasında önemli rol oynamıştır.

İran'da İslâmî eğitim ve öğretim fetihlerle birlikte başladı. Yerli halk Kur'an'ı ve Sünnet'i öğrenmek ve idarecilerle anlaşabilmek için Arapça öğrenmeye yöneldi. İran'ın batısında inşa edilen Basra ve Kûfe şehirleri hem dinî ilimler hem de filoloji alanında çok etkili oldu. İslâm'ın İran'a yayılmasında önemli olan ve dil bilen İranlılar'dan oluşan bir nesil, Basra ve Kûfe camilerinde Sîbeveyhi ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin başkanlığında Arapça sarf ve nahvi öğrettiler (Belâzürî, s. 274, 341-342). Emevîler devrinde birçok İranlı mevâlî eğitim ve öğretim alanında faaliyet göstermiştir. Emevîler'in son dönemlerinin kâtibi olan İran asıllı Abdülhamîd el-Kâtib Arap nesrinde bir çığır açmış, Emevîler'in son, Abbâsîler'in ilk döneminin yazar ve mütercimleri arasında yer alan İbnü'l-Mukaffa', İran eğitim ve öğretim tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Hûzistan'da Cündişâpûr şehri ilmî hayatın ve özellikle tıbbın merkezi olma özelliğini sürdürmüş ve buradan meşhur tabipler yetişmiştir.

Abbâsîler'in iktidara gelmesi ve Bağdat'ın kurulmasından sonra birçok siyaset ve ilim adamı buraya yerleşti. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr hilâfet sarayında kütüphane yaptırdı. İbnü'l-Mukaffa' Kelîle ve Dimne'yi Arapça'ya çevirdi. Bağdat'ta tıp ve eczacılık ilimlerinin okutulması ve bu amaçla hastahane kurulması kararlaştırıldı. İranlı bilginler hizmetlerine burada da devam ettiler. Halife Me'mûn döneminde Bağdat'ta Beytülhikme'nin kurulmasından sonra Pehlevî dünyasındaki ilmî eserler Arapça'ya çevrilmeye başlandı. MütevekkilAlellah'ın halifeliği sırasında Irak ve İran'da fikrî ve ilmî özgürlük sınırlandı. Doğu İran'da çeşitli hânedanların kurulması ile yeni ilim merkezleri oluştu. Bunların en belirli örnekleri Sâmânîler devrinde Horasan ve Mâverâünnehir idi. Saffârîler'den Ya'kūb b. Leys'in, "Benim anlamadığım dilde niçin şiir söylensin" diyerek Farsça'yı ikinci defa diriltti̇ği bu dönemde Farsça eserler kaleme alındı (Târîḫ-i Sîstân, s. 209). Sâmânîler'in himayesindeki âlimlerin Semerkant, Buhara, Merv, Nîşâbur, Herat ve Belh'te oluşturduğu ders halkalarında birçok âlim yetişti. Fârâbî Mâverâünnehir'den yükseldi. İran'ın büyük tabip ve kimyageri olan Ebû Bekir er-Râzî bir süre Rey ve Bağdat

hastahanelerinde hocalık yapmış, İbn Sînâ da Rey, İsfahan ve Hemedan'daki Büveyhî saraylarında itibar görmüştür. Sâmânî Emîri I. Mansûr b. Nûh'un, Mâverâünnehir'in Hanefî âlimlerinden Taberî'nin tefsiri Câmiʿu'l-beyân'ın ve Kur'an'ın Farsça'ya tercümesi için fetva istemesi ve buna izin verilmesi, birçok eserin Farsça yazılması ve bu dille okutulması yeni öğrenim kurumlarının açılmasına zemin hazırlamıştır (Muhammed Melâyirî, I, 126). Gazneli Mahmud'un Hint seferleri Fars dili, edebiyatı ve İslâmî ilimlerin Hindistan'da yayılmasını sağladı. Gazneli Mahmud'un yanında bulunan Bîrûnî, Kitâbü Taḥḳīḳi mâ li'l-Hind'i bu sayede yazdı. Firdevsî, Farsça en büyük kahramanlık destanı Şâhnâme'yi bu dönemde kaleme aldı. Sâmânîler'in ilk ve son devirleriyle mescidlerin yanında sûfîler için hankahlar yapıldı. İslâm dünyasında ilk defa Horasan'da inşa edilen medreselerden ikisi Taberistan'da Ali evlâdından Nâsır-ı Kebîr ve Dâî-i Sagīr tarafından inşa edildi. Buhara, Nîşâbur ve Büst'te yapılan medreseler İslâm dünyasının en eski medreseleridir (Nerşahî, s. 131; Beyhakī, s. 158, 172; Evliyâullah Âmülî, s. 110-113). Büveyhîler zamanında Bağdat'ta Dârülilim kurulmuş (Ali Asgar Fakīhî, I, 300, 534-536), Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle Şîraz'da bir hastahane ile kütüphane, Bağdat'ta bir hastahane yaptırmıştır. Şîraz'daki kütüphanenin benzerine dünyada rastlanmadığı, her odanın bir ilim dalına tahsis edildiği, Bağdat'taki hastahanenin İslâm dünyasının en büyük tıp merkezlerinden biri olduğu kaydedilmektedir (Abdürrahim Guneyme, s. 92-93, 228; Ali Asgar Fakīhî, I, 241-242).

İran'a Selçuklular'ın hâkim olduğu dönemde Alparslan'ın vezirliğini yapan Nizâmülmülk Sünnîliği korumak, İsmâilî dâîlerinin ve Ezher Camii mübelliğlerinin propagandalarını etkisiz hale getirmek için ülkesinin doğusunda "Nizâmiye" diye tanınan medreseleri tesis etti. Bu medreselerin en ünlüleri Merv, Belh, Nîşâbur, Herat, Rey, İsfahan, Taberistan, Âmül, Basra, Bağdat ve Musul'da bulunmaktaydı. Nîşâbur'da kurulan ilk Nizâmiye Medresesi'nin başmüderrisliğine İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî getirildi. Gazzâlî de Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yaptı. İlk Nizâmiye Medresesi 459'da (1067) muhteşem bir programla açıldı. Yayımlanan fermanda öğrenci ve hocaların mesken ve geçim durumları, öğrenim dereceleri, hocaların lakapları, müderris, müderris nâibi, muîd ve hâzinü'l-kütüb gibi görevliler, ders adları ve ücretsiz öğrenim için malî destekle ilgili çeşitli konulara yer verilmiştir. Nizâmülmülk'ün bir yılda

yetmiş medrese yaptırdığı rivayet edilmektedir. Onun bu girişimi, diğer yerlerde resmî ve özel medreselerin açılmasında büyük bir teşvik unsuru oldu. Diğer taraftan çeşitli mezhep mensupları bu konuda birbirleriyle yarışa girdiler. Ancak açılan bu medreselere rağmen ilim ve düşünce hayatı gerilemeye ve tıp, riyâziye, fizik, kimya, coğrafya bu tarihten itibaren önemini kaybetmeye başladı. Nizâmülmülk'ün öldürülmesinden sonra İran ve Irak toprakları İsmâilî fedailerinin faaliyet gösterdiği alanlar oldu. Selçuklular'ın ardından Hârizmşahlar devrinde de İran bölgedeki ve bölge dışındaki savaşlardan etkilendi. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in son zamanlarında başlayan karışıklıklar sırasında Horasan'daki bazı medrese, kütüphane ve mescidler zarar gördü. Bu dönemde öğretim programları daha çok dinî bir muhteva taşımaktaydı. Öğretim hayatı zaman zaman siyasî baskılara mâruz kalıyordu. Bununla birlikte halife, sultan, vezir ve devlet adamları âlimleri ve ilmî müesseseleri korudular.

Hârizmşahlar'la Abbâsîler arasındaki mücadeleler, Moğol ordusunun Mâverâünnehir ve Horasan'ı istilâ ederek

buralardaki şehirleri yakıp yıkması, medrese ve kütüphaneleri tahrip etmesi ilim hayatına ağır bir darbe indirdi. Âlimlerin ülkelerini terketmeleri veya öldürülmeleri eğitim ve öğretimi büyük ölçüde engelledi. Moğol istilâlarından korunmuş Güney İran'da hüküm süren Salgurlular bu dönemde birçok ilim adamının sığınağı oldu. Semerkant'a giden âlim ve sanatkârlar sayesinde Mâverâünnehir'de ilim ve kültür hayatı yeniden canlandı. Hülâgû üzerinde büyük etkisi olan Nasîrüddîn-i Tûsî, Alâeddin Atâ Melik el-Cüveynî'nin de gayretiyle Bağdat'ın daha az tahrip edilmesini sağladı. Nizâmiye medreseleriyle Müstansıriyye'nin vakıflarını ihya etti. Ülkelerinden ayrılan âlimlerin geri dönmelerine yardımcı oldu. Merâga'da 400.000 ciltlik bir kütüphane tesis etti ve Merâga Rasathânesi'ni kurdu. Tarihçi ve devlet adamı Reşîdüddin'in gayretiyle Gāzân Han zamanında Tebriz civarında bir rasathâne ve bir medrese yaptırıldığı gibi sultanın adına izâfetle Gāzâniyye denilen bir külliye inşa edildi. Gāzâniyye'de bir cuma camii, bir hankah, Şâfiî ve Hanefîler için birer medrese, çocuklar için de mektep yapıldı. Zengîler de Fars bölgesinde mescidler, medreseler, hastahane ve hankahlar tesis ederek ilim adamlarını korudular.

Timur'un bölgeye gelişinden sonra Doğu İran ve Mâverâünnehir tekrar ilim

ve kültür merkezi haline geldi. Şâhruh ve Hüseyin Baykara döneminde özellikle Herat, Semerkant ve Buhara'da medreseler, kütüphaneler yapıldı. Uluğ Bey Semerkant'ta bir rasathâne kurdu. İyi bir hattat olan Baysungur Mirza, Herat'ta hat ve minyatür sanatının hâmisi oldu.

Safevîler devrinde İran'da Şiîliğin resmî mezhep haline gelmesi ve Safevîler'in bu mezhebi yayma gayreti ülkenin eğitim ve öğretim hayatında büyük bir dönüşüme yol açtı. Bütün eğitim faaliyetleri bu amaca göre düzenlendi. Bu devirde dinî ilimleri tahsil eden öğrencilerin sayısı artarken aklî, tıbbî ve riyâzî ilimlere ilgi azaldı. Safevîler'in başşehri olan İsfahan'da, ayrıca Tebriz, Kazvin, Şîraz, Meşhed, Kum, Kâşân ve Kirman'da büyük medreseler inşa edildi. Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, Muhakkık-ı Sânî-i Kerekî, Molla Muhammed Bâkır-ı Meclisî, Molla Abdullah-ı Şüsterî, Şeyh Bahâî, Şeyh Lutfullah-ı Âmilî gibi Şîa fakihleri sarayda çok etkili duruma geldiler.

Safevîler'in yıkılmasının ardından Kaçarlar'dan Ağa Muhammed Han Tahran'ı başşehir yaptıktan sonra ülkede huzur ve emniyeti sağlamış, ilim ve sanatta büyük gelişmeler gözlenmiştir. Feth Ali Şah döneminde İngiltere ve Fransa ile temasların artması sonucu Batı teknolojisi ve eğitimi İran ordusuna girmeye başladı. Bu amaçla Avrupa'ya öğrenci gönderildi. Başşehir Tahran'da yeni birkaç medrese yapıldı, fakat müsbet ilimler gelişemedi. Nâsırüddin Şah'ın ilk yıllarında bazı ıslahat teşebbüsleri oldu; İran'ın ilk yüksek öğrenim müesseseleri askerlik, mühendislik, tıp, yabancı diller dallarında kuruldu. Avrupa'da eğitim gören öğrenciler ülkelerine döndüklerinde Batı dillerinden tercümeler yapmak, yeni eserler yazmak, basımevi kurmak ve gazete çıkarmak suretiyle özgür bir düşünce ortamı hazırlamaya çalıştılar. Nâsırüddin Şah tarafından Avrupa'ya gönderilen Mirza Hasan yabancı dil öğreten okullar açtı. Ayrıca büyük bir kütüphane ile bir medrese yaptırdı. Bütün ilim dallarıyla ilgili ayrıntılı bir müfredat programı hazırlandı. Medrese-i Nâsırî adı da verilen bu medresenin yeri daha sonra Tahran Üniversitesi'ne tahsis edildi.

Muzafferüddin Şah devrinde Sadrazam Mirza Ali Han Emînüddevle ilim ve sanat adamlarını himaye etti. Ülkenin eğitim ve öğretim hayatını yeniden düzenlemek için Encümen-i Maârif adıyla bir kurum oluşturdu. Bu dönemde kurulan Medrese-i İlmiyye, Medâris-i Edeb, Medrese-i

İftitâhiyye, Medrese-i Hayriyye ve Medrese-i Şeref-i Muzafferî’de modern usule göre öğretim yapılıyordu. Medrese-i İlmiyye’nin ilk ve orta kısmında çoğu üniversite mezunu olan veya Avrupa’da yetişmiş hocalar ders veriyordu. Tebriz, Meşhed, İsfahan, Şîraz, Kirman gibi eyalet merkezlerinde tesis edilen bu tür medreseler İran’da meşrutiyet idaresinin kurulmasında önemli rol oynamıştır.

Rızâ Şah Pehlevî 1925 yılında iktidara geldiğinde yeni eğitim ve görüşlerin yayılması için dışarıya öğrenci gönderdi. Yüksek Siyaset Medresesi, Yüksek Hukuk Medresesi, Ziraat Okulu, Dârü’lMuallimîn ve birkaç koleji içine alan ilk üniversite 1934’te Tahran’da açıldı. Edebiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, Tabii İlimler, Matematik, Tıp, Sanat, Hukuk, Siyasî Bilimler ve İktisat fakültelerinden oluşan üniversitede zamanla diğer fakülteler de kuruldu. Bu dönemde eski medreseler de faaliyetlerini devam ettirdiler.

İran’da okuma yazma bilenlerin oranı 1980’e kadar % 60 iken İslâm devriminden sonra % 85’e kadar yükselmiştir. Devrimin ardından ülkede ilmî faaliyet büyük gelişme göstermiş, İslâm Üniversitesi, Peyâm-i Terbiyet-i Müderris, İmam Hüseyin, Hâce Nâsır, Allâme Tabâtabâî üniversiteleri kurulmuş, İslâm Ansiklopedisi merkezleri, İlimler Akademisi, Fars Edebiyatı, Cihâd-ı Dânişgâhî gibi araştırma merkezleri açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 274, 341-343; İbn Ebû Tâhir, Baġdâd fî târîḫi’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1388/1968, s. 76, 243; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. Müderrisi Rezavî), Tahran 1363, s. 131; İbn Hibbân, Meşâhîrü ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. Merzûk Ali İbrâhim), Beyrut 1408/1987, s. 76, 142, 152; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), New York 1941, I, 59; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 209; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 158, 172; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1388/1968, IV, 272, 278-279; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 449-450; XII, 440; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (nşr. Behîn Dârâî), Tahran 1347, s. 223-224; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, Beyrut 1408/1987, II,

13-20, 24, 28-29; Cüveynî, Târîẖ-i Cihângüşâ (nşr. Muhammed Kazvînî), Tahran 1367, s. 1, 9, 11, 159; İbnü'l-İbrî, Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1958, s. 120-125, 136, 287; Evliyâullah Âmülî, Târîẖ-i Rûyân (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1348 ş., s. 110-113; Süyûtî, Târîẖu'l-ẖulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1409/1989, s. 302, 304; Münîrüddevle Pîrniyâ, Târîẖ-i Îrân-i Bâstân, Tahran 1331 hş.; Hidâyet Mehdî Kulı, Ġuraniş-i Târîẖ-i Îrân, Tahran 1333 ş.; Nûrullah Kisâî, Medâris-i Niẓâmiyye, Tahran 1342, tür.yer.; C. Arthur, Îrân der Zamân-ı Sâsâniyyân (trc. Reşîd Yâsemî), Tahran 1347 hş.; Îsâ Sıddîk, Târîẖ-i Ferhengi Îrân, Tahran 1354 hş.; Zebîhullah Safâ, Târîẖ-i ʿUlûm-i ʿAḳlî, Tahran 1356 hş.; Menûçihr-i Sadûkī Süha, Târîẖ-i Ḥükemâʾ ve ʿUrefâʾ, Tahran 1359 hş.; Cl. Huart, Îrân ve Temeddün-i Îrânî (trc. Hasan Enûşe), Tahran 1363; Ehsan Naraghi, Enseignement et changements sociaux en Iran, Paris 1992; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, Târîẖ-i Müʾessesât-ı Temeddünî-yi Cedîd der Îrân, Tahran 1370; Muhammed Melâyirî, Târîẖ ve Ferhengi Îrân der Devre-i İntiḳāl-i Tahrân, Tûs 1372, I, 126; Abdürrahim Guneyme, Târîẖ-i Dânişgâhhâ-yi Büzürg-i İslâmî (trc. Nûrullah Kisâî), Tahran 1372 hş., s. 92-94, 228; Ali Asgar Fakīhî, Âl-i Büveyh, Tahran 1375 hş., I, 241-242, 300, 534-536; Ahmed Tefazzulî, Târîẖ-i Edebiyyât Pîr ez İslâm (nşr. Jâle Amuzgâr), Tahran 1376 hş.

Nûrullah Kisâî

4. Sanat.

İslâm öncesinde güçlü bir sanat çevresinin bulunduğu İran'da sanat, İslâmî dönemde özellikle Orta Asya sanat muhitlerinden aldığı tesirlerle şahsiyet kazanmıştır. İslâm hâkimiyetinin ardından İran'da sanat alanında ilk gelişmeler Abbâsîler döneminde gerçekleşmiştir. Ancak bu devirde yapılan eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. IX ve X. yüzyıllarda İran'da kurulan bağımsız devletler arasında özellikle Horasan'daki

Tâhirîler, Sîstan'daki Saffârîler, Doğu İran ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Sâmânîler ve Güney İran ve Irak'ta hâkim olan Büveyhîler İran'da

sanat hayatının gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Daha sonra bölgeye hâkim olan Türk hükümdarlarının da İran sanatının gelişmesinde büyük katkıları olmuştur.

Mimari. İslâmiyet'in yayılmasından sonraki dönemde İran'da başta gelen sanat alanını mimari oluşturmakta, özellikle camiler, türbeler, medreseler, hankahlar ve kervansaraylar önemli bir yer tutmaktadır. Bu eserlerde malzeme olarak tuğla yoğun biçimde kullanılmış olup taş yok denecek kadar azdır. 1135 yılında ilk defa kökeni Asya'nın sivil mimarisine dayanan dört eyvanlı, avlulu şema cami mimarisinde uygulanmış, bu plan daha önce yapılmış eserlere de zaman içinde tatbik edilmiştir. Tek başına veya külliyelerin bünyesi içinde yer alan türbe mimarisi Orta Asya sanatı ile irtibatın neticesinde ortaya çıkmıştır.

Abbâsîler devrinde İran'da inşa edilen eserlerden çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. VIII. yüzyılda yapılan camiler arasında İsfahan, Merv, Horasan ve Nîşâbur'daki camiler haklarında en fazla bilgi bulunan eserlerdir. İran'da Abbâsîler'den öncesine ait olduğu iddia edilen bazı cami kalıntılarına da rastlanmaktadır. Bunlar arasında, 650 yıllarından kaldığı tahmin edilen Bem Cuma Camii ile 700 tarihlerine ait olduğu belirtilen Kâc Cuma Camii Sâsânî dönemi özellikleri göstermektedir.

İran'da iyi durumdaki en eski cami IX. yüzyıla ait Damgan Târîhâne Camii'dir. Yapı, kıble duvarına dikey neflerden oluşan ibadet mekânı ve üç tarafı revaklı avlusuyla Abbâsî camilerinin ana özelliklerini göstermekle birlikte pişmiş tuğladan taşıyıcı ayakları, bunlar üzerinde yer alan ve düz çatıyı taşıdığı anlaşılan oval kemerleri ve tonoz teşkilâtıyla daha çok mahallî anlayışa uygundur. Aynı özellikleri gösteren Belh'teki Hacı Piyâde Camii de bu döneme aittir. 875 tarihli Şîraz Cuma Camii de benzer özelliğe sahiptir. Bu yapının farklı yönü, taşıyıcı desteklerinin taş malzeme kullanılarak inşa edilmesi ve kemerlerinin sivri olmasıdır. Büveyhî devri eseri olan Nâîn Cuma Camii (Mescidi Aleviyyân), Arap tarzı camilerden mahallî anlayışa doğru uzanan yolda önemli bir merhale teşkil eder. Avlusu cami planına dahil edilen minare şeması ve eyvan anlayışına göre tertiplenmiş teşkilâtıyla dikkat çeken bu eserin mihrap ve çevresinde yer alan, Abbâsî dönemiyle irtibatına rağmen yerel özellikler de gösteren oyma alçı süslemeleri büyük önem taşımaktadır. X. yüzyılın ikinci yarısında

yapıldığı tahmin edilen Neyrîz Cuma Camii'nin kıble eyvanı dikkat çekicidir. Büyük eyvanlı camilere örnek olarak gösterilen yapının Sâsânîler devrine ait olduğu ve sonradan camiye dönüştürüldüğü ileri sürülmektedir. Bugün İran sınırları dışında kalmakla beraber geleneksel olarak bölgenin sanat ve kültür sahası içinde yer alan Belh'teki IX. yüzyıla ait Nevgünbed Camii bilhassa örtü sistemindeki farklılaşma bakımından önemlidir. Yuvarlak destekler üzerinde bulunan caminin dokuz kubbesi, bölgedeki kubbeli camilerin oluşumu ve gelişimi bakımından dikkate değer bir örnek olup kubbeli cami tipinin Orta Asya menşeli olduğunu göstermesi bakımından da ayrıca ehemmiyetlidir.

Kubbe mimarisinin gelişimi açısından önem taşıyan mezar anıtlarından günümüze ulaşan dikkate değer eser, Mâzenderan bölgesinde Deştigürgân'da bulunan Kābûs Kümbeti'dir. 1007 yılından önce Ziyârîler'den Kābûs b. Veşmgîr tarafından yaptırılan eser tuğladan inşa edilmiştir. 57 m. yüksekliğinde olan silindirik gövdeli yapının üzeri konik çatıyla örtülüdür. Silindirik gövde, eşit aralıklarda geniş köşeli yivlerle dikey olarak bölümlenmiş olup ilginç bir görünüme sahiptir.

İran mimarisi Gazneli, Selçuklu ve Hârizmşahlar döneminde en parlak devrini yaşamıştır. Kubbe ve taşıyıcı sistemlerin gelişiminin yanı sıra, özellikle Selçuklu devrinde dört eyvanlı avlulu ve mihrap önü kubbeli plan cami mimarisinde ilk defa uygulanmış ve bu uygulama giderek yaygınlık kazanmıştır. Alçı süsleme ve mukarnas gibi yeni elemanların da inşa programına dahil olduğu bu devirde İran mimarisinin en önemli tezyinî malzemelerinden birini teşkil edecek olan fîrûze başta olmak üzere sırlı ve tuğla çininin artarak kullanımı dikkat çekicidir.

İran sınırları içinde Gazneli devrine ait pek az eser bulunmaktadır. Bunların arasında Sengbest'teki 1028 tarihli Arslan Câzib Türbesi tuğla malzemesi ve kare planlı kubbesi ile önemli bir eserdir. Türbe, dış cephelerdeki sade görünümüne karşılık içte zengin tuğla işçiliğe ve kalem işi süslemelere sahiptir. Ayrıca Tûs-Serahs yolu üzerinde yer alan ve 1019-1020 yıllarında inşa edildiği anlaşılan Ribât-ı Mâhî adlı kervansaray kare planlı, köşeleri kuleli olup içte dört eyvanlı avlusu vardır. Eyvanların arkada yer alan kubbeli mekânlarla birleştirilmiş olması, Gazneliler'in bu mimari fikre Selçuklular'dan önce daha XI. yüzyılın başlarında sahip olduğunu

göstermesi bakımından önemlidir.

Selçuklu dönemi eserlerinin en meşhurlarından olan İsfahan Cuma Camii, VIII. yüzyılın ikinci yarısına ait bir Abbâsî camiinin yerine 1072-1092 yılları arasında yapılmıştır. Mihrap önü kubbesi, sekiz pâye tarafından taşınan sivri kemerler üstünde üç dilimli tromplarla geçişi sağlanan ve dıştan önce sekizgen, sonra onaltıgen olan kasnak bölümü üzerinde yükselen sivri bir kubbe olup önemli bir gelişimi göstermektedir. Daha küçük ölçüde ele alınan kuzeydeki kubbeli mekânda ise kubbe sekizgen bir kasnak üstüne oturmaktadır (bk. İSFAHAN CUMA CAMİİ).

1135 tarihli Zevvâre Cuma Camii, Selçuklu cami mimarisinin gelişim sürecinde önemli bir aşama olarak görülmektedir. İlk defa bu yapıda mihrap önü kubbeli mekânı ile dört eyvanlı avlulu şema birlikte ele alınmıştır. İlk yapımından kısa bir süre sonra 1158-1160 yıllarında dört eyvanlı plana göre yeniden düzenlenen Erdistan Cuma Camii'nin hemen ardından İsfahan Cuma Camii'nde de bu yeni plan uygulanmıştır. 1108-1118 arasında inşa edilen Gülpâyigân Cuma Camii XIX. yüzyılda dört eyvanlı avlulu hale dönüştürülmüştür. 1113 veya 1119 tarihli

Kazvin Cuma Camii, Mescidi Haydariyye ve 1134 tarihli Bersiyân Mescidi mihrap önü kubbeli mekânları ile dikkat çekici yapılardır.

Selçuklu medreseleri hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ancak bunların da dört eyvanlı avlulu plana sahip oldukları yapılan arkeolojik araştırmalar sonucunda anlaşılmıştır. Daha önce Karahanlı ve Gazneliler'de görülen mezar anıtı mimarisi Selçuklu döneminde en olgun biçime ulaşmıştır. Eberkûh'ta yer alan Ali Kümbeti (1056) taştan sekizgen planlı kubbeli, Damgan'daki Çihilduhterân Kümbeti ise (1050) tuğladan silindirik planlı ve kubbelidir. Tahran'ın batısında Harakān'da bulunan tuğladan sekizgen planlı iki Selçuklu kümbetinin çift kubbe ile örtülü oldukları ve XI. yüzyıl içinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Demâvend'de yer alan kümbet de aynı özelliklere sahip olup aynı yüzyılın önemli bir eseridir. Merâga'da Surh Kümbeti (1147), Burc-i Âcurî (1168) ve Kebûd Kümbeti (1196), Urmiye'de Se Kümbet (1167), Hemedan'da son olarak 1317'de (1938) tamir gören Aleviyyân Kümbeti (XII. yüzyıl sonu) Azerbaycan bölgesindeki önemli mezar anıtlarıdır. Bugün İran sınırları dışında kalan Nahcıvan'da da bazı

mezar anıtları bulunmaktadır. İran'ın doğusundaki Râdkân ve Kişmer kümbetleri, Türk çadırlarının kümbet mimarisine yansımasını gösteren yivli gövde ve sivri konik külâhları ile XIII. yüzyıla ait dikkate değer örneklerdir.

Türbe mimarisinin Horasan bölgesinde sistemli bir şekilde geliştiği görülmektedir. Çoğu kare ve kubbeli yapılarda ön cephenin yanında diğer cephelerde de özenli işçilik dikkat çekmektedir. Selçuklu türbeleri, İran'da olduğu kadar Orta Asya ve Hindistan'da da ilgi gören çift kubbeli tipin örnekleridir.

Selçuklu kervansaraylarının önemli bir kısmı zamanla yok olmuştur. Melikşah tarafından Nîşâbur-Sebzevâr yolu üzerinde inşa ettirilen Ribât-ı Za'ferânî kare planlı, dört eyvanlı avlulu bir plana sahip olup bugün harap durumdadır. Meşhed-Serahs yolunda yer alan Ribât-ı Şerif, çift avlulu ve dört eyvanlı şeması yanında dıştan kale görünümü, içten ise bir sarayı andıran zengin süslemeleriyle dikkat çeken bir eserdir.

Az sayıda örneği bulunan Hârizmşahlar dönemi camilerinin eyvanlı tipte olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklu cami geleneğiyle irtibatı olan bu camiler kubbe kullanılmayıp eyvanlarla yetinilmiş olmasıyla Selçuklu camilerinden ayrılır. Horasan'da Zevzen'de yer alan 1219 tarihli çok harap durumdaki cami bunların en güzel örneğidir. Hârizmşahlar devri mimarisinin mimari, işçilik, malzeme ve tezyinî anlayış bakımından Selçuklu mimari geleneğiyle bir bütünlük arzettiği görülmektedir. Bu döneme ait kare gövde üzerine yerleşen yüksek kasnaklarıyla dikkat çeken mezar anıtları, bölge mimarisinin önemli bir öğesi olan çift kubbe sistemini destekleyen yüksek kasnakların gelişimi açısından dikkat çekmektedir. Hârizmşahlar'dan günümüze kalan Fahreddin er-Râzî ve Sultan Alâeddin Tekiş kümbetleri bugün İran'ın doğusunda Türkmenistan sınırları içinde bulunmaktadır.

İlhanlılar mimaride Selçuklu geleneğini sürdürmüşlerdir. Yapı malzemesi yine tuğladır. Süslemede alçı, tuğla ve sırlı tuğla kullanılmıştır. XIII. yüzyılın sonunda inşa edilen Verâmin'deki Alâeddin Türbesi tuğladan silindirik gövdeli olup konik külâhla örtülüdür. Lincân'da Pîr-i Bekrân Türbesi bir eyvanın sonradan türbeye dönüştürülmesiyle oluşmuştur. İlhanlı devri mezar anıtları içerisinde en meşhuru Olcaytu Hudâbende'nin Sultâniye'deki türbesidir. XIV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen ve türbe

mimarisinin değişik örneklerinden biri olan yapı süslemeleriyle de önemlidir. Netanz'daki Cuma Camii (Şeyh Abdüssamed-i İsfahânî Külliyesi; 1304-1309) cami, türbe ve hankahtan oluşmaktadır. 1312-1322 yılları arasında dev ölçüde inşa edilen ve kısa müddet sonra çöken Tebriz'deki Mescidi Ali Şah'ın kalıntıları bile İlhanlı mimarisinin ihtişamı hakkında yeterli bilgi vermektedir. Verâmin Cuma Camii (1322-1326) İlhanlı camileri içinde dört eyvanlı şeması, mihrap önü kubbesi, kıble eyvanının düzenlenişi ve çini tezyinatı bakımından önemlidir.

İran'da İlhanlılar'dan sonra inşa edilen eserler Selçuklu ve İlhanlı mimari geleneklerinin izlerini taşımaktadır. Batı İran ve Irak'ta hâkim olan Celâyirliler döneminde dikkate değer bir mimari faaliyet görülmez. Güney İran'da hüküm süren Muzafferîler devri camileri, dört eyvanlı avlulu planın devamı bakımından önem taşımaktadır. Çeşitli tamirat ve tâdilât geçirmiş olan Kirman Cuma Camii (1349), dev ölçülerdeki kıble eyvanının doğrudan doğruya mihrap önü mekânını teşkil etmesiyle daha çok Hârizmşahlı mimarisini hatırlatmaktadır. Yine birçok tamir ve tâdil faaliyetiyle değişikliklere uğrayan Yezd Cuma Camii'nde (1375) dört eyvanlı avlulu şemanın değişik bir tertibi

görülmektedir. Dev ölçülerdeki kıble eyvanı kubbeli mihrap önü mekânıyla irtibat halindedir. Kıble eyvanının büyük piştakı üzerinde çifte minare vardır. Bu düzenleme, daha sonraki dönemlerde İran'da yapılan mimari eserlerde yaygın olarak uygulanmıştır.

Mimari açıdan çok zengin ürünlerin verildiği Timurlular devrinde İran ve Orta Asya mimarilerinin birbiriyle çok yakın temas içinde bulunduğu görülmektedir. Bunda Timurlular'ın Orta Asya kökenli olmasının payı vardır. Timurlular da İlhanlılar gibi sanatçıları belli sanat merkezlerinde iskân etmişler, değişik bölgelerden gelen sanatkârlar ölçü ve tezyinata mükemmeliyet kazandırmışlardır. Timurlu sanatının güçlü olduğu bölge Doğu İran'dır. Timurlu devri mimarisi geniş külliyeler ve büyük bina teşkilâtlarıyla dikkat çekmektedir. Zengin sırlı tuğla, mozaik, renkli sır altı ve sır üstü çini tezyinata sahip olan Timurlu devri eserleri yüksek kasnaklı soğan biçimi dış kubbeleri, içindeki zengin geçiş elemanları üzerinde yükselen iç kubbeleriyle hemen teşhis edilebilmektedir. Meşhed'deki Gevher Şâd Camii 1418 yılında tamamlanmış olup dört eyvanlı cami

planının tekâmülünde önemli bir merhaleyi temsil etmektedir. Muzafferîler devrinde gelişen anlayışın üstünde bir durum gösteren bu cami, İmam Ali er-Rızâ Meşhedi ile irtibat halinde bulunan büyük bir külliyenin parçasıdır. Kıble eyvanı ve mihrap önü mekânını örten büyük kubbesi kadar zengin mozaik ve sırlı çini tezyinatıyla göz doldurmaktadır. 1438-1445 yılları arasında inşa edilen Hargird'deki Gıyâsiyye Medresesi de dört eyvanlı medreselerin en gelişmiş örneklerinden biri olarak tanınmaktadır. Timurlu mimarisinin önemli bazı örnekleri bugün İran dışında kalan Semerkant ve Herat şehirlerinde bulunmaktadır.

Kısmen İran sınırları içinde kalan Karakoyunlular ve Akkoyunlular'ın yaptığı eserler Türk mimarisinin gelişimi içerisinde değerlendirilmektedir. Karakoyunlular devrinde başlayıp Akkoyunlular devrinde tamamlandığı kabul edilen Tebriz'deki Mescidi Kebûd (870/1465-66) çinileriyle ünlüdür. Yapıda mihrap önündeki merkezî kubbe üç yönden üçer açıklıkla yanlara bağlanmaktadır.

İran'da mimari Safevîler devrinde millî bir kimlik kazanmıştır. Safevî mimarisinin önemli eserleri daha çok başşehir İsfahan'da veya büyük idarî merkezlerde inşa edilmiştir. Safevî mimarisinin erken devri hakkında fikir verebilecek eser sayısı çok sınırlıdır. Safevî mimarisinin en güzel eserlerinin bânisi olan Şah I. Abbas'tan önceki hükümdarlar mimariye fazla ilgi göstermemişlerdir. Şah I. Abbas'ın İsfahan'da yürüttüğü imar faaliyetiyle irtibatlı Meydân-ı Şâh teşkilâtı içinde yer alan ve 1612'de başlanıp 1630'da bitirilen Mescidi Şâh İran'daki cami mimarisinin şaheserlerinden biridir. Dört eyvanlı avlulu planın uygulandığı yapı, ihtişamlı cümle kapısı ve kubbesinin yanı sıra göz alıcı çini tezyinatıyla da dikkat çeker. İsfahan'da Meydân-ı Şâh teşkilâtına dahil başka bir eser olan Şeyh Lutfullah Camii 1602-1618 yılları arasında inşa edilmiştir.

Safevî mimarisinde özellikle dinî şahsiyetler için türbe inşasına büyük önem verilmiştir. Bunlar arasında Erdebil'deki Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî Türbesi'nin özel bir yeri vardır. Safevî hânedanının kurucusu Şeyh Safiyyüddin'in türbesi ve ona bağlı bina teşkilâtındaki imar faaliyeti XVII. yüzyılda da sürdürülmüştür. Bu dönemde eski camiler, medreseler ve şahların da gömülmüş olduğu kutsal kişilerin türbeleri, tamamen Safevî özelliği gösteren kapılar ve dış cephe düzenlemeleriyle yeniden tanzim

edilmiştir. Safevî mimarisinin en önemli faaliyet alanlarından olan saray mimarisinin güzel örnekleri günümüze kadar gelebilmiştir. XVII. yüzyılda yapıldığı bilinen İsfahan'daki Meydân-ı Şâh'a bakan Âlî Kāpû Sarayı ve İsfahan saray bünyesi içinde yer alan Çihilsütûn Köşkü bu türün en güzel örneklerindendir.

Safevîler toplum hizmetine yönelik mimari eserlerin inşasına da önem vermişler, birçok yol, köprü, medrese ve konaklama yeri yaptırmışlardır. Bu eserler

arasında Şah II. Abbas tarafından İsfahan'da inşa ettirilen Pul-i Hâcû meşhurdur. 1704-1714 yıllarında Şah Hüseyin Mirza'nın İsfahan'da yaptırdığı Mâder-i Şah Medresesi, klasik İran mimarisinin son örneği olarak kabul edilmekte, çok zengin süslemeleri ve dört eyvanlı planıyla dikkat çekmektedir.

İran mimarisi Zend ve Kaçarlar döneminde duraklamaya başlamıştır. Zendler'in Şîraz'da yaptırdığı eserler Avrupa ve Hindistan tesirleri göstermektedir. Kaçarlar'ın Avrupa etkilerine daha fazla açık bir mimari anlayışları vardı. Bu devirde Avrupa mimari elemanları daha sık olarak mimariye girmeye başlamıştır. Kazvin, Zencan, Simnân ve Tahran'da dört eyvanlı planı olan camiler, Kâşân'daki Mescidi Agā Büzürg ve XIX. yüzyılın sonlarına ait olan Tahran'daki Sipehsâlâr Cami ve Medresesi Kaçarlar döneminin önemli yapılarıdır. Tahran'daki Gülistan Sarayı, Şîraz'daki Bâğ-ı Taht bu devrin dikkate değer sivil mimari eserleridir. Tezyinî malzeme olarak sırlı tuğlanın kullanıldığı bu binalarda Avrupa etkileri çok belirgindir. İran mimarisi, XX. yüzyılın başlarında Avrupa'ya ve milletlerarası faaliyete açılarak kendi özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş, ancak bu durum son yıllarda değişmeye başlamıştır.

İran'da mimarinin ana malzemesi kerpiç ve tuğladır. Mimari süslemede alçı ve çininin yanı sıra tuğlaların kullanış biçimi de önemlidir. Mozaik, renkli sır, sır altı ve sır üstü teknikleriyle yapılmış çinilerin yanında tuğlalar bazan renkli sırla kaplanarak, bazan tezyinî mahiyette dizilip örülerek göz alıcı bir mimari süsleme elde edilmiştir. Bilhassa devirlere göre değişiklikler gösteren bu malzeme içinde farklı tekniklerde yapılmış olan çiniler İran mimarisine damgasını vurmuştur. Binaların hem iç hem dış kısımlarında,

özellikle de kubbelerde, giriş kapılarında ve cephelerde kullanılan çiniler yapılara çok renkli ve göz kamaştıran bir hususiyet kazandırmıştır. İran'daki mimari süslemenin erken örnekleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Günümüze kadar ayakta kalmış eserler genel olarak çok sade ve süslemesizdir. X. yüzyıldan itibaren Sâmânî ve Büveyhî eserlerinin zengin süslemeleriyle İran mimarisinde tezyinî anlayışın temellerinin atıldığı görülmektedir. Bilhassa Sâmânîler devri süslemeleri desen zenginliğiyle dikkat çekmektedir.

Orta Asya mimarisiyle yakın ilişki içerisinde olan Gazneli mimari süslemesinin esasını alçı ve tuğla süslemeler teşkil etmektedir. Selçuklu mimarisinin mevcut örneklerinde zengin tuğla süslemeler görülmekte ve binaların cephelerinin yanı sıra içlerinde de yaygın olarak süslemenin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bunlarda tuğla süsleme özellikle tercih edilmekle birlikte alçı süslemeler de kullanılmıştır. Zengin geometrik desenler içinde renkli çininin kullanılmaya başlanması, bilhassa İran'da mimarinin ve dolayısıyla mimari süslemenin gelişimi açısından büyük bir önem taşımaktadır.

İlhanlılar ve onları takip eden mahallî devletler mimari süslemede genel olarak çiniyi tercih etmişlerdir. Yaptırdıkları binaları çinilerle süsleyen hükümdarlar ve diğer önemli kişiler, bu sanat kolunun mimariye bağlı olarak önem kazanmasına büyük destek vermişlerdir. Fîrûze çinilerin geniş anlamda kullanılmaya başlanmasıyla birlikte renk tesiri büyük bir önem kazanmıştır. Timurlular devrinde değişik çini tekniklerinin kullanılması, mimari süslemede ihtişamın ve çok renkliliğin büyük bir gelişim göstermesine sebep olmuştur. Alçı kullanımının da büyük önem kazandığı Timurlu devri mimari süslemesinde fîrûze ve lâcivert çiniler eserlere bir zarafet katmıştır. Bu durumun zirveye çıktığı Safevî devri eserleri, iç ve dışta zengin bitki ve geometrik tezyinatıyla âdeta bir halı görüntüsüne sahiptir. Çini tezyinatı, önemli ölçüde kullanılıp ve Safevî geleneğini devam ettirmekle beraber Avrupa etkileri ve hatta ithal çinilerin kullanımıyla Kaçarlar devrinde geleneksel anlayıştan uzaklaşma başlamıştır. İç mekânların geniş yüzeylerini itinayla süsleyen ustaların devamlı tercih ettiği kitâbeler mimari süslemenin de vazgeçilmez unsuru olmuştur. Bu kitâbelerle irtibat halinde veya onları destekleyici şekilde bitkiler ve geometrik tezyinî elemanlar çok değişik biçim ve şekillerde bütün

yüzeylerde kullanılmıştır.

Hat. Abbâsîler'in hizmetinde İranlı hattatların bulunduğu ve IX. yüzyıldan itibaren İran'da önemli bir hat sanatı faaliyetinin mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak bu erken devirden günümüze ulaşan

hat örneklerinin sayısı çok azdır. Güzel hat örnekleri daha çok mimari süslemelere bağlı olarak değerlendirilebilmektedir. Hat sanatı özellikle Büveyhîler devrinde gelişmiştir.

X ve XI. yüzyıllarda kûfî ile yeni yuvarlak kıvrımlı terkipler arasındaki tercih mücadelesi yavaş yavaş yuvarlak kıvrımlı yazı lehinde gelişme göstermiştir. İran'da yazılan en erken tarihli hat örneklerinden olan 1027 tarihli Kur'ân-ı Kerîm, Îsâ b. Abdullah b. Ebû Abdullah el-Belhî imzasını taşımakta olup kûfî yazıların tesirine açık kıvrımlı bir yazı tipine sahiptir. Âbidelerde kûfî yazının hâkimiyeti XIX. yüzyıla kadar sürmüştür. Ancak Ribât-ı Şerif'te bulunan ve 1154-1155'teki onarım sırasında yazıldığı anlaşılan çiçekli sülüs hatlı alçı kitâbede olduğu gibi erken tarihli farklı örnekler de vardır. XII. yüzyıldan itibaren kitap yazımında yuvarlak harflerin kullanılması tercih edilmiştir. Bu devrin en önemli hattatı Muhammed b. Ali er-Râvendî'dir. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Abdürrahîm ve kûfî ustası Ebû Bekir b. Ahmed b. Ubeydullah el-Gaznevî devrin diğer önemli simalarıdır. İran'da XII. yüzyılda sülüs, XIII. yüzyılda nesih yazı hâkim olmuştur. Din dışı yazılarda genellikle İranlı sanatkârlar tarafından icat edilen ta'lik kullanılmıştır. Hasan b. Arabşah sülüs ve İbn Ca'fer b. Muhammed muhakkak yazılarıyla tanınmaktadır. XIV. yüzyıl başında Abdülmü'min el-Alevî el-Kâşî önemli bir hattat olarak dikkat çeker. Hat sanatı Timurlu sanat muhiti içinde altın çağını yaşamıştır. Bilhassa nesta'lik yazı ehemmiyet kazanırken hat hânedan mensuplarınca da icra edilen bir sanat alanı olmuştur. Timur'un vezirlerinden Emîr Bedreddin ile Timur'un torunları İbrâhim Mirza, Gıyâseddin Baysungur ve Hüseyin Baykara önemli hattatlar arasında yer almaktadır. Divanî ve deştî yazıların keşfedildiği bu devrin en tercih edilen yazısı yine İran'da icat edilen nesta'liktir. Bu yazının mûcidi, "kıbletü'l-küttâb" unvanıyla tanınan Mîr Ali Tebrîzî ve oğlu Abdullah Timurlular'ın hizmetinde bulunmuştur. Mevlânâ Ca'fer-i Tebrîzî ve Mevlânâ Ezher-i Tebrîzî, Mîr Ali'nin üslûbunu devam ettirmiştir. "Üstâd-i üstâdân" unvanıyla bilinen Ezher-i Tebrîzî'nin

oğlu Muhammed b. Ezher ve talebesi Sultan Ali Meşhedî, Sultan Hüseyin Mirza'nın hizmetinde Herat'ta bulunmuşlardır. Meşhur minyatürcü Bihzâd'ın da çalıştığı bu atölyede bulunan diğer meşhur hattatlar "kâtib-i sultân" unvanlı Mîr Ali Hüseynî ve Zeynüddin Mahmûd-i Meşhedî'dir. XV. yüzyılın diğer önemli hattatları, yüzyılın başlarında Şîraz'da çalışan Mahmûd b. Murtazâ el-Kâtib el-Hüseyin, yüzyılın ortalarında Hindistan'a giden Şîrazlı Ya'kūb b. Hasan Sirâceddin ve İbnü'l-Bevvâb'dır. Bunlar arasında Ya'kūb b. Hasan'ın hatta dair Tuḥfetü'l-muḥibbîn adlı bir kitabı vardır. Safevîler döneminde hat sanatı Tebriz ve İsfahan'da büyük bir ilgiye mazhar oldu. Şah İsmâil'in sarayında çalışan Şah Mahmûd Nîşâbûrî'nin ardından İsfahan'da çalışan "reîsü'r-rüesâ" unvanlı Baba Şah İsfahânî, Şemseddîn-i Tebrîzî, Mîr İmâd, Ali Rızâ-yi Abbâsî ve Derviş Abdülmecîd Tâlekānî İran hattının en önemli isimleri arasında yer alır.

Minyatür. İran'da İslâm öncesi devirlerde de mevcut olan minyatür İslâmî dönemin sanat ortamında büyük ilgi görmüştür. İslâmî dönem İran minyatür sanatının en erken örnekleri İlhanlılar devrine aittir. Daha önceki devirlere ait eserlerin Moğol istilâsı başta olmak üzere çeşitli istilâlar ve savaşlar sırasında yok olduğu anlaşılmaktadır. Minyatür sanatının İslâmî dönemde yeniden doğuşunda çok önemli bir merhale teşkil eden İlhanlı devri eserleri, yoğun biçimde kendisini gösteren Çin tesirleriyle Irak tesirlerinin bir terkibi şeklinde ortaya çıkmıştır. Tabiata ve tarihî konulara büyük ilgi duyulan İlhanlı muhitinde yapılan bütün minyatürlü eserler, Moğollar'ın Uzakdoğu sanat muhitine yakınlığına bağlı olarak hemen farkedilen bir hususiyete sahiptir. Çin resimlerinin etkisinin hemen görüldüğü bu eserler, detaylara önem veren ve kullandığı renkler itibariyle güçlü tesirler bırakan

çok güzel örneklerdir. Başta Reşîdüddin'in Câmiʿ u't-tevârîḫ'i olmak üzere çeşitli eserlerin resmedildiği minyatür atölyeleri bizzat İlhanlı saray muhiti içinde yer almaktaydı. Bu atölyeler, İlhanlı hânedanı ve onların en önemli memurlarından oluşan seçkinlerin isteklerine hizmet verecek şekilde donatılmıştı. İlhanlılar'ın son devirlerinde Çin tesirlerinin yerini alan Irak tesirleri minyatürde değişik bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur.

İlhanlı sonrasında İran minyatürü mahallî devletlerin ve hânedanların himayesinde gelişme göstermiştir. Bunların başında gelen İncû hânedanı dönemi, XIV. yüzyıl başında Irak'la irtibatı olan ana hususiyetleriyle

mahallî bir anlayışa sahip çok renkli minyatürleriyle tanınmaktadır. Mahallî devletlerden Muzafferî ve Celâyirli idarecileri minyatüre büyük ilgi duymuşlar, hat sanatının hâkimiyetine rağmen Muzafferîler muhitinde minyatür değişik bir görünüm kazanmıştır. Minyatürlerin boyutları küçülmüş, çiçek ve geometrik motifler hâkim olmaya başlamıştır. İlhanlı anlayışının etkisini hissettirdiği Celâyirli minyatürlerinin hat sanatıyla yakın bir irtibatı olup saray hayatına ait sahneleriyle dikkati çekmektedir. Çin etkilerinin ortadan kalktığı Celâyirli minyatürlerinde özgün bir sanat anlayışına ulaşılmıştır. Bilhassa Ahmed Celâyir devrinde en ileri seviyeye erişen Celâyirli minyatürcüleri arasında Cüneyd adlı sanatçı önemli bir simadır. Celâyirli minyatür üslûbu, Timurlu devri minyatür sanatı için bir hazırlık safhası teşkil etmiş ve daha sonraki sanatçıları etkilemiştir.

Minyatür sanatı Timurlu devrinde özellikle hânedan mensupları arasında büyük ilgi görmüştür. Bizzat Timur'un kendisinin minyatüre önem verdiği ve saray atölyesinin başında Abdülhay adlı bir sanatçıyı görevlendirdiği bilinmektedir. Timur'un oğulları ve torunları tarafından da desteklenen minyatür sanatı, Şâhruh devrinde Herat'ta ve Şîraz'da bulunan iki farklı ekolün eserleriyle temsil edilmektedir. XV. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Semerkant'ta Uluğ Bey çevresinde bir başka minyatür ekolü teşekkül etmiştir. Emîr Şâhî, Gıyâseddin, Mevlânâ Halîl ve Sultan Ali bu devrin en önemli minyatür ustaları arasında anılmaktadır. Timurlu minyatürü özellikle Hüseyin Baykara döneminde Herat'ta büyük gelişme göstermiştir. Bu devrin en meşhur minyatür üstadı Bihzâd'dır. Timurlular devrinde minyatür ustaları Celâyirli tesirleriyle Çin tesirlerini birleştirerek bir sentez oluşturmuşlar, bilhassa Bihzâd'ın önderliğinde tamamen özgün bir üslûba ulaşmışlardır. Timurlu minyatürü, ihtişamı ve şiirselliğiyle dikkati çeken ve sûfî telakkisinden de destek alan saraylı bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışı Safevî minyatürüne de intikal ettirmiştir.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde de minyatür sanatına önem verilmiştir. Safevî devri minyatürleri büyük ölçüde Timurlu devri minyatür üslûbuna bağlıdır. Bu dönemde saray çevresi dışında ticarî nitelikte bir minyatür faaliyetinin mevcut olduğu bilinmektedir. XVI. yüzyıl boyunca değişik merhalelerden geçen Safevî minyatürleri XVII. yüzyılın sonlarına doğru ehemmiyetini kaybetmeye başlamıştır. Erken devirde özellikle Bihzâd'ın şahsında önem kazanan minyatürcülüğün diğer önemli simaları

olan Sultan Mahmud, Âgā Mîrek, Şeyhzâde gibi isimleri Mirza Ali, Muzaffer Ali, Sâdıkī, Rızâ-yi Abbâsî gibi isimler takip etmiştir. XVII. yüzyılda da Safî, Muhammed Kāsım ve Muhammed Yûsuf gibi sanatkârlar öne çıkmıştır. Safevîler'in son devrinde Avrupa etkileri çok güçlenmiştir. Ali Kulı Cebbâr, Muhammed Zaman, Muîn Musavvir ve Muhammed Ali bu devrin en tanınmış minyatür ustalarıdır.

Avrupa tesirlerinin güçlü olduğu Kaçar hânedanı yönetimindeki İran'da minyatürden Batı tarzı resme geçilmiştir. Mirza Baba, Mehr Ali, Abdullah Han, Muhammed Hasan Han, Ebü'l-Kāsım gibi ressamlar, genel olarak yağlı boya tablolarında şah ve yakın çevresinde bulunan kişilerin portrelerini yapmışlardır. XIX. yüzyılın ortalarında iyice Avrupalılaşan İran resmi minyatür anlayışının dışına çıkmıştır. Ahmed Mehr, Seyyid Mirza, Muhammed Bekir, Muhammed Ca'fer bu devirden önemli isimler olarak ön plana çıkan sanatçılardır. Nâsırüddin Şah devrinde Ebü'l-Hasan Gaffârî Sâniulmülk ile XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Muhammed Gaffârî Kemâlülmülk, Kaçar geleneksel anlayışının en son ressamları oldukları kadar modern resmin de temsilcileridir.

İran sanat çevrelerinde minyatür kadar rağbet gören bir alan da bina içlerindeki duvar boşluklarının resimlerle süslenmesidir. Bu uygulama Sâmânîler devrinde başlamış, Timurlu ve Safevî devirleriyle birlikte Kaçar döneminde de devam etmiştir. Önceleri bilhassa tarihî konular ve manzara resimleri ilgi görmekte iken Safevî devri sonlarından itibaren şahıs portrelerine önem verilmeye başlanmıştır. Genelde duvar resimlerinde figüratif temayülün fazla olduğu görülmektedir. Resim sanatıyla yakın ilgisi bulunan lâkeli eşya süslemesi, değişik resim örneklerinin temsil edildiği seramik ve seramikle irtibatı olan sanat kolları da İran'da ilgi çekmiştir.

Seramik. Seramik sanatı İran'ın geleneksel sanat dallarından biridir. IX. yüzyılda Çin'le irtibatı olan İran'da porselen ticaretinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Önceleri Abbâsî seramikleriyle yakın ilişkisi bulunan İranlı seramik ustaları Çin'den gelen etkilerle birlikte yeni bir seramik tarzı ortaya koydular. IX. yüzyıla ait Çin taklidi seramikler yanında Irak üslûbuyla yapılmış seramik örneklerine de rastlanmaktadır. Beyaz sırlı yuvarlak sığ kaplarla temsil edilen mahallî seramiklerin yanında çok renkle zenginleştirilmiş opak beyaz sırlı seramiklerde Irak ve Mısır etkileri,

kazımalı ve yeşil, sarı, kahverengi gibi renkli seramiklerde ise yoğun olarak Irak etkisi görülmektedir.

IX. yüzyılda bilhassa Tâhirîler'in başşehri Nîşâbur ile Sâmânîler'in bazı şehirlerinde seramik üretiminin yapıldığı bilinmektedir. Horasan'da ve Abbâsî üslûbunda kahverengi, siyah, kırmızı toprak boyalı ve sarımsı kahverengi hamurlu bir seramik türü mevcuttu. Bir süsleme unsuru olarak bu seramiklerin üzerinde dualar ve atasözleri yazılıyordu. Ayrıca hükümdarların taleplerini karşılamak için yapıldığı anlaşılan, çok renkli sır altı tekniğiyle renklendirilip bitki süslemeleriyle desteklenmiş, hayvan ve insan tasvirleri

ihtiva eden bir başka seramik çeşidi de vardır. Nîşâbur ve Semerkant'ta yapılan seramikler çok renkli ve beğenilen türler arasındaydı. Bunların dışında Rey ve Sâve IX. yüzyılda seramik üretilen önemli merkezlerdir. X. yüzyılda, kırmızı hamurlu renksiz sır altına ince kazınmış desenler bulunan ve maden sanatıyla da irtibatlı bir seramik tipi ortaya çıktı. Bu seramikler üzerinde genellikle kuş motifleri hâkimdir. Diğer bir tür de amol adıyla tanınan kahverengi, yeşil kazımalı ve boyalı seramiklerdir. XI. yüzyıla kadar devam eden ve Sâmerrâ örneklerini andıran yeşil ve mavi süslemeli, kalıp ve oyma ile şekil verilmiş seramiklerin yanında kırmızı hamurlu ve koyu yeşil sır altında kuş ve hayvan tasvirleri ihtiva eden seramikler de revaçtaydı.

Selçuklular devrinde seramik sanatında büyük bir canlanma olmuş, ancak bu dönemden günümüze az sayıda eser ulaşmıştır. Önceleri doğu şehirlerinde gerçekleşen seramik üretiminin merkezi Moğol tehdidi sebebiyle Batı İran'a taşınmıştır. Bu dönemde Kâşân, Rey şehirleri, Azerbaycan, Fars, Hûzistan ve Kirman bölgeleri önemli seramik merkezleriydi. Erken dönem Selçuklu seramikleri, Sung Çin seramikleriyle yakın bir alâka içinde olup beyaz hamurlu ve oymalı veya kalıplamayla elde edilmiş şekilleriyle dikkati çekmektedir. Oyma ve kazıma motifler çok renkli sırlı eserler üzerinde görülmektedir. "Lakabî" olarak adlandırılan seramiklerin merkezi Kâşân, yapımı hayli zor ve lüks bir seramik olan mînâî türünün merkezi Rey şehridir. Daha sonraları Kâşân'da da kullanılan bu teknik seramik sanatına büyük bir yenilik getirmiştir. Minyatür sanatı ile de yakınlığı olan bu bol figürlü seramiklerde Selçuklu tipleri, kıyafetleri ve

o devrin hayatını canlandıran konular işlenmiştir. Rey ayrıca beyaz zemin üzerinde sır altı siyah boyalı desenli seramikleriyle de tanınmaktadır. XII. yüzyılda Rey, Kâşân ve Sâve gibi önemli merkezlerde perdah tekniğiyle imal edilen seramiklerin üzerinde idarecilerin ve hükümdarların zevkine uygun sahneler görülmekte ve özellikle süvari tasvirleri önemli bir yer tutmaktadır. XIII. yüzyılın bir diğer seramik tipi Kâşân'da üretilen mavi ve siyah seramiklerdir. Koyu mavi sırla örtülü, kalıp ve kazımayla elde edilmiş süslemeleriyle teşhis edilen bu tip seramiklerin Sultanâbâd, Sâve ve Sultâniye'de de imal edildiği anlaşılmaktadır.

İlhanlılar döneminde seramik sanatı Moğollar'ın imha ettiği seramik merkezlerinin yeniden faaliyete geçmesiyle büyük bir canlanma göstermiştir. Çin tesirlerinin yoğun olduğu İlhanlı seramikleri perdah ve sır altı tekniğiyle imal edilmiş eserleriyle dikkati çekmektedir. Seramik eserler üzerinde yer alan tasvirler, özellikle minyatür sanatıyla irtibat halinde olup hayvan ve bitki motifleri ihtiva etmektedir. Az sayıda örneğin mevcut olduğu Timurlu devri seramiklerinde bilhassa mavi beyaz Ming hânedanı Çin porselenlerinin tesiri görülmektedir. Bu devirde en önemli seramik merkezinin Verâmin şehri olduğu anlaşılmaktadır. Seramik sanatının önemli gelişim gösterdiği Safevîler devrinde bilhassa Şah I. Abbas'ın himayesi altında çok yoğun seramik imalâtı yapıldığı bilinmektedir. Bu dönemde İsfahan, Meşhed ve Kirman gibi merkezlerin yanı sıra özellikle kendine has bir seramik tipiyle Kubaçi şehri öne çıkmıştır.

Kaçarlar devrinde ince beyaz hamurlu, çiçek desenli, mavi, mor, kahverengi ve zeytûnî seramiklerle beraber sır üstü mînâî tekniğiyle pembe, mavi, sarı, yeşil ve siyah renkli kelebek ve çiçek desenleri ihtiva eden seramikler imal edilmiştir. Bunların yanında sır altı çiçek vb. süslemeli Tahran imali sert beyaz hamurlu kaplarla, Çin ve Avrupa tesirleri gösteren mavi ve siyah desenli Nâîn imali seramikler dikkat çekicidir. XIV. yüzyıl başında ortaya çıkan bu çiçekli ve kelebekli desenlerin üretimi 1935 yılına kadar sürmüştür.

Madenî Eserler. İran, İslâm öncesi devirlerde önemli madenî eşya üretim bölgelerinden biriydi. İran'da erken devirlerde imal edilmiş madenî eserlerde çok güçlü bir şekilde Sâsânî etkisi görülmekte olup bunların büyük bir kısmı bronz ve pirinçten imal edilmiştir. İran maden eserleri

arasında gümüş ve altından yapılmış eşyanın sayısı çok azdır. Bunda İslâmiyet'in bu madenlerin kullanımını sınırlandırmasının da rolü vardır. Altın ve gümüşten yapılmış eserler zaman içinde eritildiğinden günümüze daha çok bronz ve pirinç eserler ulaşabilmiştir. Erken devirde imal edildiği belirlenen madenî eserlerde hayvan figürleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu zengin figürlü eşyaların bir özelliği de üzerinde hüsn-i hatla yazılmış dua cümlelerinin bulunmasıdır. X ve XI. yüzyıllarda bu özelliklerini koruyan madenî eserler, XII ve XIII. yüzyıllarda çok zengin dekoratif şekillerle süslenmeye başlamıştır. Selçuklu devri madenî eserlerinde gümüş, bakır ve altın dolgulu hayvan ve insan, özellikle de zodyak tasvirleri dikkat çekmektedir. Bunların

üzerinde yer alan yazılarda eşyanın sahibi ve yapan ustaya yönelik dualar önemli bir yer tutmaktadır.

XIII. yüzyılın sonunda artan Moğol baskısıyla madenî eşya üretim alanı Doğu İran'dan batıya ve hatta Irak'a taşınmıştır. Saray hayatı ve av sahnelerinin önemli bir yer tuttuğu bu eserlerin üzerindeki resimlerin minyatür sanatıyla yakın bir irtibatı bulunduğu dikkat çekmektedir. İlhanlı madenî eserlerinin günümüze ulaşan çok az sayıdaki örnekleri XIV. yüzyıl başlarına aittir. Önemli bir kısmı dolgulu tipte olan İlhanlı eserlerinin üretim merkezi Şîraz'dır. Irak etkilerinin devam ettiği İlhanlılar sonrası dönemde ve bilhassa İncû hânedanı devrinde madenî eserler imali ehemmiyet kazanmıştır. Özellikle figürlü madalyonlar ve dua örnekleriyle süslenen bu devir eserleri üzerindeki süvari ve tahtta oturan hükümdar tasvirleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu tür bir madenî eser imalâtının Muzafferîler döneminde de yapıldığı görülmektedir. Timurlu devrinde yapılan eserler Çin tesirlerine açık oluşlarıyla dikkat çekmektedir. Bronzların yanında bilhassa pirinç eşyanın bir yekün teşkil ettiği Timurlu madenî eserleri üzerinde Timurlu geleneğini yansıtan süslemeler bulunmaktadır.

Altın ve gümüş kaplamaların rağbette olduğu Safevîler dönemi madenî eserleri, hat ve minyatür sanatının tesirlerine açık bir süsleme anlayışına sahiptir. Kuyumculukla yakın ilişkisi bulunan XVI ve XVII. yüzyıl madenî eserleri oyma ve kazıma teknikleriyle de takviye edilmiştir. Madalyonlar içinde tabiat, insan ve hayvan tasvirleri dikkat çekmektedir. Safevî geleneğini devam ettirmekle beraber Kaçarlar devri madenî eserlerinin eski

kaliteye sahip olduğunu söylemek zordur. Bu eserlerin üzerinde, kazıma ve oyma teknikleriyle yapılmış madalyonlar içinde hükümdar ve fantastik hayvan tasvirleri yer almaktadır.

Halı ve Kumaş. Halı ve kumaş, İslâm öncesi devirlerden beri İran'ın en önemli üretim alanlarından biridir. Ancak erken devirlerden örnek bulunmadığı veya çok sınırlı kaldığı için bu alanda tarihî kaynaklardaki bilgilerle yetinilmektedir. Abbâsî sarayında İran menşeli halılar mevcuttu. "Gördes (Türk) düğümü" diye tanınan düğüm tekniğiyle yapılan Selçuklu halıları hakkında fazla bilgi yoktur. İlhanlılar'dan Gāzân Han'ın Şîraz'da halı imali için bir atölye kurduğu bilinmektedir. Timurlu devri halıları hakkında en önemli kaynak devrin minyatürleridir.

Minyatürlerden anlaşıldığına göre XV. yüzyıl başlarında geometrik bir anlayışla tanzim edilen halıların yerine, yüzyılın ortalarından itibaren bordürlü ve göbekli çiçek motiflerinin hâkim olduğu yeni bir üslûp geçmeye başlamış ve yüzyılın son çeyreğinden itibaren bu üslûp hâkim olmuştur. XVI. yüzyıl minyatürlerinde halı daha seyrek tasvir edilmesine rağmen bu yüzyıldaki halı sanatının durumu hakkında fazla bilgi vardır. XV. yüzyılın önemli halıcılık merkezi Tebriz'dir. Safevî hânedanından Şah İsmâil ve Tahmasb'ın halıcılığa önem verdikleri bilinmektedir. XVI ve XVII. yüzyıllar İran halıcılığının yükselme devridir. Yezd, Kâşân, İsfahan, Tebriz saraylarındaki halı atölyeleri önemli imalât merkezleridir. XIX. yüzyılda Hemedan, geometrik desenli ve stilize hayvan motifli halılarıyla ön plana çıkmaktadır. Bu yüzyıl içinde Kâşân'da imal edilen ipek seccadeler de çiçek desenleriyle dikkat çeker. Avrupa etkisi yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini göstermektedir.

Uzakdoğu ve İslâm öncesi devrin etkileriyle dokunan kumaşlarda İslâmiyet'in yayılmasıyla birlikte kûfî bordürler görülmeye başlanmıştır. Horasan'da dokunduğu bilinen bu erken devir kumaşlarından çok az örnek günümüze ulaşmıştır. X ve XI. yüzyıllara ait örnek sayısı da kısıtlıdır. Bunlar üzerinde stilize hayvan motifleri önemli bir yer tutmaktadır. Zaman içinde motiflerin daha çizgisel bir nitelik kazandığı görülmektedir. Timurlu kumaşları hakkında en iyi kaynak olan minyatürler bu devrin kumaşlarının ihtişamı için dolaylı bir bilgi vermektedir. İpekli ve sırmalı Safevî devri kumaşları ve XVII. yüzyılda yapılan brokadlar İran dokuma sanatının en

önemli eserleri arasındadır. Safevî geleneğine bağlı olarak gelişen Kaçarlar devri dokumaları zengin ve lüks hususiyetleriyle dikkati çekmektedir. Özellikle Kirman'ın çok renkli ve çiçekli kumaşlarıyla İsfahan'ın bitki ve hayvan motifli basmaları XIX. yüzyıl dokumacılığının en güzel örnekleridir. Bunların dışında Kâşân, İsfahan, Yezd ve Şîraz'da yapılan lüks işlemeler ve Kirman'ın yünlü işlemeleri, Reşt'te yapılan aplike işleri bu devrin en güzel eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

N. Meshkati, A List of the Historical Sites and Monuments, Tahran, ts.; M. Smith, Persian Art, London 1876; F. Sarre, Denkmaler Persischer Baukunst, Berlin 1910; G. Marteau - H. Vever, Miniatures Persanes, Paris 1912; T. W. Arnold, Painting in Islam, Oxford 1928, tür.yer.; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, tür.yer.; A. Sakisian, Persian Art, London 1931; I. Stchoukine, Les miniatures persanes, Paris 1932; a.mlf., La peinture iranienne sous les derniers ʿabbâsides et les ilkhâns, Bruges 1936; L. Bihyon v.dğr., Persian Miniature Painting, London 1933; N. A. Reath - E. B. Sachs, Persian Textiles, New Haven 1937; E. Diez, Iranische Kunst, Wien 1944; Ernst Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin - Melâhat Özgü), Ankara 1952, tür.yer.; D. N. Wilber, The Architecture of Islamic Iran the Ilkhānid Period, Princeton 1955; a.mlf., Persian Garden and Pavilions, Vermont 1962; B. Gray - A. Godard, Iran: Persian Miniatures, New York 1956; B. Gray, Persian Painting, Geneve 1961; a.mlf., Persian Painting, New York 1977; A. Godard, L'art de l'Iran, Paris 1962; B. W. Robinson, Persian Miniatures, Oxford 1957; a.mlf., Persian Drawings, New York 1965; a.mlf., Persian Miniature Painting, New York 1965; L. Honarfar, Historical Monuments of Isfahan, Teheran 1958; O. Grabar, Persian Art Before and After the Mongol Conquest, Ann Arbor 1959; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960; K. Erdmann, Oriental Carpets, London 1960, tür.yer.; a.mlf., Seven Hundered Years of Oriental Carpets, Berkeley 1970, tür.yer.; N. Egami, Exhibition of Persian Art, Tokyo 1961; R. Ettinghausen, Seven Thousand Years of Iranian Art, Washington 1962; A. U. Pope, Persian Architecture, London 1965; a.mlf. -

E. Yanshanter, Highlights of Persian Art, Boulder 1979; G. M. Meredith-Owns, Persian Illustrated Manuscripts, London 1965; H. E. Wulff, The Traditional Crafts of Persia, Cambridge 1966; Fihristi Binâhâ-yi Târîḫî ve Emâkin-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş.; M. T. Mustafavi, Persian Architecture at a Glance, Tehran 1967; Mazhar Şevket İpşiroğlu, Painting and Culture of Mogols, London 1967; K. Emami, Modern Persian Painting, New York 1968; E. Atil, Exhibition of Twenty-Five Hundered Years of Persian Art, Washington 1971; a.mlf., v.dğr., Islamic Metalwork, Washington 1985, tür.yer.; S. J. Falk, Qajar Painting, London 1972; N. Ardalan - L. Bakhtiyar, The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture, Chicago 1973; G. Fehérvári, Islamic Pottery: A Comprehensive Study Based on the Barlow Collection, London 1973, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, I, 19-98; C. Edward, The Persian Carpet, London 1975; C. Mac Lenicina, Persian Art, Leningrad 1975; R. Murdoch Smith, Persian Art, London 1976; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, I-XV; J. W. Allan, Persian Metal Technology 700-1300, London 1979; C. Adle, Art et société dans le monde iranien, Paris 1982; A. S. Melikian - Chirvani, Islamic Metalwork from the Iranian World: 8th-18th Centuries, London 1982; N. Titley, Persian Miniature Painting, Austin 1983; Suut Kemal Yetkin, İslam Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, tür.yer.; T. W. Lentz - G. D. Lory, Timur and Pirncely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Washington 1989; Abdürrefî‘ Hakīkat, Târîḫ-i Hünerhâ-yi Millî ve Hünermendân-ı Îrânî, Tahran 1369 hş., I-II; D. James, After Timur Qurans of the 15th and 16th Century Art, Oxford 1992; Muhammed Ali Muhlisî, Fihristi Binâhâ-yi Târîḫî Âẕerbaycân-ı Şarḳī, Tahran 1371 hş.; W. Kleiss - M. Y. Kiani, Iranian Caravansarais, Tahran 1995.

A. Engin Beksaç

İRBÂD b. SÂRİYE

(العرباض بن سارية)

Ebû Necîh el-İrbâd b. Sâriye es-Sülemî (ö. 75/694)

Sahâbî.

Süleym kabilesine mensup olup aynı kabileden altı kişiyle birlikte Resûl-i Ekrem'e gelerek biat ettiği rivayet edilmiştir (Heysemî, VIII, 51-52). Hemşehrisi Amr b. Abese'nin ve onun kendilerini dördüncü müslüman olarak gösterdikleri ileri sürülmüşse de Zehebî, İrbâd'ın böyle bir iddiada bulunduğuna dair rivayetin sahih olmadığını belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 421). Amr b. Abese gibi ilk müslümanlardan biri olması halinde İrbâd'ın da Mekke'ye gelip Hz. Peygamber'le görüşmüş olması, o sırada Resûl-i Ekrem'in çevresinde yeteri kadar müslüman bulunmadığı için güvenlik sebebiyle ve onun tavsiyesi üzerine kabilesine geri dönmesi mümkündür (bk. AMR b. ABESE). İrbâd fakir olduğundan ehl-i Suffe arasında yaşadı. Tebük Gazvesi'ne katılmak için binek hayvanı bulamayan altı yoksul sahâbî ile birlikte o da Resûl-i Ekrem'den yardım istedi. Resûlullah binek temin edemediğini söyleyince üzülerek ağlayan, bu sebeple "bekkâîn" diye anılan bu yedi kişi hakkında âyet nâzil oldu (et-Tevbe 9/92). İrbâd, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Humus'a yerleşerek zâhidâne bir hayat sürdü ve 75'te (694) vefat etti. Bu tarihten önce Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın Emevîler'le mücadele ettiği yıllarda öldüğü de söylenmiştir.

İrbâd, Resûl-i Ekrem'den ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan rivayette bulunmuş, kızı Ümmü Habîbe, sahâbeden Ebû Ümâme el-Bâhilî, muhadramûndan Cübeyr b. Nüfeyr, tâbiînden Abdurrahman b. Amr es-Sülemî, Abdullah b. Ebû Bilâl, Ebû Rühm es-Semâî, Habîb b. Ubeyd ve diğerleri de ondan hadis nakletmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte'nin dört süneninde yer almıştır. Abdullah Muhammed Şüfey', Dirâsetü merviyyâti'ṣ-ṣaḥâbe: Sehl b. ʿAbdillâh es-Sâʿidî ve'l-ʿİrbâḍ b. Sâriye ve S̱evbân mevlâ Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı

yüksek lisans tezinde (1404, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye) onun rivayetlerini de incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 276; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 39; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 13-14; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 166-167; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 19-20; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIX, 549-551; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 419-422; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 483-485; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 51-52; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 473; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 174.

Selahattin Polat

İRBİL

(bk. ERBİL).

İRCÂ

(bk. MÜRCİE).

IRCICA

(bk. İSLÂM TARİH SANAT ve KÜLTÜR ARAŞTIRMA MERKEZİ).

İRDÂF

(الإرداف)

Söz içinde tâbi unsur anılarak metbûun anlatıldığı bedî‘ sanatı.

Sözlükte irdâf “tâbi olmak, izlemek; binek hayvanı süren binicinin terkisine adam bindirmesi” anlamına gelir. Arkaya bindirilen kimseye de ridf veya redîf denir. Beyân ve bedî‘ ilimlerinde irdâf, “birbiriyle alâkalı iki anlam ve fikir arasında öncelik ve sonralığı dikkate alıp sonuç ve tâbi konumundakini anarak diğerini anlatmak” mânasında kullanılmıştır. Aralarında, ata binenle arkasına bindirdiği kimse arasındaki yakınlığa benzer bir ilgi bulunan bu iki unsurun durumu arkaya binenin anılarak öndeki binicinin onunla temsil edilmesi, arkadakinin öndekine delâlet ve işaret eder konumda olmasıdır. Ömer b. Ebû Rebîa’nın, bir mısraında sözünü ettiği kadının boynunun uzunluğunu tasvir ederken kullandığı” بعيدة مهوى القرط“ (Küpe sarkım mesafesi uzundur) ifadesi irdâfa bir örnek teşkil eder. Şair burada düz ifade yerine onunla yakından ilgili, onun bir sonucu ve tâbii durumundaki küpe sarkım mesafesinin uzun olduğunu söyleyerek boynunun uzunluğuna işaret etmiştir. Gerçekçi ifade yerine dolaylı anlatımın tercih edilmesi mânaya zenginlik katarak ifadeyi daha canlı ve zarif hale getirmiştir. İrdâfa, kendisinde tâbi unsur anılarak metbû anlatıldığı için tetbî‘ adını verenler olduğu gibi iki terimi birleştirerek irdâf ve tetbî‘, erdâf ve tevâbi‘ diyenler de vardır. Düz anlatım terkedilerek (tecâvüz) dolaylı anlatım tercih edildiğinden irdâfı tecâvüz olarak adlandıran âlimler de bulunmaktadır (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 385; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 533; İbn Sinân el-Hafâcî, s. 229-230).

Bu sanatı ilk keşfeden ve ona irdâf adını veren Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948), irdâfı lafzın anlamla uyumuna (îtilâf) dahil bir nevi saymış ve, “Şairin bir düşünce-yi dile getirmek isterken onu anlatan lafzı değil onun tâbii ve redifi (mürâdif) durumundaki fikri anlatan lafzı kullanmasıdır” şeklinde tanımlamıştır. İbn Kuteybe ve İbnü’l-Mu‘tez gibi edip ve münekkitlerin verdikleri örneklerden irdâfı kinaye ve ta‘riz kapsamında mütalaa ettikleri anlaşılmaktadır (et-Te᾽vîl, s. 199; el-Bedî῾, s. 160-161).

Rummânî, Hâtimî, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Sinân el-Hafâcî, Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Tâhir el-Bağdâdî, İbn Ebü'l-İsba' gibi belâgat ve bedî' âlimlerinin çoğu ile Safiyyüddin el-Hillî, İbn Hicce el-Hamevî gibi bedîiyyât müellifleri, Kudâme b. Ca'fer'i takip ederek irdâfı kinaye ve ta'rizden ayrı bir sanat olarak ele almışlardır. Süyûtî irdâfı kinayeye benzeyen bir bedî' türü şeklinde görür. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin de irdâfı kinayeden saydığı verdiği örneklerden anlaşılmaktadır. Beyân âlimleri irdâfı kinaye ile eş anlamlı saydıkları gibi Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Muzaffer el-Alevî ve Necmeddin İbnü'l-Esîr el-Halebî onu bir kinaye türü olarak kabul etmişlerdir.

İrdâf ile kinayenin farkı şöyle açıklanmıştır: Her ikisinde de söz içinde geçen öğe ve onun örtülü olarak anlattığı öğe olmak üzere iki temel unsur vardır. Kinayede bu iki öğe arasında lüzum ilgisi bulunur. Söz içinde geçen öğe (lâzım) diğer öğenin (melzûm) ayrılmaz bir parçası, bir özelliği ve ön şartı konumundadır. Kinayede lâzım zikredilir, melzûm kastedilir; lâzımdan melzûma geçiş söz konusudur. İrdâfta ise iki öğe arasında sebepsonuç ilişkisi vardır; tâbi olan unsur anılarak metbûa (sonuç zikredilerek sebebe) işaret edilir. "Cömert, misafirperver" anlamında kinaye olan "كثير الرماد" (külü bol) ifadesinde kül bolluğu, çok ateş yakmak, çok yemek pişirmek, çok konuk ağırlamak

gibi işler, bir kimsenin cömert ve misafirperver adını almasının ön şartları ve lâzımlarıdır. Söz içinde bunların zikredilmesiyle cömertliğin kastedilmesi kinaye olur. İmruülkays'ın, bir kadının tasvirinde zikrettiği "غنيّة مرفهة" (zengin ve müreffeh) anlamında irdâf olan "نؤم الضحى" (kuşluk uykusuna yatar) ifadesinde, kuşluk uykusuna yatmak zengin ve müreffeh olmanın ön şartı ve lâzımı değil onun bir sonucudur. Bu sebeple zengin ve müreffeh olduğunu kastederek "kuşluk uykusuna yatar" ifadesinin kullanılması irdâftır. Diğer kadınların iş görmek, hizmet etmek için ayakta olduğu bir vakitte onun uyuması, işlerini gören hizmetçi ve uşaklarının bulunduğunu, dolayısıyla zengin olduğunu ve müreffeh bir hayat sürdüğünü göstermektedir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e göre kinaye ile irdâfın bir farkı da kinaye hem tek kelime hem terkip halinde bulunabilirken irdâf sadece terkip halinde olabilir (el-Meṡelü's-sâʾir, III, 59-60).

İşaretle irdâfın farkına temas eden İbn Ebü'l-İsba' işaret olan bir sözde

sadece anlam zenginliği, irdâfta ise anlam zenginliği yanında övgü ve tasvirde mübalağanın da bulunduğunu söyler. İrdâfın bu özelliğine dikkat çeken ilk âlim İbn Sinân el-Hafâcî'dir (Sırrü'l-feṣâḥa, s. 230-231). İbn Ebü'l-İsba' irdâfı zahiriyle anlam bildiren, tetbîi ise te'vil yoluyla anlam bildiren lafızlar sınıfına dahil ederek iki terim arasında fark gören İbn Reşîḳ ile Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'i eleştirmiş, her ikisinin de te'vile dayalı anlam bildiren lafızlar kategorisine dahil olduğunu söylemiştir.

İrdâfın ilk örnekleri İmruülkays'ın şiirlerinde görülmektedir. Onun, atının hızını tasvir ederken "serî'" (hızlı) kelimesi yerine bir irdâf olarak kullandığı "قيد الأوابد" (yaban hayvanlarının kemendi) terkibini büyük bir beğeniyle karşılayan edebiyat eleştirmenleri ve belâgat âlimleri İmruülkays'ı tanıtırken, "O yaban hayvanlarına kement vuran ilk şairdir" nitelemesinde bulunmuşlardır (Kudâme b. Ca'fer, s. 158). Bu söz, hızlı olmanın lâzımı ve ön şartı değil onun bir sonucu olduğu için irdâftır ve hızlılık anlatmasının yanında buna tasvir ve övgüde abartı kattığı için de serî' kelimesine göre daha belîğdir. Arap kadın şairlerinden Leylâ el-Ahyeliyye'nin cömertlikle övdüğü kimse için "cömert ve kerem sahibi" diyecek yerde "مخرق عنه القميص" (-isteyicilerin çekiştirmesiyle-gömleği yırtık pırtık olmuş) ve "تخاله بين البيوت من الحياء سقيماً " (insanlar arasında dolaşırken -ihsanda bulunduğu kimselerden-utandığı için hasta gibi görünen) ifadeleriyle Hakem el-Hudrî'nin "كبير مسن" (yaşlı-ihtiyar) yerine "تنحنحي وسعالي" (öksürüp tıksırır) ifadeleri, sonuç belirttikleri için irdâf olduğu gibi aynı zamanda anlama zenginlik katan edebî anlatımlardır.

İrdâfa bedevîlerin özlü sözlerinde de çok rastlanır. Yoksulluğundan şikâyet edip erzak talebinde bulunmak üzere valinin yanına giden yaşlı ve kimsesiz kadının, "Evimde -farelerin bile-yiyeceği bir şey kalmadı" diyecek yerde," "أشكو إليك قلة الجرذان"(Size şikâyetim evimden farelerin de çekilmiş olmasıdır) diyerek talebini arzetmesi karşısında vali, "Bu kadın ne zarif ve örtülü bir anlatımla meramını dile getirdi, derhal evini erzakla doldurun" emrini vermiştir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 386).

Kur'ân-ı Kerîm'de irdâfın çok güzel örnekleri bulunmaktadır. Hûriler tasvir edilirken "عفيفات" (iffetli kadınlar) kelimesi yerine kullanılan "قاصرات الطرف" (bakışlarını eşlerine hasretmiş kadınlar) terkibi (es-Sâffât 37/48; Sâd 38/52; er-Rahmân 55/56) iffetli olmanın bir neticesi olduğu için irdâftır.

Nûh tûfanının sonucu anlatılırken, “Allah’ın helâkini emrettikleri helâk oldu, kurtuluşunu takdir ettikleri kurtuldu” yerine “وقضي الأمر” (ve iş yerine getirildi) ifadesi (Hûd 11/44) sonuç belirttiği için irdâftır. Bu ifade, hem daha veciz olduğu hem de işin (tûfan) emirleri karşısında durulmaz, kudret sahibi bir âmirin emriyle meydana geldiğine dikkat çektiği için daha edebîdir.

Ziyâeddin İbnü’l-Esîr olumsuz istisna tarzında bir irdâf olarak gördüğü, “Cehennemlikler için şıbrak dikeni kurusundan (darî‘) başka hiçbir yiyecek yoktur” ifadesinin (el-Gāşiye 88/6), “Onlar için hiçbir yiyecek yoktur” anlamına geldiğini, bunun tasvir içermesiyle daha canlı biçimde dile getirilmiş dolaylı bir anlatım olduğunu, çöllerde develerin bile yemekten kaçındığı bu dikenin anılmasıyla cehennemliklerin hiçbir yiyeceklerinin bulunmadığının anlatılmak istendiğini söylemiştir. Zemahşerî de âyetin yorumlarından biri olarak bu görüşe yer vermiştir (el-Keşşâf, IV, 246). İbnü’l-Esîr, “Sadece onlar nâil oldu ikramlarına, diğerlerinin ise ikram olarak mahrumiyetten başka nasipleri yoktu” anlamındaki beyti bu mânaya delil olarak getirmiştir. Burada başkalarının hiçbir ikrama nâil olmadığı anlatılmak istenmektedir, çünkü ikramlardan mahrumiyet, onların nasibi ise onlar için hiçbir ikram yok demektir. Bu yoruma göre yukarıdaki âyette alay üslûbu da (istiâre-i tehekkümiyye) söz konusudur. Çünkü nimet olmayan şey nimet, yiyecek olmayan şey yiyecek olarak takdim edilmiştir. Kur’an’da “kâfirlerin müjdelenmesi, azabın tadılması” gibi buna benzer birçok örnek mevcuttur.

Asıl kastedilerek işlerin benzere isnadı ile anlatılması da bir irdâf türüdür. “Sen bunu yapmazsın” yerine, “Senin gibisi bunu yapmaz”; “Sana bu yakışır” yerine, “Senin gibisine bu yakışır” denilmesi gibi. Yine “sana” denecek yerde “Türk’e / Arap’a / müslümana ... bu yakışır” tarzındaki ifadelerde de irdâf vardır. Bu tür ifade örnekleme ve genelleme içerdiğinden düz anlatıma göre daha güçlüdür. ÷” ليس كمثله شيء“(O’nun benzerine benzer hiçbir şey yoktur; eş-Şûrâ 42/11) âyetinde de bu tarz dolaylı anlatım üslûbu görülür. “Bırakın benzerinin bulunmasını, benzerinin benzeri bile yoktur” şeklinde zarif bir mübalağa ve güçlü bir vurgu ile Allah’ın eşsizliğini dile getiren bu ifade tarzı Kur’an’daki hâkim edebî üslûba daha uygun düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 577-578; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954, s. 199; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 160-161; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 157-159; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 385-388; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 533-545; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥâ, Beyrut 1402/1982, s. 229-234; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 262-268; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 265; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 246; İbn Mu‘tî, el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-bedîʿ (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî), İskenderiye 1996, s. 82-83; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 58-61; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü’l-belâġa (nşr. Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 47-49; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 207-213; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 83-84; İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, er-Ravżü’l-merîʿ fî ṣınâʿati’l-bedîʿ (nşr. Rıdvân b. Şakrûn), Dârülbeyzâ 1985, s. 117; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Beyrut 1403/1983, s. 199-200; İbn Hicce, H̱izânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 376-377; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 48; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 279-280.

İsmail Durmuş

İRDEB

(إردب)

Hububat ölçümünde kullanılan eski bir hacim ölçüsü.

Akkadca ardabu, Ârâmîce ardebba (artabba), Süryânîce ardeba (arteba), Latince artaba, Grekçe artabe ((((((() şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslı eski Farsça ertebeye (irtebe) dayanır. Arapça'ya irdeb şeklinde geçen kelime irdebbe ve halk ağzında erdeb (erdib) olarak da söylenmektedir. Asmaî gibi bazı Arap dilcileri ise kelimenin Arapça asıllı olduğunu ileri sürerek Emevîler dönemi şairlerinden Ahtal'e izâfe edilen bir beyitteki kullanımını delil gösterirken Sâgānî söz konusu beytin Ahtal'e ait olmadığını belirtmektedir (et-Tekmile ve'ẕẕeyl, I, 137). Yunanlı tarihçi Herodotos, irdebbin 1 Atina medimnosu + 3 şinik (choinix) hacminde bir Pers hacim ölçüsü olduğunu ve Pers Kralı II. Keyhusrev'in Bâbil Krallığı'ndan günlük 1 irdeb dolusu gümüş (!) haraç aldığını bildirmektedir (The History of Herodotus, s. 68). Çağdaş Farsça kaynaklarda "kuru maddelerin ölçümünde kullanılan eski bir İran hacim ölçüsü" şeklinde tanımlanarak 51,84 litrelik Med irdebbi ve 55,08 litrelik Pers irdebbi olmak üzere ikiye ayrılmakta, ayrıca 66 litrelik bir başka İran irdebbinden de bahsedilmektedir (Hasan Pîrniyâ, I, 438; II, 1498; Dihhudâ, III, 1622, 1690). Persler'in hâkimiyetleri altına giren Küçük Asya, Mezopotamya ve Mısır'a götürdükleri ölçek, bu bölgelerin halkları tarafından metrik sistemin benimsenmesine kadar kullanılmıştır. İrdeb Osmanlı hâkimiyeti sırasında özellikle Filistin, Irak, Lübnan, Mısır ve Suriye ile Arabistan'ın birçok yerinde kullanımda kalmıştır.

Mısır irdebbi istikbaldeki vergi gelirlerine dair bir hadiste zikredilmektedir (Müslim, "Fiten", 33; Ebû Dâvûd, "İmâre", 29). Mısır fâtihi Amr b. Âs'ın toprak sahiplerine yüklediği ferdî aynî vergiler arasında 3 irdeb buğday da yer almaktadır (Belâzürî, s. 216-217; Sûlî, s. 217). Mısır fethedildiğinde 3 ve 6 veybelik irdebler kullanılmaktaydı.

Diğer ölçü birimleri gibi irdebbin de bölgelere, zamana ve ölçülen şeyin

cinsine ya da vasfına göre muhtelif değerler alması günümüzdeki karşılığının tesbitini zorlaştırmaktadır. İslâm hukukçuları, vergiler yanında zekât ve fıtır sadakasına konu olan irdebbin diğer örfî ve şer'î ölçü birimleri cinsinden karşılığını belirlemeye çalışmışlarsa da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İki Kahire irdebbi hacmindeki boğa derisinin alacağı ağırlığa "bahâr", yarım irdeb hacmindeki ölçeğe ise "kankal" adı verilirdi. Ali Paşa Mübârek'in bildirdiğine göre I. yüzyılda yaşayan İskenderiyeli Heron iki farklı metretesten (matar) bahsetmiştir. Metretes irdebbe denk bir sıvı ölçü birimidir. Bunlardan Roma metretesi 29,218 dm^3, Roma metretesine oranı 3:2 olan diğer metretes ise 42,875 dm^3'tür (el-Mîzân, s. 74-75, 83).

Câlînûs'a göre (ö. 200) Mısır irdebbi 5 modiosa eşitti. IV. yüzyılda yaşayan Epiphanius, 1 ardeb = 10 büyük gomor (veya omer; Gr. zouop; İbr. rny) = 72 xestes eşitliğini vermektedir (Epiphanius' Treatise on Weights, s. 138). Mısır ölçüsü irdebbin 72 "sextariorum"a tekabül ettiğini belirten İşbîliye (Sevilla) Piskoposu İsidoro da (ö. 636) Epiphanius'u doğrulamaktadır (Sauvaire, VII [1886], s. 135). İsidoro, ayrıca irdebbin 3g Roma modiosuna eşit olduğunu bildirmektedir. Vazquez Queipo'nun Roma modiosu için verdiği 8,656 litrelik değer esas alındığında 3g ve 5 modiosluk irdeblerin hacimleri sırasıyla 28,85 litre ve 43,28 litre olarak bulunur. İskenderiyeli Didymos da 4,5 modiosluk bir irdebden bahsetmektedir. Bunun her biri 24 "xestes"lik Pontus modiosu olduğu düşünülürse yine (4,5 × 24 =) 108'lik irdebbe ulaşılır. 72 "xestes" hacmindeki irdeb 28,85 litre olduğuna göre 108'lik irdeb (108 × 28,85 ÷ 72 =) 43,28 litre yapar (krş. Ali Paşa Mübârek, s. 74, 82, 83, 90). Queipo, irdeb için 65,2 veya 66,096 litre olmak üzere iki ayrı değer vermektedir (Sauvaire, VII [1886], s. 137).

Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946), Kahire irdebbinin 6 veybe buğday alacak hacimde olduğunu, ağır buğdayın veybesinin 30 rıtl (= 6 sâ' = 7,5 Irak kıstı), hafifininkinin ise 27 rıtl çektiğini bildirmektedir (Edebü'l-küttâb, s. 217). Buna göre Kahire irdebbi 180 veya 162 rıtl buğday kaldırır. Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), irdebbin kendi memleketi (Bağdat) menâsı ile 64 menâ değerinde olduğunu belirtmektedir (Tehẕîbü'l-luġa, "rdb" md.). Sauvaire, Ezherî'nin Tâcü'l-ʿarûs'ta ("rdb" md.) iktibas edilen bu ifadesinin Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin sözü ve dolayısıyla Bağdat menâsının Vâsıt'ta da kullanılan Medine menni olduğunu düşünmekle hata etmiştir (JA, VII [1886], s. 141). İstahrî (ö. 346/957), gezdiği bütün İslâm

coğrafyasında kullanıldığını bildirdiği Bağdat menâsını 260 dirhem olarak vermektedir; buna göre söz konusu irdeb (64 × 260 × 3,125 =) 52 kg., yani yaklaşık 66 litre değerindedir. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 380/990), Kahire irdebbinin her biri 15 menâlık 6 veybeye (= 90 menâ) eşit hacimde olduğunu kaydetmektedir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 204). Bu menânın da 260 dirhem olduğu düşünülürse söz konusu irdebbin aldığı buğdayın ağırlığı 73,125 kg. olur. Ünlü hekim Zehrâvî'nin (ö. 400/1010) verdiği bilgilerden, 1 Kahire irdebbi = 6 veybe = 12 mekkûk = 24 rub' = 180 rıtl eşitliği elde edilmektedir. Onun 18 kıstlık büyük ve 9 kıstlık küçük iki farklı veybenin varlığına dair kaydından IV. yüzyılda biri 108, diğeri 54 kıst hacminde iki irdebbin kullanıldığı anlaşılmaktadır (et-Taṣrîf, II, 457). Sauvaire, veybeye ilişkin bu tesbiti irdebbe hamlederek yanılmış olmalıdır (JA, VII [1886], s. 140). Zehrâvî, ayrıca irdebbin her biri 192 peygamber müddü hacmindeki 3 müdye veya 3 menâya eşdeğer olduğunu da belirtmektedir. Buna göre 1 irdeb 576 peygamber müddüne eşittir. Peygamber müddü 171e dirhem kabul edilirse irdeb için (576 × 171e × 2,833 =) 279,771 veya (576 × 171e × 3,125 =) 308,57 kilogramlık değere ulaşılmaktadır. Mahzûmî'nin (ö. 585/1189) aktardığı bilgilerden, 1 irdeb pirinç = 6 veybe = 96 kadeh = 180 Cerevî rıtl eşitliği elde edilmektedir (el-Münteḳā, s. 29). Bununla Zehrâvî'nin tesbiti uyuşmaktadır. Cerevî rıtl 312 dirhemdir. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) verdiği 1 dirhem = 18 harrûbe, 1 miskal = 24 harrûbe şeklindeki (Mesâlik, s. 80-81) eşitliklerden (4,25 × 18 ÷ 24 =) 3,1875 gramlık örfî dirhem elde edilmektedir. Buna göre irdebbin değeri (= 180 × 312 × 3,1875 =) 179 kg. olarak bulunur. VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında Kahire irdebbinin Bağdat kâresine eşit olduğu bilinmektedir (Sacy, I, 408). Bağdat kâresi 240 rıtl ağırlığında buğday alacak hacimdedir (Makdisî, s. 145-146). Bağdat rıtlı da 128f dirhem veya 90 miskal çektiğine göre Kahire irdebbi (240 × 128f × 2,975 = 240 × 90 × 4,25 =) 91,8 kg. ağırlığında buğday kaldırır. Mısır'da Dârü'l-hisbe nâzırlığı yapan İbnü'r-Rif'a (ö. 710/1310) kendi devrinde Kahire irdebbinin 6 veybeye, veybenin ise her biri 1g sâ'dan daha büyük 4 rub'a eşit olduğunu bildirmektedir (el-Îżâḥ ve't-tibyân, s. 73). Buna göre irdeb 32 sâ'dan daha büyük demektir. Ömerî ve Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) verdiği 1 Kahire irdebbi = 6 veybe, 1 veybe = 4 rub', 1 rub' = 4 küçük Kahire kadehi, 1 kadeh = 232 dirhem şeklindeki eşitliklerden hareketle Kahire irdebbinin

vasat buğday tanesi itibariyle ölçtüğü ağırlık (6 × 4 × 4 × 232 = 22272 dirhem = 22272 × 3,1875 =) 70,99 kg. olarak hesaplanır. Bu irdeb (70,99 × 100 ÷ 71 =) 99 litre civarında su alır (Mesâlik, s. 81; Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 198). Fransız istilâsı sırasında 180 litrelik irdebbin ölçtüğü Yukarı Mısır (Saîd) buğdayının ağırlığı 129,229, kuzeyde üretileninki ise 142,935 kilogramdan ibaretti. Bu iki cins tahıldan her birinin hektolitresi sırasıyla 71 ve 79 kilogramdır. Hektolitresi 71 kg. olan 264 rıtllık irdeb esas alındığında 232 dirhem buğday ölçen kadehin (232 × 100 ÷ 71 =) 326,76 dirhem su aldığı sonucu çıkar. Buna göre kadeh (326,76 × 3,1464 =) 1,028 litre, veybe (1,028 × 16 =) 16,448 litre ve irdeb (1,028 × 96 =) 98,699 litre olur. Mısır kırsalında kullanılan 3 veybelik eski Mısır irdebbi de (3 × 16,5 =) 49,5 litredir (krş. Ali Paşa Mübârek, s. 79-80; Sauvaire, VII [1886], s. 137). Silvestre de Sacy, 1 irdeb tahılın ağırlığının Kahire'de 292 livre (libre), Reşîd'de 430 livre (= 210,486 kg.) olduğunu, Kahire irdebbinin 184,16 litreye denk geldiğini söylemektedir (Relation de l'Egypte, I, 153, 567).

Kalkaşendî, Mısır'ın bazı bölgelerinde 11 veybeye ulaşan, hatta bunu aşan irdebler kullanıldığını ifade etmekte (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 441), Makrizî, Feyyûm irdebbinin 9 veybeye eşit olduğunu bildirmektedir (el-Ḫıṭaṭ, I, 101). 1,5 Kahire irdebbine denk gelen bu ölçek, yaklaşık 135 litrelik hacmiyle (69,6 × 1,5 =) 104,4 kg. buğday ölçer. Ömerî'nin verdiği 1 İskenderiye irdebbi = 8 veybe (= 1g Kahire irdebbi) şeklindeki (Mesâlik, s. 81) eşitlikten (70,99 × 1g =) 94,65 kilogramlık irdeb elde edilmektedir. F. B. Pegolotti (ö. 1340), İskenderiye irdebbinin (ribebe) 5 Kıbrıs müddüne (moggio) eşdeğer olduğunu bildirmektedir. Moggionun 27,2 kg. buğday aldığı düşünülürse 1 İskenderiye irdebbinin 136 kg. buğday ölçtüğü sonucu çıkar. 1470 yılındaki kıtlık üzerine yürürlüğe konan tahıl ithal kanunundan 153,329 kilogramlık bir tahıl irdebbinin varlığı anlaşılmakta, Avrupa kaynaklarında aynı tarihlerde 190,35 kilograma eşdeğer ağırlıkta tahıl alan bir irdebbin bulunduğuna işaret edilmektedir. Ayrıca Bartolomeo de Paxi'nin verdiği bilgiler, 276,3 kilogramlık çok daha büyük bir irdebbin mevcudiyetini göstermektedir (Ashtor, East-West Trade, s. 479-480). Bu irdebbin Zehrâvî'nin değindiği 3 müdy değerindeki irdeb olması mümkündür.

Eduard Bernard'a göre 1 irdeb = 6 veybe = 96 kadeh, 1 veybe = 32-34 İskenderiye rıtlı, 1 İskenderiye rıtlı = 144 dirhem, 1 dirhem = 64 habbe, 1

dinar = 96 habbedir. Bernard, dinarla dirhem arasındaki 96:64 şeklindeki orantıdan hareketle dirhemin ağırlığını (4,25 × 64 ÷ 96 =) 2,833 gr. olarak belirler. Buna göre irdebbin kaldırdığı buğdayın ağırlığı cinsine göre (6 × 32 × 144 × 2,833 =) 78,326 kg. veya (6 × 34 × 144 × 2,833 =) 83,222 kg. gelir. Böylece söz konusu irdebbin hacminin 99 litre civarında olduğu sonucuna varılır. Rıtl 0,408 kg. olunca 128 rıtllık irdeb (128 × 0,408 =) 52,224 kg. veya (52,224 × 100 ÷ 79 =) 66,1 litreye eşittir. 5g rıtllık Peygamber sâı (5g × 0,408 =) 2,176 kg. tahıl veya (2,176 × 100 ÷ 79 =) 2,754 litre su kaldırır. Buna göre 24 sâ‘lık irdeb (24 × 2,754 =) 66,1 litre olur (1g rıtllık müd ise 1g × 0,408 =). 0,544 kg. tahıl veya (0,544 × 100 ÷ 79 =) 0,688 litre su ölçer. Buradan 96 müdlük irdebbin de (96 × 0,688 =) 66,1 litreye eşitliği bulunur (Ali Paşa Mübârek, s. 75-77). Ali Paşa Mübârek'e göre Dimyat irdebbinin Kahire'ninkine oranı 36:13 olup hacmi (184 × 36 ÷ 13 =) 509,53 litre, yani yaklaşık 8 Arabî irdeb ayarındadır. 99 litrelik irdeb zirâu'l-evânînin kübüne (46,23 = 98,6 dm3) veya 198 litrelik, yani 2 arşın küblük Kahire irdebbinin yarısına eşittir. Kahire irdebbi ise 66 litrelik Arabî irdebbin üç katı hacmindedir (a.g.e., s. 90).

Kahire irdebbi 2,75 litrelik sâa bölününce 72 sayısı bulunur. 24 sâ‘lık irdeb 72'lik Kahire irdebbinin üçte biridir. Kahire muhtesibliği de yapan Şâfiî âlimi Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî (ö. 727/1327) zekât nisabının 6 Kahire irdebbi ve 1 rub‘a, sâın ise iki kadehe eşit olduğunu bildirmektedir. İrdeb 96 kadeh olduğuna göre nisab miktarı (96 × 6x =) 600 kadehtir. Vesk 60 sâ‘ olunca 5 vesklik nisab miktarı 300 sâa eşittir. Böylece sâın 2 kadehe eşdeğer olduğu doğrulanmış olmaktadır. Buna göre 1 kadeh = a sâ‘ = 2,75 ÷ 2 = 1,375 litre eşitliği elde edilir. Buradan (96 × 1,375 =) 132 litrelik irdeb değerine ulaşılır ki bu da Kahire irdebbinin b'üne, Arabî irdebbinse iki katına eşittir.

Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî'ye göre irdebdeki değişmeyle birlikte onun cinsinden nisab miktarı yeniden ayarlanagelmiştir. Eskiden 10 irdebken Kādı Abdülvehhâb el-Bağdâdî (ö. 422/1031) devrinde 8g irdeb, VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında 6,5 irdeb ve 0,5 veybe, kendi çağında ise 4 irdeb ve 1 veybe olarak belirlenmiştir. Bu son eşitlik XII. (XVIII.) yüzyılda da devam etmiştir. Nisab miktarının 300 sâa veya 10 irdebbe eşit olduğuna dair bilgiler beraber düşünüldüğünde irdebbin 30 sâa, yani (66 × 5 ÷ 4 =) 82,5 litreye karşılık geldiği sonucuna varılır. Çünkü bu irdebbin 24 sâ‘, yani 66

litrelik Arabî irdebbe oranı 5:4 şeklindedir. Nisab miktarı 300 sâa veya 8g irdebbe eşit olduğuna göre irdeb (300 ÷ 8g =) 36 sâa karşılık gelir. 72 sâ‘ veya 198 litre hacmindeki Mısır irdebbinin yarısına tekabül ettiği anlaşılan bu irdebbin değeri 99 litre olur (a.g.e., s. 91-93).

İstanbul’dan Mısır beylerbeyi ve defterdarına gönderilen 991 (1583) tarihli hükümde, saraya gönderilen pirincin irdebbinin 12 kile gelmesi âdet-i kadîmken pirinç emininin irsâliyeyi irdebbi 10 kile hesabıyla yapmaya başladığı belirtilmektedir (Altınay, s. 19). Söz konusu kile 20 okkalık İstanbul kilesi ise 307,872 kilogramlık bir irdebbe ulaşır. Anthonius Gonsales’in 1665 tarihli raporunda belirttiğine göre 1 irdeb her biri 8 kadehlik 6 veybeye eşittir. 1 kadeh 3 rıtl pirinç almaktadır ki 1 rıtl 160 dirhem yani 0,5 kilogramdır. 1 litre pirincin 960 gr. geldiği kabul edilirse Gonsales’in bildirdiği kadeh 1,5625 litre olur, irdebse 75 litrelik bir hacim ölçüsüne tekabül eder (krş. Hinz, s. 39-40). XVIII ve XIX. yüzyıllarda hemen hemen her yerde irdebbin hacmi iki katına çıktı (Sauvaire, VII [1886], s. 137). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî’ye göre XVIII. yüzyılda 1 Kahire irdebbi her biri 442{ dirhemlik, İbn Âbidîn’e göre ise 445v dirhemlik 96 kadehe eşitti. Birinci hesaba göre 1 irdeb (= 96 × 442{ = 42514z dirhem =) 132,857 kg., ikincisine göre ise (96 × 445v = 42788f dirhem =) 133,714 kg. eder. Bu irdeb de 182 litre civarında bir hacme sahiptir. Edward William Lane, 1836 yılı civarında irdebbin 5 “bushel”e yani 181,8 litreye eşit olduğunu belirlemek suretiyle (An Account, s. 569) önceki bulguyu doğrulamaktadır. Fransız işgali döneminde Mısır’da kullanılan dört irdebden bahsedilmektedir. Bunlardan 182-184 litrelik Kahire irdebbi, eskiden kullanılan ve Endülüs’te “fanega” adı verilen 46 litrelik küçük irdebbin dört katına eşittir. Yukarı Mısır’daki Asyût irdebbi 24 rub‘luk Kahire irdebbinin 1~’ine, yani (182 × 1~ =) 198,545 litreye eşittir. 36 rub‘luk Reşîd ve Mansûre irdebbi ise 1,5 Kahire irdebbi, yani (1,5 × 182 =) 273 litre değerindedir. Reşîd irdebbinin dörtte biri olan 68,25 litre ise Arabî irdebbin hacmine yakın bir değerdir (Ali Paşa Mübârek, s. 80, 89; Cuno, s. 209; Sauvaire, VII [1886], s. 137). XIX. yüzyılda Şam irdebbi 6 İstanbul kilesi veya 120 okkaya (= 153,936 kg.), Hicaz’ınki ise 9 müdde eşitti (SA, III, 1572, 1573).

Bu farklılıkların yol açtığı karmaşayı önlemek için 1835 yılında Kahire irdebbi standart olarak benimsenmiştir (Cuno, s. 209). Nihayet 1892’de

yürürlüğe giren 28 Nisan 1891 tarihli bir genelge ile Mısır ölçü sistemi tevhid edilmiştir. Buna göre 1 irdeb = 6 veybe = 12 kile = 24 rub‘ = 48 melve = 96 kadeh = 192 nısfiye = 384 rub‘a = 768 sümne = 1536 harrûbe = 3072 kırat = 198 litre; 1 veybe = 2 kile = 33 litre; 1 kile = 2 rub‘ = 16,5 litre; 1 rub‘ = 2 melve = 8,25 litre; 1 melve = 2 kadeh = 4,125 litre; 1 kadeh = 2 nısfiye = 2,0625 litre; 1 nısfiye = 2 rub‘a; 1,03125 litre; 1 rub‘a = 2 sümne = 0,515625; 1 sümne = 2 harrûbe = 0,2578125; 1 harrûbe = 2 kırat = 0,12890625; 1 rıtl = 144 dirhem = 449,28 gr.; 1 dirhem = 3,12 gramdır (Système des mésures, s. 19-20). Bu irdebbin hacmi ez-zirâu’l-beledînin kübüne (= 58,263 = 197,7477 dm3) çok yakındır (Mahmoud Bey, I [1873], s. 69, 81-83).

Çağdaş Mısır’ın 198 litrelik irdebbi 160 kg. mercimek veya börülce, 155 kg. sütleğen, 150 kg. nohut veya bakla, 140 kg. yarma veya mısır, 122 kg. keten tohumu, 120 kg. kuru fasulye, arpa veya susam, 67,5 kg. kepek ve 45 kg. soğan almaktadır (daha ayrıntılı bir liste için bk. M. Necmeddin el-Kürdî, s. 212-213). Ashtor’a göre ise 1 irdeb buğday Buhayre’de 140,8, Saîd’de 148,3 kilogramdır (EI2 [İng.], VI, 119).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “rdb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “rdb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 265; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, İstanbul 1313, I, 90; Müslim, “Fiten”, 33; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 29; Herodotus, The History of Herodotus (trc. G. Rawlinson, nşr. E. H. Blakeney), London 1933, s. 68; Epiphanius, Epiphanius’ Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 138; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 216-217; Sûlî, Edebü’l-küttâb, s. 217; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 145-146, 204; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 457; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, es-Sâmî fi’l-esâmî, Tahran 1345 hş., s. 369; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi’l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; Radıyyüddin es-Sâġānî, et-Tekmile ve’ẕ-ẕeyl ve’ṣ-ṣıla li-Kitâbi Tâci’l-luġa ve ṣıḥâḥi’l-ʿArabiyye (nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî - Abdülhamîd Hasan), Kahire 1970, I, 137; İbnü’r-

Rifʻa, el-Îżâḥ ve’t-tibyân fî maʿrifeti’l-mikyâl ve’l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 71-76; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 80-82, 157; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 441; IV, 181, 198; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 101; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi’l-aḳyise ve’l-mekâyîl ve’l-evzân, Kahire 1309, s. 74-83, 86, 89-94; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 37-38, 39-40; v. Soden, AHW, I, 66; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü’ş-şerʿiyye ve’l - aḥkâmü’l - fıḳhiyyetü’l - müteʿalliḳa bihâ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü’s-saâde), s. 176-179, 212-213; E. Ashtor, “Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages”, East-West Trade in the Medieval Mediterranean (ed. B. Z. Kedar), London 1986, bl. II, s. 479-480; a.mlf., “Makāyil”, EI² (İng.), VI, 119; Ahmed Refik Altınay, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1336, s. 19-20; Système des Mésures, Poids et Monnaies de l’Empire Ottoman et des principaux états, İstanbul 1988, s. 19-20; E. W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1989, s. 569; Hasan Pîrniyâ, Îrân-ı Bâstân, Tahran 1370 hş., I, 438; II, 1498; Silvestre de Sacy, Relation de l’Egypte par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad [1162-1231 A.D.] (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, I, 153, 408, 567; Kenneth M. Cuno, The Pasha’s Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858, Cambridge 1992, s. 209; Charlton T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 167; Mahmoud Bey, “Le système métrique actuel d’Egypte”, JA, I (1873), s. 67-68, 69, 72-73, 80-83; M. H. Sauvaire, “Materiaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, a.e., VII (1886), s. 135-145; VIII (1886), s. 284-286; Dihhudâ, Luġatnâme, III, 1622, 1690; “Ölçü”, SA, III, 1572, 1573.

Cengiz Kallek

ÎREC MİRZA

(ایرج میرزا)

(1874-1926)

Kaçarlar dönemi şairlerinden.

Tebriz'de doğdu. Kaçar hânedanından Sadrüşşuarâ Gulâm Hüseyin Mirza'nın oğludur. Âkā Muhammed Takī, Ârif-i İsfahânî ve Mirza Nasrullah Bahâr-ı Şirvânî'den Arapça ve Farsça; İkbâl-i Âştiyânî'den mantık, felsefe, meânî ve beyan dersleri aldı. Tebriz Dârülfünunu'na devam ettiği yıllarda Fransızca ve Rusça öğrendi. On altı yaşında iken evlenen Îrec Mirza, üç yıl sonra eşinin ve babasının ölümü üzerine ailesinin geçimini sağlamak amacıyla devlet hizmetine girmek zorunda kaldı. Veliaht Muzafferüddin Mirza onu bayramlar ve selâm törenleri için kaside yazmakla görevlendirdi. Kendisine "fahrü'ş-şuarâ" lakabını veren Emîr-i Nizâm tarafından daima teşvik edildi. Bir ara Kıvâmüssaltana ile Avrupa'ya gitti. 1923 yılına kadar Tebriz, Kirmanşah, Tahran, Abâde, İsfahan ve Meşhed'de Maliye ve Maarif bakanlıklarıyla gümrük teşkilâtına bağlı kuruluşlarda çeşitli görevlerde bulundu. 28 Şâban 1344 (13 Mart 1926) tarihinde Tahran'da vefat etti ve Zâhirüddevle Kabristanı'na defnedildi.

Gençlik döneminde Ferruhî-yi Sîstânî'nin etkisi altında kalan Îrec daha sonra Minûçihrî, Hâkānî-i Şirvânî ve Kāânî-i Şîrâzî tarzında şiirler yazmaya başladı. Hayatının son on yılında, vezin ve kafiyede klasik şiir kurallarına bağlı kalmakla birlikte konu itibariyle yeni, sade ve akıcı şiirler kaleme aldı. Dilde sadeleşme akımını savunan Îrec şiirlerinde halk deyimleri ve atasözlerini ustaca kullanmıştır.

Eserleri. 1. Dîvân. Yaklaşık 4000 beyit ihtiva eden eser, önce şairin oğlu Hüsrev Mirza'nın mukaddimesiyle birlikte yedi küçük kitap halinde yayımlanmış (Tahran 1307-1309 hş.), daha sonra diğer eserleriyle beraber Külliyyât'ın içinde neşredilmiştir (Tahran 1342 hş.). 2. ʿÂrifnâme. Kāimmakām-ı Ferâhânî'nin Celâyirnâme'si tarzındaki mesnevi, hezec

bahrinin “mefâîlün mefâîlün feûlün” vezniyle yazılmış olup 550 beyitten meydana gelir. Şair bu mesneviyi, Ebü’l-Kāsım Ârif-i Kazvînî’nin Meşhed’de verdiği konser sırasında Kaçarlar’ı kınayan bir şiir okuması üzerine kaleme almıştır. Kadın hakları, çiftçilerin yoksulluğu, ülkedeki kanunsuzluklar gibi konuların işlendiği eser kısa zamanda yayılmış, bazı kesimlerin büyük tepkisini çekmesi şairi güç durumda bırakmıştır. ʿÂrifnâme son olarak Külliyyât içerisinde basılmıştır (Tahran 1342 hş.). 3. Zühre vü Menûçihr. William Shakespeare’in Venüs ile Adonis’inin manzum tercümesi olup (Tahran, ts.; Mehâbâd 1336 hş.) tamamlanamamıştır. Eser Külliyyât’ın içinde de yayımlanmıştır (Tahran 1342 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Îrec Mirzâ, Külliyât-ı Dîvân, Tahran 1307 hş., I-VII; a.mlf., Külliyât, Tahran 1342 hş.; Reşîd Yâsemî, Edebiyyât-ı Muʿâṣır, Tahran 1316/1937, s. 23-27; Hâdî Hâirî, Efkâr u Âs̱âr-ı Îrec, Tahran 1325/1946; Seyyid Muhammed Bâkır Burkaî, Süḫanverân-ı Nâmî-i Muʿâṣır, Tahran 1329/1950, s. 16-18; Nusretullāh Fethî, ʿÂrif u Îrec, Tahran 1333/1954; Gulâmrızâ Riyâzî, Îrec ve Nuḫbe-i Âs̱âreş, Tahran 1342/1963; Muhammed Ca‘fer Mahcûb,

Taḥḳīḳ der Aḥvâl u Âs̱âr u Efkâr û Eşʿâr-i Îrec Mîrzâ ve Ḫânedân u Niyâkân-i û, Tahran 1342/1963; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350/1971, II, 383-419; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350/1971, s. 145-151; Muhammed İsti’lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 138, 201-202; Paul Sprachman, “The Poetic of Hiyāb in the Satire of Iraz Mīrzā”, Iran and Iranian Studies (ed. Kambiz Eslami), Princeton 1998, s. 341-357; Muhammed Kazvînî, “Îrec Mirzâ”, Mecelle-i Yâdgâr, III/3, Tahran, s. 39 vd.; Pervîz Sultânî, “Îrec”, Mecelle-i Süḫan, VI/9, Tahran, s. 832 vd.; Ahmed Nikûhmet, “Sîrî der Zindegî ve Âşâr-ı Îrec”, Vaḥîd, sy. 8, Tahran 1353 hş./1974, s. 615-621; Ebü’l-Feth Hakîmiyân, “Taḥḳīḳ-i Pîrâmûn-i Efsâne-i Zühre u Menûçihr”, Hüner ve Merdum, sy. 165-166, Tahran 2535, s. 49-56.

Mehmet Kanar

İREM

(إرم)

Kur'an'da sözü edilen bir kabilenin veya yerleşim merkezinin adı.

Kur'ân-ı Kerîm'de azgınlıkları sebebiyle helâk edilen Âd, Semûd kavimleri ve Firavun'la birlikte sadece bir yerde "direkleri olan, ülkelerde benzeri yaratılmamış İrem" (el-Fecr 89/6-14) şeklinde zikredilmektedir. Kelimenin aslının İbrânîce "Aram" olduğu ve "yüksek memleket" anlamına geldiği belirtilmektedir (Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "el-İrem" md.; Jeffery, s. 53). Tevrat'a göre bu kelime, hem Aram veya Suriye diye adlandırılan bölgenin hem de bu bölgede yaşayan ve Ârâmîler'in atası olan kişinin adıdır (DB, I/1, s. 875-876). Aram, Akkad Kralı Naramsin'in bir yazıtında Yukarı Fırat yöresinde bir bölgeye verilmiş yer adı, milâttan önce 2000 yıllarına ait tabletlerde ise Aşağı Dicle havzasında bir şehir ismi olarak geçmektedir. Kelime sonraları Mari, Alalah ve Ugarit belgelerinde şahıs adı, Mısır belgelerinde ise yer adı olarak ortaya çıkmaktadır (DİA, III, 268-269).

Tevrat'a göre Aram, Hz. Nûh'un üç oğlundan Sâm'ın beşinci oğludur; kendisinin de Ûs (Uts), Hul, Geter ve Maş adında dört oğlu vardır (Tekvîn, 10/22-23). İrem kelimesini bir kişi adı kabul eden müslüman tarihçi ve müfessirler de onun şeceresini İrem b. Sâm b. Nûh (Taberî, Târîḫ, I, 216; Mes'ûdî, I, 41) veya İrem b. Avs (Ûs) b. Sâm b. Nûh (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 111; İbn Kesîr, VIII, 394) olarak vermektedirler.

İslâm tarihçilerine göre Arap yarımadasındaki kavimlerin çoğu İrem'in soyundan gelmektedir. Ahkāf'ta yerleşmiş olan (el-Ahkāf 46/21), kendilerine Hz. Hûd'un peygamber olarak gönderildiği kavme adını veren Âd da İrem'in büyük oğlu Avs'tan torunudur. İrem'in diğer oğlu Âbir'den torunu Semûd'un kavmi ise Hicr'de yerleşmiş olup onlara da Hz. Sâlih gönderilmiştir (Mes'ûdî, I, 41-42; Cevâd Ali, I, 299).

İrem'in bir kabile adı olduğunu söyleyenlere göre bu kabile Âd kavminin bir kolu olup adını kavmin atası olan İrem'den almıştır. Tarihçiler ve

müfessirler, Kur'an'daki bir ifadeden de hareketle (en-Necm 53/50) Âd kavmini Âd-i Ûlâ ve Âd-i Uhrâ diye iki kısma ayırmakta ve Âd-ı Ûlâ'ya atalarına nisbetle İrem denildiğini nakletmektedirler (Fahreddin er-Râzî, XXXI, 166; İbn Kesîr, VIII, 394). Eski Arap şiirinde Arabistan'da yaşayan İrem adında bir kabileden bahsedilmekte ve çoğunlukla Âd, bazan da Semûd, Himyerîler ve diğerleriyle birlikte zikredilmektedir. Bu kabile Kudâr el-Ahmer (Uhaymir) tarafından ortadan kaldırılmıştır (Horovitz, s. 89-90; EI² [Fr.], III, 1303). İbn Haldûn da İrem'in bir kabile adı olduğunu, çünkü bu adla anılan bir şehrin bulunmadığını ifade etmektedir (el-ʿİber, II, 19).

Bazılarına göre İrem İskenderiye veya Şam'dır. Fakat Taberî, İskenderiye ve Şam şehirlerinin Âd kavminin yaşadığı yerle ilgili Kur'an'da verilen bilgilere (el-Ahkāf 46/21) uymadığını belirtmektedir (Câmiʿu'l-beyân, XXX,113), İrem'in Yemen'de Hadramut ile San'a arasında Şeddâd tarafından inşa ettirilen şehir olduğu rivayeti daha çok benimsenmektedir (Yâkūt, I, 155; Nüveyrî, XIII, 61-70). İslâmî kaynaklarda bu şehrin özelliklerine dair oldukça ayrıntılı rivayetler vardır. Yâkūt, Eyle (Akabe) ile Benî İsrâil çölü arasında Cüzâm diyarında yüksek bir dağın da İrem adıyla bilindiğini nakletmektedir (Muʿcemü'l-büldân, I, 154-155). Batlamyus'un Suriye'de olduğunu söylediği Aramawa denilen yerin İrem olduğu ileri sürülmüştür. Arkeolojik araştırmalar da İrem'in Akabe'nin 25 km. doğusundaki Rem dağı olduğunu göstermektedir. Son dönem araştırmacıları Âd kavminin Arap yarımadasının kuzeybatısında, Hicaz ve Necid'den Şam'a doğru uzanan sahada yaşadığına kanidir. Kur'an'da zikredilen "İrem zâti'l-imâd"ın Akabe yakınlarındaki bu yer olduğu ileri sürülmektedir (Cevâd Ali, I, 301; el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, I, 932). Şam'ın İrem olduğunu söyleyenlere göre Şam, Ârâmîler'in önemli merkezlerinden ve başşehirlerinden biri olup İrem'den maksat da Aram'dır. Hemedânî "İrem zâti'l-imâd"ın Şam olduğu, Ceyrûn b. Sa'd b. Âd'ın kurduğu bu şehrin mermer sütunları sebebiyle "Ceyrûn zâtü'l-imâd" diye anıldığını kaydeder (Cevâd Ali, I, 303).

Şemseddin Sâmi, Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Abdullah b. Kılâbe adında bir zatın, Ermen harabelerinde Âd kavmine ait bir miktar kıymetli mücevherat bulduğu yolunda bazı bilgiler aktarırsa da (Kāmûsü'l-a'lâm, II, 839) bu bilgilerin kaynağı kabul edilen "İrem zâtü'l-imâd" hadisinin sahih

olmadığı tesbit edilmiştir (Aydemir, s. 220-222).

Şark-İslâm edebiyatlarında İrem kelimesi daha ziyade (Bâğ-ı İrem) şekliyle mutluluk verici, mâmur ve gösterişli binaları, evleri vb. yerleri ifade eden bir mazmun olarak kullanılmıştır. Bağları ve rengârenk ağaçları ile İrem bahçeleri baharı temsil eder; ayrıca sevgilinin bulunduğu evi, gezindiği bahçeyi vb. mahalleri tanımlamada kullanılır: “Görmedik öyle melek-sûreti bu dünyâda / Belki Rıdvân kaçırıp kûy-ı İrem’den gelmiş” (Sünbülzâde Vehbî).

İrem tasavvufî edebiyatta da “insanın gönlü, Tanrı’nın tecellîgâhı, Tanrı ile buluşma yeri” anlamında bir remiz olarak kullanılmıştır: “Cemâlini gören ey ravzanın gülistânı / İrem sarâyını yâ sahn-ı gülsitânı n’ider” (Nesîmî).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, “el-İrem” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXX, 111-113; a.mlf., Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 216; II, 19; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 41-42,195; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 165-167; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 154-157; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIII, 61-70; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, VIII, 394-396; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 19; DB, I/1, s. 875-876; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 89-90; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’an, Baroda 1938, s. 53; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 153; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 298-306; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 216-222; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990, s. 547-548; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 218; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 839; A. J. Wensinck, “İrem Zâtül’imâd”, İA, V/2, s. 1058-1059; W. M. Watt, “Iram”, EI² (Fr.), III, 1303; Ali M. Dinçol, “Ârâmîler”, DİA, III, 268-269; İhsan en-Nas, “İrem ẕâti’l-ʿimâd”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 930-932.

Ömer Faruk Harman

İRFAN

(bk. MÂRİFET).

İRFAN PAŞA

(1815-1888)

Osmanlı devlet adamı ve şair.

Şubat 1815’te İstanbul’da doğdu. Şıkk-ı evvel defterdarı mektupçusu Medineli Hâfız Halil Efendi’nin oğlu olup asıl adı Mehmed Hayreddin İrfan’dır. Dokuz yaşında babasını kaybetti. Üvey babası Silâhşorân-ı Hâssa’dan Ali Rifat Bey’le Manastır’a gitti. 1826’da defterdar mektupçusu odasında, daha sonra Mısır kethüdâsı Necib Efendi (Paşa) ile Edirne ve Vidin Valisi Ağa Hüseyin Paşa’nın yanında kâtiplik yaptı (1834). Darphâne defterdarı Ali Rızâ Efendi’ye mühürdar (1835), Mansûre Defterdarlığı Mektûbî Kalemi’ne memur oldu (1836).

İrfan Paşa, şıkk-ı evvel defterdarlığının maliye nezâretine çevrildiği 1 Mart 1838 tarihinden itibaren bu teşkilâtın çeşitli kademelerinde görev aldı. Bunlar arasında nezâretin mektûbî odası mümeyyizliği, serhalifeliği, mektupçuluğu, evâmir-i mâliyye müdürlüğü ve maliye hazinesi Anadolu defterdarlığı zikredilebilir. Rumeli ve Anadolu defterdarlıklarının birleştirilmesiyle teşkil edilen ilk maliye müsteşarlığını da bir süre İrfan Paşa yürütmüştür (1858). İbnülemin Mahmud Kemal’in bildirdiğine göre, kendisini himaye eden Mûsâ Saffetî Paşa’nın azledilmesi üzerine yerine geçen Mehmed Hasib Paşa’ya karşı toksözlü davranışından dolayı emekliliğini istemek zorunda kaldı. Daha sonra yeniden memuriyete dönerek Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye (1861) ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye (1868) üyesi, vezir rütbesiyle Edirne valisi (1871), Şûrâ-yı Devlet reis vekili, Me’mûrîn Muhâkemât Dairesi reisi ve Mahkeme-i Temyîz reisi oldu. 1886 Temmuzunda emekliye ayrıldı. 24 Kasım 1888’de vefat etti ve Haydarpaşa’da Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı’na defnedildi.

Genç yaşta İrfan Paşa’ya Arapça ve Farsça öğreten, muhtemelen ona şiir zevkini aşılayan üvey ağabeyi Dâniş Bey olmuştur. Zamanının aydın çevresince bilgisi ve kültürü takdir edilen, şiirleri sevilen, basılmamış bir divanı bulunan, ancak genç yaşta veremden ölen Dâniş Bey (ö. 1830)

vefatına kadar kardeşine düzenli olarak ders vermiştir.

İrfan Paşa'nın basılmış tek eseri olan Mecmûa-i İrfan Paşa (İstanbul 1287), şiir ve nesirlerden meydana gelen doksan iki sayfalık bir kitaptır. Mukaddimesinde şiirlerinin çoğunu, münşeatının ise az bir kısmını topladığını söylediği mecmuada bir münâcât, bir na'
t, dört tahmîs, bir müseddes, kırk üç gazel, iki şarkı ve bazı tarih manzumeleri yer alır. Kitabın 74-92. sayfalarında yirmi iki mektup, teşekkür, tebrik vb. yazılardan meydana gelen münşeat kısmı bulunmaktadır. İrfan Paşa'nın şiirleri devrinde örneği çok görülen vasatın altında parçalardır. Gazelleri arasında bulunabilecek birkaç güzel örnekten biri "nedir bilmem" redifli olanıdır ki bu şiirin, Abdülhak Hâmid'in "Bir Hüsnün Hüznü" şiirine ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. "Müstakîmin yeri olsaydı eğer dünyâda / Servler böyle mekābirde hırâm etmez idi" beyti de zamanında çok sevilmiştir. Vasfi Mahir Kocatürk, şiirlerinde eski zevkin takdir edeceği söz oyunlarıyla birlikte düzgünlük, tabiilik, hatta biraz da samimilik bulunduğunu söyler.

Târîh-i Atâ'nın ilk cildinin baş tarafındaki takrizler arasında kısa bir yazısı bulunan İrfan Paşa'ya edebiyat tarihlerinde yer verilmesi Nâmık Kemal'in kendisi için yazdığı tenkit dolayısıyladır. Onun, Mecmûa-i İrfan Paşa'nın mukaddimesinde eskilerin yolunu beğenmeyen yeni yetişmeler (nevresîdegân) elinde ziyan olan eserlerden bahsetmesi, Nâmık Kemal'in divan şiiri için yaptığı tenkitlere yeni bir hedef teşkil eder. İrfan Paşa'ya hitaben kaleme aldığı (1291/1874) ve ilk defa Mecmûa-i Ebüzziyâ'da neşredilen (I, nr. 7, 15 Zilhicce 1297) açık mektubunda Nâmık Kemal edebiyatın esasının hakikate uygun olması gerektiğini, birtakım süslerin ve şairane hayallerin bir eseri edebî eser yapmaya yetmeyeceğini belirtir. Sanat uğruna mânanın feda edildiği, birbiriyle ilişkisi olmayan teşbihler ve yakışıksız mübalağaların yer aldığı eski tarz içinde artık güzel eser meydana getirmeye imkân kalmadığını söyleyerek İrfan Paşa'nın beyitlerinden bu iddialarına örnekler verir. Kaya Bilgegil, Nâmık Kemal'in tenkitlerinin bir kısmında haklı olduğunu ileri sürerken Vasfi Mahir Kocatürk, en çürük beyitlerin seçilerek muhatabın aşırı bir şekilde hırpalandığını belirtir. Aslında muhatapları pek de belli olmayan "nevresîdegân" kelimesinin Nâmık Kemal tarafından bu kadar şiddetli bir tepkiyle karşılanıp bütün kusurun zayıf bir şair yerine divan şiirine yükletilmesi düşündürücüdür. Nâmık Kemal'in bu mektubunu Ebüzziyâ

Mehmed Tevfik, Kemal Bey'in İrfan Paşa'ya Mektubu Muâhezât-ı Edebiyyeyi Şâmildir adıyla kitap halinde basmış (İstanbul 1304) ve Namık Kemal Makālât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye adlı kitaba da dahil etmiştir (İstanbul 1327). Mektup Kâzım Yetiş tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 705-707; Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 603; Fevziye Abdullah Tansel, Nâmık Kemal'in Mektupları, Ankara 1967, I, 353; Ömer Faruk Akün, Namık Kemal'in Mektupları, İstanbul 1972, tür.yer.; a.mlf., "Namık Kemâl", İA, IX, 69; M. Kaya Bilgegil, Harabât Karşısında Namık Kemâl, İstanbul 1972, tür.yer.; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, Istanbul 1979, II, 896, 909; Kâzım Yetiş, Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları, İstanbul 1989, s. 205-219; "İrfan Paşa", TDEA, IV, 404-405.

Nurettin Albayrak

İRFÂNİYYE

(العرفانيّة)

Bilgi kaynağının keşif ve ilham olduğunu savunan tasavvufî ve felsefî akım.

Sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamına gelen irfân kelimesinden nisbet ekiyle oluşturulan irfâniyye, Yunanca “bilgi” mânasındaki gnosisten türetilen

gnostisizm karşılığında modern Arapça’da kullanılan bir terim olup başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir. Aralarında farklar bulunmakla birlikte pek çok din ve kültürde görülen bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Aklî-burhanî bilgiyle keşfî-ilhamî bilgi tarzındaki ayırımın, dolayısıyla bir tavır olarak irfânîliğin en az Helenistik dönemin başlarından itibaren var olduğu bilinmektedir. Yakın zamanlara kadar Avrupa’daki gnostik akımların Hıristiyanlık’tan doğmuş sapık dinî akımlar olduğu kabul edilmişse de yeni araştırmalar bunların Hıristiyanlık’tan önce mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca bugün Batılı dinler tarihi uzmanları irfânî anlayışın putperest dinlerden başka Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm kültüründe de karşılaşılan genel bir fenomen olduğu görüşündedirler. Öte yandan Mandeizm ve Maniheizm gibi tamamen gnostik olan dinler yanında kendilerini yeni ve müstakil bir din olarak takdim etmeyip mevcut bir dinin bâtını ve hakikati sayan gnostik hareketler de vardır.

Gerek bir bilgi sistemi ve bilginin elde edilmesinde bir yöntem gerekse bir dünya görüşü, muayyen bir zihnî tavır ve ahlâkî tarz olarak irfânîliğin İslâm’dan önceki Yakındoğu’da, özellikle de Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelerde hâkim olan kültürlerin önemli bir dinî, mistik ve felsefî boyutunu oluşturduğu ve İslâm’ın yayılmasıyla birlikte müslümanların bu tür akımlarla tanışıp onlardan etkilendiği, böylece irfânîliğin İslâm

kültüründe yeni tarz ve formlar kazanarak devam ettiği bilinmektedir. İslâm kültür havzasında ortaya çıkan irfânî anlayışın genellikle mutasavvıflar, Şiî-İsmâilî düşünceye mensup olanlar ve kısmen filozoflar tarafından temsil edildiği görülmektedir.

Mutasavvıflarda irfan kavramı, keşif ve ilham yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle aklî bilgiden üstün bir değer taşıdığı düşünülen bilgi çeşidine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe bu terime nisbeten geç dönemlerde yer verilmeye başlanmış olsa da mutasavvıflar başlangıçtan itibaren duyu, akıl veya her ikisiyle elde edilen bilginin keşif ve müşahede sonucu elde edilen bilgiden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Meselâ Zünnûn el-Mısrî bilgiyi avamın bilgisi, hakîmler, edipler ve âlimlerin bilgisi, velîlerin bilgisi olmak üzere üçe ayırmıştır. Sonuncusunu, yalnızca kalpleriyle Allah'ı müşahede edenlerin ulaşabildiği, bizzat Allah'ın lutfuyla kazanılan bilgi olarak tavsif etmiştir (Ferîdüddin Attâr, s. 186-187). Tasavvuf kültüründe ilme'l-yakīn, ayne'l-yakīn, hakka'l-yakīn şeklinde ifade edilen bilgi tasnifi de irfânî anlayışla ilgilidir. Kısmen felsefede ve Şiî-bâtınî düşüncede de görülen bu ayırım yanında zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, avam-havas gibi ayırımlar da yine irfânî düşünceyle alâkalı olarak ortaya çıkmıştır. Kuşeyrî sûfîlerin ıstılahında ilme'l-yakīnin kesin aklî delille (burhan), ayne'l-yakīnin açıklama ve bildirimle (beyan), hakka'l-yakīnin ise keşif ve müşahede ile (iyan) elde edilen bilgiyi ifade ettiğini söylemekte; birincisinin akıl sahiplerine, ikincisinin ilim sahiplerine, üçüncüsünün mârifet (irfan) sahiplerine ait olduğunu kaydetmektedir. Bu çerçevede keşif ve müşahede esnasında kişinin kendisiyle gayb konuları arasındaki perdelerin kalktığını ve ona sırların açıldığını belirten Kuşeyrî, müşahede ile elde edilen bilginin üstünlüğüne işaret ederek şeriatın emredileni yerine getirmek, hakikatin ise Allah'ın kazâsını, kaderini, gizlediğini ve açıkladığını müşahede etmek olduğunu söylemektedir (er-Risâle, s. 47, 50, 51-52). Bu tür ayırımlar neticesinde giderek sûfîlerin iki gruba ayrıldığı, bir kısmı zâhirle bâtın, şeriatla hakikat arasında kesin ve sürekli bir ilişki bulunduğunu söyleyerek Sünnî çizgiyi korurken İran, Hint, Grek ve hıristiyan kaynaklı gnostik akımların daha yoğun biçimde etkisinde kalıp az çok Sünnî çizgiden sapan bazı sûfîler de zâhirî ilimleri ve hükümleri mârifet ve hakikate ulaşmanın geçici araçları olarak değerlendirip vüsûl gerçekleşince bu araçların da değerini yitireceğini savunmaya kadar varan görüşler ileri sürmüşlerdir (Gazzâlî, III,

230, 405; Goldziher, s. 138-139, 170-185).

İslâm'da irfan düşüncesinin zirvesini temsil eden ve irfanı bir söylem olarak ortaya koyma yanında onu bir düşünme biçimi olarak da inşa eden İbnü'l-Arabî, irfânî bilgiyle (mârifet) aklî yahut istidlâlî bilgi (ilim) arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre irfânî bilgi, hakikatin vasıtasız idrakidir ve aklın vermiş olduğu ihtimalî bilginin aksine eşyanın gerçekliğini kesin biçimde ortaya koymaktadır. Bu hadsî ya da bâtınî bilgi, bütün yaratıkların varlığını aydınlatan ilâhî feyze ait olup belirli bir ruhî arınma derecesine ulaşan sûfînin kalbine yayılan nur şeklinde kendini göstermektedir. Böyle bir bilginin geçerliliğini tesbit etme konusunda aklın bir otorite kabul edilmesi mümkün değildir (Ebü'l-Alâ el-Afîfî, s. 98-103; Chittick, s. 147-152). Allah'ın bazı velîlerine mahlûkatın sırlarını bahşedeceğini kaydeden İbnü'l-Arabî, bu çerçevede dinî nasların gerçekliğinin de onlara açılacağını belirtmektedir. Bu noktada diğer birçok irfânî düşünür ve sûfî gibi İbnü'l-Arabî de ilim ve mârifet ayırımına uygun bir biçimde irfânî düşüncenin temel özelliklerinden birini oluşturan zâhir ve bâtın ikiliğine başvurmaktadır. Buna göre bütün mahlûkatta bir zâhir, bir de bâtın yaratmış olan Allah, Kur'an'ı da zâhir ve bâtın olarak yaratmıştır. Allah'ın her milletin diliyle nebîlere kitap indirmesi zâhir, kitabın anlamlarını âriflerin kalplerine indirmesi de bâtındır. Her ikisi de O'nun katından gelmekle birlikte bâtındaki hitap zâhirdeki hitaptan daha üstün ve asıl maksat da bu hitap olduğundan zâhirden bâtınî anlama geçmek zorunlu olmaktadır (Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 385-386). İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca simalarından olan İbnü'l-Arabî, irfânî düşünceyi sadece epistemolojik olarak değil ontolojik boyutu itibariyle de sistemli bir hale getirmiştir. Nitekim onun, yaygın bir biçimde irfan olarak tasvir edilen ve birtakım farklılıklarla çeşitli düşünürlerde görülen vahdet-i vücûd öğretisi bu açıdan önemli bir yere sahiptir.

İslâm dünyasında irfânîliğin tezahür ettiği alanlardan biri de sûfî irfânîlikle iç içe geçmiş bulunan Şiî-İsmâilî düşüncedir. İsmâilîlik'te bazı İslâmî inançlar gnostik ve Yeni Eflâtuncu unsurlarla karıştırılmış, ayrıca eski İran dinî-gnostik inançlarından bazı unsurlar da yeni bir felsefî-dinî form için devam ettirilmiştir. Hz. Ali'ye ve diğer imamlara izâfe edilen mitolojik ve yarı tanrısal nitelikler İslâmiyet'le esasta hiçbir ilişkisi bulunmayan bu unsurların sonucudur (Goldziher, s. 247). Akîde, felsefe, tarih ve siyaset

gibi pek çok alanın imamın etrafında şekillendirildiği İsmâilî irfânîliğinin de en önemli hususiyeti, nasların anlamlarını zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak ileri derecede te'vil metoduna başvurmasıdır. Burada Hz. Ali bir te'vil otoritesi olarak görülmekte ve ona nisbet edilen, "Kur'an zâhir ve bâtındır" şeklindeki, muhtelif rivayetlerle bazı sahâbîlere ve büyük Şiî imamlara atfedilen sözler, sûfî literatür yanında bu gelenekte de bâtınî te'vili

meşrulaştırmada önemli ölçüde mesnet teşkil etmiştir.

İlk devir İsmâilî düşüncesine göre, gönderilen kitaplar ve şeriatlar peygamberden peygambere değişmekle birlikte bâtınî özellikler değişmeden kalmaktadır. Bu sebeple bâtın daima zâhirden üstündür; zâhir öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk mesabesindedir. Bununla birlikte bâtını kavramak, sâlikin mânevî terakkisine ve şeriatın verilerini irfânî hakikatlere iletecek olan te'vilin şartlarına uygun olarak yerine getirilmesine bağlıdır. Genellikle harf ve sayıların birtakım sırrî ve mânevî özellikler taşıdığı iddiasına dayanılarak yapılan bâtınî te'viller sonucunda ortaya çıkan irfânî sistemde bir kozmoloji anlayışı ve devrî kutsal tarih görüşü önemli yer tutmaktadır.

İsmâilî düşüncenin sonraki devrelerinde zâhir ve bâtın arasındaki ilişki konusunda kısmen değişiklikler meydana gelmiş, bu ilişkide zâhiri nisbeten önemseyen tavırlar yanında zâhirin tamamen terkedilmesi gerektiğini savunan birçok görüş ve akım ortaya çıkmıştır. Ayrıca kozmoloji görüşünde de bazı farklılıklar meydana gelmiştir. IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren Dâî en-Nesefî'nin Yeni Eflâtuncu ve sudûrcu evren anlayışı kendini göstermeye başlamış, sonraları Kirmânî'nin mitolojik unsurlarla karışık on akıl öğretisinde olduğu gibi daha önceki gnostik öğretilerden istifade ile oluşturulan bazı kozmolojik sistemler benimsenmiştir (bk. İSMÂİLİYYE).

İrfânîliğin İslâm filozoflarındaki tezahürleri Kindî'den itibaren filozoflarda farklı ölçülerde görülmekteyse de bu tavır geniş bir biçimde ilk defa İbn Sînâ'nın meşrikī felsefesinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, Meşşâîlik geleneğine paralel olarak düşünme yoluyla elde edilen bilgiye ciddi bir değer atfetse de bu konuda sezgiyi daha önemli ve kestirme bir yol olarak görmüştür. Eserinde irfan terimini de kullanan İbn Sînâ, el-İşârât'ın

“Maḳāmâtü’l-ʿârifîn” başlığını taşıyan bölümünde âriflerin makam ve hallerini anlatırken belirli bir riyâzet ve arınma sonucunda ârifin metafizik gerçeklere ve bazı ilâhî sırlara nasıl erdiğini tasvir etmektedir. Ayrıca çeşitli gnostik geleneklerde rastlanan remizleri kullanmak suretiyle yazdığı Ḥay b. Yaḳẓân, eṭ-Ṭayr ve Selâmân ve Ebsâl adlı sembolik hikâyelerinde gnostisizmin çeşitli konuları yanında insanın, aydınlanmasına engel olan bedenî ve nefsânî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağıyla temas kurabileceği ve varlık mertebeleri içerisindeki yerini kavrayabileceği fikrini işlemektedir.

İslâm felsefesinde irfânî düşünce geleneğinde Sühreverdî’nin öncülüğünü yaptığı, daha sonra Molla Sadra ve Mîr Dâmâd gibi İranlı filozoflarca temsil edilen işrâkī felsefenin özel bir yeri vardır. Sühreverdî, geleneksel irfânî anlayışı sürdürerek filozofların görüşlerinin aksine bilginin akıl tarafından formların soyutlanması suretiyle değil nesnelerin vasıtasız kavranmasıyla elde edildiğini savunmuştur. Bu doğrudan farkına varmayı her türlü bilginin temel özelliği kabul eden Sühreverdî, Zerdüştîlik’teki nur kavramını yeniden canlandırarak idraki varlığın kendini aydınlatması olarak telakki etmiştir (Fazlurrahman, s. 156-157). Sühreverdî’nin, köklerinin eski Mısır, İran ve Yunan medeniyetlerine kadar uzandığını kaydettiği bu felsefeye göre gerçek bilgi ancak bir aydınlanma ve müşahede üzerine kurulabilir. Bu çerçevede mantıkî deliller, mistik müşahede ile elde edilen bilgilerin teorik bir tutarlılık içinde ortaya konulması için bir araç durumundadır. Böylece Sühreverdî’nin felsefesinde yer alan nur metafiziğinin ilkeleri, mantıkî istidlâllerin bir sonucu olarak değil bedenlerinden mânen kendilerini soyutlayanların müşahedeleri sonucu elde edilmiştir (Ḥikmetü’l-işrâḳ, II, 12-13, 156-157).

Farklı görünümlerine rağmen dinî meseleler ve varlık hakkında gerçek bilginin, ruhî hayatın derinleştirilmesine ve hikmete uygun yaşamaya bağlı olduğuna duydukları inanç genelde irfânî akımları, özelde ise İslâm dünyasındaki irfânî yaklaşımları bir araya getirmektedir. İrfânî akıma mensup olanlar belirli bir riyâzet ve ahlâkî olgunlukla elde edilen yetkin ve bâtınî bilgi aracılığıyla bilhassa dinin derûnî gayelerini keşfetmek istemektedirler.

İrfânîlik vâkıasının iki belirgin yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bunlardan biri evrene yönelik amelî ve ahlâkî bir tavrı, diğeri ise başlangıcı ve sonu itibariyle evreni ve insanı açıklayan bir nazariyeyi temsil etmesidir. Fakat yine de amelî bir tavır olarak irfan, nazarî irfanın zirvesi olduğu ve nazarî irfan da pratik irfanı temellendirdiği için her ikisi de birbirine bağlıdır ve biri diğerini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte genel olarak İslâm dünyasındaki irfânîliğe bakıldığında birbirini tamamlayan iki akımın varlığı söz konusu olmaktadır. Bu akımların birinde klasik dönem tasavvufunda olduğu gibi esasen tavır alma yönü (pratik yön) ağır basmaktadır. Ahlâkî boyutu sebebiyle gerek entelektüel çevrelerde gerekse halk kesimlerinde oldukça geniş bir tabanı olan bu amelî tavır ferdin dış dünyadan uzaklaşması ve kaçışı, bu dünyadaki durumundan duyduğu hoşnutsuzluk, Tanrı ile vuslat ve O'nunla bir tür birliğe ulaşma çabası şeklinde algılanır. Nazarî irfânîlikte ise felsefî tasavvuf, işrâkī gelenek ve Şiî-İsmâilî düşüncede ortaya çıktığı gibi, dinî nasların tefsir ve te'vili ile başlangıçtan sona kadar yaratılışın bütün gelişimini açıklayan dinî-felsefî bir teorinin oluşturulması çabası söz konusudur.

Başta Helenistik ve özellikle Hermetik dinî felsefe olmak üzere eski kültürlerden ulaşan gnostik mirastan beslenen İslâm irfânîliği, bir dereceye kadar bu mirasa göre oluşturmaya çalıştığı bâtın anlayışını hem felsefe, din ve mezhep hem de Şîa'da olduğu gibi siyaset düzleminde kullanmıştır. İslâm irfânîliğinin bunu, kendi dinî ve siyasî yapısıyla Hermetizm'in temsil ettiği kadîm gnostisizmin Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan doktrinel yapı arasında bir benzerlik kurarak gerçekleştirdiği görülmektedir. Ayrıca İslâm irfânîliğinin varlık, insan, zaman ve tarih görüşü bir çerçeve durumundaki nübüvvet-velâyet çifte kavramından elde edilmişse de bu çerçeve içinde işlev gören ana unsur Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre doğrudan ve açıkça Hermetik kültüre dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-İşârât, IV, 68, 86-104; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1318/1900, s. 47, 50, 51-52; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 230, 405; Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. Henry Corbin, Mecmûʿa-i Devvum-i Muṣannefât-ı

Şeyẖ-i İşrâḳ içinde), Tahran 1373, II, 12-13, 156-157; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 186-187; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), s. 138-139, 170-185, 247; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 98-103; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 186-223; H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (trc. W. R. Trask), Texas 1980, tür.yer.; a.mlf., İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 65-112, 131-145; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 156-157; W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, Albany 1989, s. 147-152; P. E. Walker, Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, Cambridge 1993, s. 124-133; a.mlf., Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim, London 1999, s. 62-103;

Seyyed Hossein Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia (ed. Mehdi Amin Razavi), Richmond 1996, tür.yer.; Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 329-480; Joseph Dan, "Jewish Gnosticism", Jewish Studies Quarterly, II/4, Germany 1995, s. 309-328; Hans Jonas, "Gnosticism", The Encyclopedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), New York 1972, III, 336-342; Ioan Petru Culianu, "Gnosticism", ER, V, 566-578.

Ömer Mahir Alper

İRHÂS

(الإرهاص)

Nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamberlerden sâdır olan hârikulâde olaylar anlamında kelâm terimi

(bk. HÂRİKULÂDE).

İRS

(bk. MİRAS).

İRSÂD

(الإرصاد)

Sözün önünde sonuna delâlet eden bir kısım bulunması anlamında edebî sanat.

Sözlükte irsâd “gözletmek, gözetletmek, yola gözcü koymak” mânasına gelir. Bedîʻ ilminde anlama güzellik katan sanatlardan olan irsâd edebî nesirde seci fıkrasının son kelimesine (secʻa), şiirde ise beytin son kelimesine (kafiye) işaret eden bir kısmın sözün baş tarafında yer almasıdır. Sözün başı ile sonu arasında sıkı irtibatın bulunması, biri söylenince diğerini çağrıştıracak bir işaretin varlığı, lafızlarla mânaların birbirini dinleyiciye fısıldar mahiyette olması beliğ sözün ve güzel şiirin niteliğidir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 425). Bu aynı zamanda, Kudâme b. Caʻfer’in edebî sanatların temeli olarak gördüğü “uyum” (îtilâf) teorisinin de gereğidir. Bu türde sözün başıyla sonu arasında sıkı bir irtibat bulunduğundan dinleyici, secili kafiyenin son harfini (revî) bildiği takdirde sözün başını duyunca nihayetine varmadan sondaki kelimenin ne olacağını kestirebilir. Teftâzânî sadece revînin bilinmesinin yeterli olamayacağını, kafiye kelimesinin kalıbının da (sîga) bilinmesi gerektiğini söyler.

İrsâd, belli bir isim verilmeden ilk defa İbnü’l-Mukaffaʻ (ö. 142/759) tarafından tanımlanmıştır. İbnü’l-Mukaffaʻ bir şiirin en iyi beytinin, başı duyulunca kafiye kelimesinin bilinebileceği beyit olduğunu söyler (Câhiz, I, 116). Bir manzumede yer alan beyitleri estetik açıdan sınıflandıran Saʻleb “el-ebyâtü’l-muhaccele” ismiyle konuya temas etmiş ve bu tür beyitleri “ilk mısraının son kelimesinden kafiyesi anlaşılabilen, sonu (acüz) söz sahibinin amacını açıklar nitelikle olan beyitler” şeklinde tanımlamıştır. Kudâme b. Caʻfer, “tevşîh” olarak adlandırdığı bu türü kafiye kelimesinin beytin diğer öğeleriyle uyumu nevinden saymıştır.

Ali b. Hârûn el-Müneccim irsâda “teshîm” adını vermiştir. Ona göre bu özelliği taşıyan şiir (müsehhem), ilk mısraını duyan dinleyicinin son mısraı duymadan kafiye kelimesini tahmin edebileceği şiirdir (Hâtimî, I, 152).

Hasan b. Bişr el-Âmidî, belli bir isim vermemekle birlikte tenâsüp veya tezat uyumu ile bölümleme mükemmelliğinin bir gereği olarak parçalarının birbirine delâlet etmesini güzel sözün, beytin başı okununca sonunun nasıl geleceğinin bilinmesini de güzel şiirin niteliği olarak görür. Bu sanata teshîm denmesini uygun bulmayan İbn Vekî‘ ona “mutmi‘” (duyanda benzerini söyleme arzusu uyandıran şiir) adını vermiş ve “lafızları kulağa ulaşmadan anlamı kalbe erişen şiir” olarak tanımlamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî buna “tebyîn” denmesini önerdikten sonra onu “başı sonunu haber veren, başı duyulunca sonu tahmin edilebilen beyit” olarak tanımlamış ve en iyi şiiri “başları ile sonlarının, lafızları ile mânaların yarışırcasına birbirine delâlet eden şiir” olarak nitelemiştir (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 425).

Bu sanata irsâd adını ilk veren âlim Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’dir (ö. 637/1239). Ardından Hatîb el-Kazvînî ile onun Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ına şerh yazanlar ve bunlardan sonra gelen belâgat âlimleri aynı terimi kullanmışlardır. İbn Münkız ile Ziyâeddin İbnü’l-Esîr ve İbn Kayyim el-Cevziyye, tevşîhi irsâd karşılığı olarak değil farklı bir edebî tür şeklinde ele almışlardır. Diğer belâgat âlimleri, edebiyat münekkitleri ve bedîiyyât sahipleri çoğunlukla tevşîh, teshîm ve irsâd terimlerine aynı sanatı ifade etmek için yer vermişlerdir. İbn Ebü’l-İsba‘ tevşîh ile teshîm arasında üç fark bulunduğunu söyler. Teshîmde seci ve kafiye bilinmese de sözün başından sonu bilinebilir. Tevşîhte bunlar önceden bilinmedikçe son kelime tahmin edilemez. Teshîmde bazan sözün başı sonuna, bazan da sonu başına delâlet eder; tevşîhte ise sadece baş sona delâlet eder. Teshîmde sözün baş tarafı bazan beytin sonuna, bazan da başka yere delâlet ederken tevşîhte sadece beyit başı kafiyeye delâlet eder (Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 264-265). Nüveyrî de bu iki terimi farklı görmüş ve İbn Ebü’l-İsba‘ın üçüncü sırada andığı farkı zikretmiştir (Nihâyetü’l-ereb, VII, 142).

Anlamın delâleti sebebiyle, şiir nihayete ermeden dinleyici tarafından sonunun tamamlanması Arap geleneğinde kaliteli şiirin özelliğidir. Şairler şiirlerinin bu hususiyetiyle övünmüşlerdir. İbn Nübâte es-Sa‘dî, “Toplumda okunduğunda bir coşku kaynağıdır onlar; kafiyeleri de başları söylenince bilinir” (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 357-358) anlamındaki beytinde şiirlerini bu özelliğiyle övmektedir. Ferezdak’ın, Cerîr’in bazı şiirleri kendisine okunduğunda şiirdeki muntazam dizim ve mükemmel uyum sebebiyle her beytin sonunu daha okunmadan tamamladığı kaydedilir (Tîbî,

s. 394-398).

Sözün, baş tarafı okununca nasıl sona ereceğini tahmin ettirecek nitelikte olması arada güçlü bir irtibatın bulunmasından ileri gelir. Bu irtibat taksim, tenâsüp, tezat, mukabele, lüzum, lafız delâleti, anlam delâleti gibi alâkalardır (Âmidî, s. 262). Helâk edilen milletleri anlatan "وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" (Allah onlara asla zulmedecek değildi; fakat onlar kendi kendilerine zulmetmekteydi) âyetinde (el-Ankebût 29/40), baştaki lafız ve anlam delâleti sondaki fâsıla kelimesini (يظلمون) söylenmeden bilme imkânı verecek derecede baş-son irtibatı sağlamıştır.

"مثل الذين اتخذوا من دون الله أوليآء كمثل العنكبوت، اتّخذت بيتاً، وإنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت" (Allah'tan başka birtakım dostlar edinenlerin hali örümceğin haline benzer: O bir ev edinmiş, halbuki evlerin en çürüğü örümceğin evidir) âyetinde de (el-Ankebût 29/41) öndeki lafız ve anlam delâleti, sondaki "لبيت العنكبوت" terkibini söylenmeden tahmin etme imkânı verecek irtibatı temin etmektedir. Bu iki örnekte görüldüğü gibi, bazı açık irsâd misallerinde son kelimenin tahmin edilmesinde revînin bilinmesine de gerek kalmaz. Bazı durumlarda da âyette yakın âyetlere, şiirde diğer beyitlere, nesirde yakın fıkra secilerine bakılarak hem revî hem de kafiye / fâsıla sîgasının önceden bilinmesi mümkün olur."وما كان الناس إلا أمّة واحدة فاختلفوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون " âyetinde (Yûnus 10/19)

öndeki "فاختلفوا" (ihtilâfa düştüler) ve "لقضي" (hüküm verilirdi) ifadelerinin delâletleri, sondaki "فيما فيه يختلفون" kısmını bilme imkânı verebilir. Ancak revî harfinin, önünde vâv bulunan nûn harfi olduğu önceden bilinmezse "يختلفون" yerine "اختلفوا" olarak da tahmin yapılabilir. Buhtürî'nin şu beytinde "savaşmak / barışmak, aziz / zelil, aziz eylemek / zelil eylemek" şeklinde zıtlar arasındaki ilgi son kelimeyi söylenmeden söyletecek güçtedir:"فإذا حاربوا أذلّوا عزيزاً / وإذا سالموا أعزّوا ذليلا"(Savaştıklarında azizi zelil kılarlar, barıştıklarında ise zelili aziz eylerler; Mecdî Vehbe Kâmil el-Mühendis, s. 17). Şu hadiste de sözün sonunun nasıl geleceğini tahminde zıt, karşıt ve taksim ilgisinin etkisi görülür:"من جعله أمامه قاده إلى الجنّة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النّار"(Kim Kur'an'ı önüne koyarsa onu cennete götürür, kim onu arkasına atarsa onu cehenneme sevkeder; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 358-359). Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın şu beytinde üç kısım olarak söz edilen zamanın taksiminin beytin sonunun nasıl geleceğini bilmede irtibat

sağladığı görülmektedir:”وأعلم ما في اليوم والأمس قبله / ولكنّي عن علم ما في غد، عم “(Bugünde ve ondan önce dünde olanları bilmekteyim, ama ben yarın olacakların bilgisinden yoksunum).

Nutfe, aleka, mudga, kemiğe ve ete bürünme şekillerinde insanın yaratılış evrelerinden söz edildikten sonra âyetin “ثمّ أنشأناه خلقاً آخر” (Sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik; el-Mü’minûn 23/14) kısmına gelince vahiy kâtibi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh, öndeki bu lafız ve anlam delâleti sebebiyle kendisini tutamayarak “فتبارك الله أحسن الخالقين” (Yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir) şeklinde ekleme yapmış, bunun üzerine Hz. Peygamber de “Yaz, böyle indi” demiştir (Tîbî, s. 396-397).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 551-552; III, 1450; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 115-116; Sa‘leb, Ḳavâʿidü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1948, s. 71; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 167-168; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944, s. 262-263; İbn Vekî‘, el-Münṣıf fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1402/1982, s. 68-69; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 152; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 425-428; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 616-620; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 160-161; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Meṡelü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 206-216; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 263-267; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VII, 137-138, 142-143; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 492-493; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 394-398; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâżü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 355-359; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 422; Mecdî Vehbe - Kâmil el-

Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 17.

İsmail Durmuş

İRSÂDÎ VAKIF

Çıplak mülkiyeti devlete ait bir arazinin menfaatinin hayır cihetine tahsis edilmesiyle kurulan vakıf.

Sözlükte “gözetlemek ve hazırlamak” anlamlarına gelen irsâd vakıf hukukunda, çıplak mülkiyeti (rakabe) beytülmâle ait olan bir mülkün gelirlerini veya tasarruf hakkını yahut her ikisini devlet başkanının izniyle, esasen devlet hazinesinden harcama yapılması gereken bir kamu yararına tahsis etmekten ibarettir. İrsâdı yapan yetkiliye mürsid, irsâd konusu olan mülke mürsâd adı verilir. İrsâdî vakıflar Osmanlı uygulamasında mîrî arazinin tahsisi suretiyle yapılır ve bu tür vakıflara “tahsisat kabilinden vakıflar” veya “gayr-i sahîh vakıflar” denir. Bu çeşit arazinin vakıf oluşu, mîrî arazinin tasarruf hakkının veya öşür, haraç vb. vergi gelirlerinin kamu yararı niteliğindeki ya da sosyal amaçlı bir hayır cihetine tahsisi anlamına gelmektedir. Burada vakfedilen, arazinin çıplak mülkiyeti olmayıp araziden elde edilen menfaatler veya o arazinin tasarruf hakkıdır. Bu tür vakfa gayr-i sahîh vakıf denmesi geçersiz olduğu için değil gerçek bir vakıf olmadığı içindir. Gerçek anlamda bir vakfın olabilmesi için tahsisi yapan kimsenin o malın mâliki olması gerekmektedir. Halbuki padişahla, rakabesi devlete ait olan mîrî arazi arasında böyle bir mülkiyet ilişkisi yoktur.

Tarihî Gelişim ve Uygulama. Hanefîler dışındaki İslâm hukukçuları, bazı görüş ayrılıkları bir tarafa bırakılırsa savaş yoluyla elde edilen arazinin müslümanlar lehine vakıf olacağını belirtmişlerdir. Buradaki vakıf tabiriyle klasik anlamda bir vakıf kastedilmemekte, bu arazinin ve elde edilecek gelirlerin bütün müslümanların yararına tahsis edilmesi anlatılmak istenmektedir. Bu tür bir vakıf, Osmanlı Devleti’nde uygulanan mîrî arazi rejimine ve özellikle mîrî araziye ait gelirlerin yahut tasarruf hakkının hayırlı bir gayeye tahsisi demek olan tahsisat kabilinden vakıflara benzemektedir. Arazi temlik ve temellükten alıkonulmakta ve işletilerek elde edilen gelirler müslümanlara tahsis edilmektedir. Bir başka ifadeyle devlet savaş yoluyla fethedilen araziyi vakıf adıyla kamuya tahsis etmektedir.

Hayırlı bir gayeye yapılacak tahsislerin vakıf adıyla gerçekleştirilmesi için ilk teşebbüs Musul Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'den (ö. 569/1174) gelmiştir. Nûreddin Zengî medreseler, hastahaneler, hatta müderris ve kadılar için devlet hazinesinden yapılacak ödemelerin aksamadan yerine getirilmesini sağlamak amacıyla vakıf yolunu kullanmayı düşünmüş ve konuyu Şâfiî hukukçusu İbn Ebû Asrûn'a sormuştur. İbn Ebû Asrûn da müslümanlara vakıf anlayışından hareket ederek, bu arada beytülmâlden istihkakı bulunanlara yapılacak tahsisatın yerine ulaşmadığını da göz önünde tutarak devletin bu tahsisleri vakıf adıyla yapmasının câiz olduğuna fetva vermiştir. Onun fetvasını aslında Hanefî olan Nûreddin Zengî benimsemiş ve aleyhteki bütün telkinlere rağmen fakirlere, zayıflara, âlimlere, kadılara vb. harcama kalemlerine Şam'daki birçok beytülmâl arazisini vakıf adıyla tahsis etmiştir (Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, vr. 192; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, el-Esʾiletü'l-Ḥanefiyye, vr. 129b). Nûreddin Zengî'nin açtığı bu yolda Selâhaddîn-i Eyyûbî de yürümüştür. Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm, Şâfiî hukukçularından Sübkî, Nevevî ve Süyûtî de bu çeşit hayır cihetlerine vakıf adıyla tahsis yapan devlet adamlarını fetvalarıyla desteklemişlerdir (Süyûtî, en-Naḳlü'l-mesṭûr, vr. 224b-225a; Muhammed el-Mehdî, II, 645-648).

Memlükler'den Sultan Berkuk, 784 (1382) yılında bu çeşit vakıfların beytülmâlden hile ile alındığını ve beytülmâlden istihkakı bulunmayan cihetlere tahsis edildiğini ileri sürerek irsâdî vakıfları iptal etmek istemiştir. Ancak bu hadise üzerine toplanan ve Hanefî hukukçusu Ekmeleddin el-Bâbertî, Şâfiî hukukçusu Şücâüddin el-Bulkīnî ile Mâlikî hukukçusu Şeyh Ziyâeddin el-Kureşî'den oluşan heyet, bu çeşit vakıflardan kamu yararına yönelik olanların meşrû olduğunu ve asla iptal edilemeyeceğini belirtmiştir (Süyûtî, a.g.e., vr. 226b; el-Envârü's-seniyye, vr. 476-481; Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, vr. 194).

Esasen İslâm hukukundaki bütçe prensipleri de bu tür vakıflar için uygun hükümler içermektedir. İslâm devleti bütçesinin önemli gelir kalemlerinden biri haraç gelirleridir. Bunların harcama fasılları köleler, borçlular, gaziler, muhtaçlar, garipler, kadılar, âlimlerle yollar ve köprüler gibi esasen devletin harcama yapması gereken yerlerdir. Bu kalemlere yapılan harcamalar da üç şekilde olur. Bunlardan ilk ikisi devletin bu harcamaları doğrudan ya da iktâ yoluyla yapmasıdır. Hz. Peygamber zamanından irsâdî vakıfların ortaya

çıkışına kadar genelde bu iki usul uygulanmıştır. İktâ, devletin tasarrufundaki bir arazinin çıplak mülkiyetinin (iktâu't-temlîk) yahut menfaatinin (iktâu'l-istiğlâl) devlet hazinesinden harcama yapılması gereken bir kaleme tahsis edilmesidir. Mahiyeti itibariyle tamamen irsâdî vakıflara benzeyen bu tasarrufların onlardan tek farkı süreli oluşudur. Ali Himmet Berki'nin ilk irsâdî vakıf dediği, Emevî Halifesi Abdülmelik tarafından Şam'daki Emevî Camii'ne yapılan tahsisler de vakıf değil iktâdır. Ancak cami, mescid vb. hayır cihetlerine yapılan iktâların iptali câiz görülmediğinden ve dolayısıyla süresiz hale dönüştüğünden tamamen irsâdî vakıf durumuna gelmiştir. Üçüncü yol ise rakabesi beytülmâle ait harâcî (mîrî) arazinin gelirlerinin yahut tasarruf hakkının devamlı şekilde hayrî bir gayeye vakıf adıyla tahsis edilmesidir. İrsâdî vakıf denilince de bu anlaşılmakta olup Osmanlı hukukundaki tahsisat kabilinden vakıfların asıl menşeini bu şekilde bir tahsis işlemi oluşturmaktadır.

İlk dönemlerde bu konuda bazı tereddütler olmuşsa da irsâdî vakıflar Osmanlı Devleti'nde büyük gelişme göstermiştir. Muhtemelen dönemindeki fakihlerin telkinlerinin etkisiyle Fâtih Sultan Mehmed, gayr-i sahîh tahsislerden oluşan irsâdî vakıfları tıpkı Sultan Berkuk gibi iptal yoluna gitmiştir. Konuyla ilgili fermanda sahih vakıflar (bağ, bahçe, değirmen ve dükkân gibi) ve sahipleri üzerinde mukarrer bulunan vakıflar korunmakta, ancak kimin üzerine olduğu belli olmayan ve irsâdî vakıf mahiyetinde bulunan köyler ve tarlalar, yani bir kısım tahsisat kabilinden vakıfların iptali emredilmektedir. Fâtih tarafından iptal edilen bu vakıflar daha sonra II. Bayezid döneminde eski haline çevrilmiştir. Nitekim II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanlarında şeyhülislâmlık yapmış olan Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin de mîrî arazinin beytülmâle ait oluşu, gelirlerini harcama yerlerinin muayyen olması, vakıf haline getirildiğinde ilgililerin haklarının zayi olabileceği gibi gerekçelere istinaden irsâdî vakıflara pek taraftar olmadığı ve onları tereddütle karşıladığı, ancak dönemindeki şartları ve irsâdî vakıflara olan ihtiyacı göz önünde bulundurarak böyle bir tavırla yetindiği bilinmektedir.

İrsâdî vakıfların müessese şeklinde gelişmesi Kanûnî devrinde olmuştur. Bu dönemde irsâdî vakıflarla ilgili gelişmeleri iki açıdan değerlendirmek gerekir: Mısır ve diğer İslâm ülkeleriyle Anadolu ve Rumeli'deki irsâdî vakıflarla ilgili gelişmeler. Mısır'daki irsâdî vakıfların sayısı neredeyse

İstanbul'daki kadardır. İrsâdî vakıfların Mısır'da çoğalması ve bununla ters orantılı olarak devlet hazinesinin gelirlerinin azalması, bazı vezirleri bu vakıfları iptal etmesi için Kanûnî'ye başvurma zorunda bırakmıştır. Ancak padişah bu talebi doğrudan kabul etmeyip, "İslâm hukukundaki dört mezhepten birisi irsâdî vakıfların câiz olduğunu söylerse bu görüşe uyulmalıdır ve bir tek mezhebe göre dahi sahih olan vakıflar iptal edilmemelidir" diyerek (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, el-Esˀiletü'l-Ḥanefiyye, vr. 129 vd.; Muhammed el-Mehdî, II, 649) meseleyi hukukçulara havale etmiştir. Bunun üzerine başta Şâfiî hukukçusu Gaytî ve Hanefî hukukçusu Zeynüddin İbn Nüceym olmak üzere birçok İslâm âlimi, irsâdî vakıfların meşruiyetini müdafaa eden eserler yazıp Kanûnî'ye göndermiş, Kanûnî de, "Bunlar bizden öncekilerin yaptığı hayrattır, bunları asla iptal edemeyiz" demiştir (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, el-Esˀiletü'l-Ḥanefiyye, vr. 131a-b).

Anadolu ve Rumelindeki irsâdî vakıfların hukuken meşrû olduğu ise başta Ebüssuûd Efendi olmak üzere Osmanlı hukukçuları tarafından ifade edilmiştir. Ebüssuûd'a göre Fâtih Sultan Mehmed'in kendi inşa ettirdiği medreselere ait vakıfların çoğunluğu karye ve mezraalar yani irsâdî vakıflardır. Bunların gelirleri cizyedir; arazinin çift akçesi adına alınan harâc-ı muvazzaftır ve öşür adına alınan harâc-ı mukāsemedir. Bunların hepsi beytülmâl-i harâca aittir. Vâkıfların şartlarına itibar edilmez; âlimler haracın harcama fasıllarındandır. Ayasofya evkafı ise sahih vakıftır, beytülmâlle ilgisi yoktur (Ayasofya Evkāfı, vr. 46b-49a). Dönemin âlimlerinden Dede Halîfe de Risâle fî emvâli beytilmâl adlı eserinde bu kabil vakıfların meşruiyetini savunmuştur. Bu çabalar sonucu hukukîliği konusundaki tereddütler giderilmiş olan irsâdî vakıflar Kanûnî Sultan Süleyman zamanında gittikçe çoğalmış ve gelişmiştir.

İrsâdî vakıflar, Evkaf Nezâreti kuruluncaya kadar genellikle şeyhülislâm ve Dârüssaâde ağası gibi resmî şahıs veya Haremeyn Nezâreti gibi makamlar tarafından idare edilmiş, malî ve hukukî işlemleri vakıf mütevellileri tarafından yürütülmüş, 1241'de (1826) mazbut vakıflar adıyla Evkaf Nezâreti'ne devredilmiştir. Mazbut vakıfların en büyük kategorisini oluşturan padişahlar tarafından kurulan vakıfların (selâtin vakıfları) çoğu irsâdî vakıf mahiyetindedir. Tanzimat Fermanı ile başlayan ıslahat neticesinde 1255 (1839) yılında vakıflarla ilgili malî hususlar Maliye

Nezâreti'ne devredilmiş ve burada bir Evkaf Muhasebesi Dairesi açılmış, aynı tarihli muhassılîn tâlimatı ile de irsâdî vakıfların vergi gelirleri bedele bağlanmıştır. 1278 (1861) tarihli bir başka kararla irsâdî vakıf arazilerinin tarh ve tahsil işlemleri tekrar vakıf mütevellilerine devredilmiştir. Daha sonraki gelişmelerde vergilerin tahsili işini yine devlet üstlenmiş ve gayr-i sahîh vakıf arazilerinin payları Evkaf Hazinesi'ne "maktû bedel", zamanla "iâne" ve "yardım" adıyla ödenmeye başlanmıştır (Karakoç, Dosya 5, Evr. nr. 2940, 4459, 5021, 5023). Cumhuriyet döneminde çıkarılan Vakıflar Kanunu ve Tatbikat Kanunu ile bir kısım irsâdî vakıflar mazbut vakıflar olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne, bir kısmı kamu malları kategorisine, özellikle âşâr ve rüsûmatı vakfedilen bazı irsâdî vakıf araziler ise tasarruf hakkı sahiplerine çok az bir tâviz bedeli karşılığında devredilerek tasfiyeye tâbi tutulmuştur.

Çeşitleri ve Hükümleri. İrsâdî vakıfların esasen devlet hazinesi tarafından gerçekleştirilmesi icap eden bir gayeye tahsis edilmiş olması gerekmekteyse de uygulamada her zaman bu noktaya itina gösterildiği söylenemez. Bu sebeple irsâdî vakıfların tahsisin yapıldığı gaye açısından ikiye ayrılması gerekir. Birincisi "sahih tahsis" veya "irsâd-i sahîh" denen irsâdî vakıflardır. Medreseler, hastahaneler, camiler gibi kamu kurumlarını desteklemek amacıyla kurulan vakıflar böyledir. İkincisi, beytülmâlden istihkakı bulunmayan bir cihete yapılan tahsistir ki buna "gayr-i sahîh tahsis" veya "gayr-i sahîh irsâd" denilir. Beytülmâlden istihkakı bulunmayan özel kişilere yapılan tahsisler ikinci grubun örneğini teşkil eder. Bu ikisi arasındaki önemli fark, sahih tahsislerin iptal edilememesine karşılık gayr-i sahîh tahsislerin hem şartlarının

değiştirilmesinin hem de padişahın izniyle iptalinin mümkün ve câiz olmasıdır (Ömer Hilmi, s. 19-20). Osmanlı tatbikatında mîrî arazi temliklerinin belirli bir kısmı sahih temlik değildir. Bazı şahıslara temliknâme-i hümâyun ile arazi temlik edilmesi, bir çeşit iltizam usulü ve tefvîz yoluyla arazinin gelirlerini yahut tasarruf hakkının veya her ikisinin tahsisidir. Bu sebeple elinde gayr-i sahîh temliknâme-i hümâyun bulunan kişilerin yaptıkları vakıfları da genellikle sahih vakıf değil irsâdî vakıf statüsünde saymak gerekir (Arazi Kanunu, md. 121; 1275 Tarihli Tapu Nizamnâmesi, md. 15; Hâlis Eşref, s. 686-687).

İrsâdî vakıflar genelde mîrî araziye ilişkin ahkâma tâbidir (bk. MÎRÎ ARAZİ). Gerçek bir vakıf olmasa bile irsâdî vakıflar da vakfeden, vakfın konusu, vakıftan yararlananlar, yani vakfın gelirlerinin tahsis edildiği cihet ve vakıf muamelesinin kuruluşu açılarından bir vakıf türü gibi işlem görmektedir. İrsâdî vakıflarda vakfeden, ya bizzat devlet reisi yahut devlet reisinin iznini alan yetkili makam veya şahıslardır. Bu tür vakıfların konusunu harâcî arazide vergi gelirleri, mahiyeti itibariyle bir harâcî arazi türü olan mîrî arazide ise hem vergi gelirleri (âşâr ve rüsûmat) hem de arazinin tasarruf hakkı teşkil eder. Arazinin rakabesi her iki halde de vakfa ait değildir.

Bir çeşit kamu tahsisi mahiyetinde bulunan irsâdî vakıfların diğer vakıflardan en önemli farkı, vakfedenlerin şartlarına riayetin her zaman mecburi olmayışı ve kamu yararı gerektiriyorsa gayr-i sahîh tahsislerde gayenin bile belli şartlarla değiştirilebilmesidir. Bu sebeple zaman içinde bu tür vakıfların gayesinde ve diğer şartlarında değişiklikler yapılagelmiştir. Ancak tahsis vakıf adıyla yapıldığı için yine de bu tür vakıfların bütünüyle iptali yoluna genelde gidilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, en-Naḳlü’l-mesṭûr fî cevâzi ḳabżi’l-maʿlûm min ġayri ḥużûr, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678, vr. 224-227; a.mlf., el-İnṣâf fî temyîzi’l-evḳāf, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678, vr. 460-463; a.mlf., el-Envârü’s-seniyye, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678, vr. 476-481; İbn Nüceym, et-Tuḥfetü’l-marżiyye fi’l-arâżi’l-Mıṣriyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 782, vr. 16 vd.; Dede Cöngî, Risâle fî emvâli beyti’l-mâl ve aḳsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maṣârifihâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3560, vr. 1-21; Ebüssuûd Efendi, Risâle fî vaḳfi’l-arâżî, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 156-158; a.mlf., Ayasofya Evkāfı, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1036, vr. 46-49; a.mlf., Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 108; nr. 225, vr. 280; Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, et-Teʾyîdâtü’l-ʿaliyye li’l-evḳāfi’l-Mıṣriyye, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 190-197; Ahmed b.

Muhammed el-Hamevî, el-Es᾽iletü'l-Ḥanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Ḥameviyye, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 129-134; a.mlf., Buġyetü'l-aʿmâl fî beyâni ḥükmi mâ ruttibe ve ürṣide min beyti'l-mâl, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 136-138; İbn Âbidin, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 393-394; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, s. 19-20, 53-60; Muhammed el-Mehdî, el-Fetâva'l-Mehdiyye, Kahire 1310, II, 645-649; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî, İstanbul 1315, s. 14-19, 98-108, 686-688; Ebülʿulâ Mardin, Hukūk-ı Tasarrufiyye-i Arâzî Hülâsaları, İstanbul 1328, s. 13 vd.; a.mlf., Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1340, s. 7 vd., 21 vd.; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1340, md. 92; a.mlf., "Emvâl-i Gayr-i Menkūlenin Tasarrufuna Âid Mevâdd-ı Kānûniyye", Cerîde-i Adliyye, VII-VIII, 4025-4032, 4071-4082; Serkis Karakoç, Külliyyât-ı Kavânîn, TTK Ktp., Dosya 5, Evr. 2940, 4459, 5021, 5023; Dosya 11, Evr. 4487; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1946, s. 131-135; a.mlf., "İslâm'da Vakıf: Sahîh ve Gayr-ı Sahîh Nev'ileri", AÜİFD, VI/1-4 (1959), s. 19-26; Hüseyin Hatemi, Medeni Hukuk Tüzel Kişileri, İstanbul 1979, I, 672-689, 703 vd.; Ömer Lütfi Barkan, Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 125-207; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 423-457; a.mlf., Osmanlı Hukukunda Tahsisât Kabilinden Vakıflar ve Konuyla İlgili Kanunî'ye Takdim Edilen Bir Risâle, İstanbul 1990, s. 1-21; a.mlf., "Eski ve Yeni Hukukumuzda Devletin Kurduğu Vakıflar", Belgeler Gerçekleri Konuşuyor, İzmir 1990, II, 95-123; "İrṣâd", Mv.F, III, 107-112.

Ahmet Akgündüz

İRSÂL

(bk. MÜRSEL).

İRSÂL-i MESEL

(إرسال المثل)

Açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize söyleme anlamında edebî sanat.

Bedî‘ ilminde anlama güzellik katan edebî sanatlardan olan irsâl-i mesel şiirde veya nesirde bir fikri, bir görüşü ispat etmek, açıklamak, söze kuvvet ve güzellik katmak amacıyla söz arasında atasözü, vecize, hikmetli sözler, deliller ve misaller getirmektir. Buna îrâd-ı mesel de denir. İrsâl-i mesel terimini ilk olarak kullanan Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), tanım vermeden Mütenebbî'nin şiirlerinden seçtiği çok sayıda örnek zikretmiştir. Râdûyânî, Tercümânü'l-belâğa'sında şiire has bir edebî sanat olarak kaydettiği irsâl-i meseli, "şairin bir beyit içinde mesel ve atasözü konumunda hikmetli söz söylemesi" şeklinde tanımlayarak Arapça ve Farsça örneklere yer vermiştir. İbn Ebü'l-İsba‘ bu sanatı, irsâl-i mesel tabirini kullanmadan, "Söz sahibinin söz içinde atasözü, hikmet, vecize konumunda bir söz söylemesidir" şeklinde tarif etmiş, âyet ve hadislerden, özellikle de Mütenebbî ile Ebû Temmâm'ın şiirlerinden seçtiği örnekleri sıralamıştır. İbn Ebü'l-İsba‘, Ebû Temmâm ile Mütenebbî'nin şiirlerinde geçen mesel, hikmet ve vecize türü sözleri topladığını söyler. Bedîiyyât sahipleri arasında irsâl-i mesele ilk yer veren Safiyyüddin el-Hillî, onu "şairin bir beytin bir kısmında mesel-i sâir konumunda temsil, hikmet, na‘t, vecize vb. söz söylemesi" şeklinde tanımladıktan sonra Mütenebbî'den seçtiği bir örneği zikretmiştir. İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb'inde latif bir bedî‘ nevi saydığı irsâl-i mesele dair İbn Ebü'l-İsba‘ın kaydettiği âyet ve hadis örneklerine birkaç ilâvede bulunmuş, ardından başta Mütenebbî'nin şiirleriyle İbnü'l-Hebbâriyye'nin "es-Sâdık ve'l-bagım" adlı manzumesi olmak üzere Arap şiirinden seçtiği çok sayıda örneğe yer vermiştir.

"Şairin bir beyitte iki hikmetli söz söylemesi" demek olan "irsâlü'l-meseleyn" kaynaklarda ayrı başlık altında ele alınmıştır. Ebû Mansûr es-Seâlibî, edebî bir terim olarak ilk defa kullandığı irsâlü'l-meseleyni, "Şairin bir beyit içinde her mısrada bir hikmetli söz olmak üzere iki vecize

söylemesidir” şeklinde tanımlamış ve Mütenebbî’nin şiirlerinden seçtiği birçok örnek zikretmiştir. Bu örneklerden biri şudur: من يهن يسهل الهوان عليه، ما لجرح بميت إيلام(Alçağa alçaklık vız gelir, hiç ölüye yara acı mı verir!). Râdûyânî, “irsâlü’l-meseleyn fi’l-beyt” adını verdiği türü, “Şairin bir mısra içinde veya bir beyitte iki hikmetli söz söylemesidir” şeklinde tarif etmiştir. İbnü’l-Esîr el-Halebî şairlerin şiirlerinde söyledikleri hikmet, vecize türü sözleri bir beyitte bir adet ve birden çok olmak üzere iki kategoriye ayırmış ve her biriyle ilgili birçok örnek kaydetmiş, bir beyitte iki, üç ve dört hikmetli söz söyleyen şairlerden misallere de yer vermiştir.

كل نفس ذائقة الموت (Her can ölümü tadacaktır; Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57); وفوق كلّ ذي علم عليم (Her ilim sahibi üstünde bir bilen vardır; Yûsuf 12/76); كلّ من عليها فان (Yeryüzündeki her şey fânidir; er-Rahmân 55/26) âyetlerinde olduğu gibi Kur’an’da irsâl-i mesel niteliğinde birçok örnek bulmak mümkündür.

Hz. Peygamber’in “cevâmiu’l-kelim” adı verilen pek çok hikmetli sözü mevcuttur. Muhammed b. Ali el-Kaffâl bunları aynı adı taşıyan bir eserde toplamıştır. Resûl-i Ekrem’in bu tür sözleri arasında şu hadisler zikredilir: “Kişi sevdiğiyle beraberdir”; “İşlerin hayırlısı orta halli olanlarıdır”; “Mümin bir delikten iki defa ısırılmaz”; “Dünyada iki yüzü olanın âhirette Allah’ın katında yüzü olmaz.” Hz. Ali’ye nisbet edilen hikmet ve vecizeler, Şerîf el-Murtazâ’nın Nehcü’l-belâġa’sı ile Şehâbeddin el-Mercânî’nin Cevâmiʿu’l-ḥikem ve ẕerâʾiʿu’n-niʿam adlı eserlerinde bir araya getirilmiştir. Arap şairleri arasında başta Mütenebbî ile Ebû Temmâm olmak üzere Züheyr b. Ebû Sülmâ, Lebîd, Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Ebü’l-Atâhiye, Ebû Firâs el-Hamdânî, İbn Nübâte es-Saʻdî gibi şairlerin şiirlerinde çok miktarda irsâl-i mesel örneği bulunmaktadır.

İrsâl-i meselde başarı anılan iki fikir arasındaki benzerliğin kuvvetine bağlıdır. Benzerlik ne derece güçlü ise irsâl-i meselin edebî değeri o nisbette büyük olur. Hatta genel kabul görmesi halinde atasözü olarak yayılabilir.

İrsâl-i mesel örneklerini şerheden birçok eser arasında Hasan b. Abdullah el-Askerî’nin el-Ḥikem ve’l-ems̱âl’i ile Zemahşerî’nin Nevâbiġu’l-kelim’i, İbn Atâullah el-İskenderî’nin el-Ḥikemü’l-ʿAṭâʾiyye’si, Müttakī el-

Hindî’nin Cevâmiʿu’l-kelim’i sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü’l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 83-84; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 55-57; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 289; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 217-220; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 242-243; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye), VII, 127-128; İbnü’l-Esîr el-Halebî, Cevherü’l-Kenz: Telḫîṣu Kenzi’l-berâʿa fî edevâti ẕevi’l-yerâʿa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1977, s. 567-586; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), IV, 473; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 83-97; İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, II, 59; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 70.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Îrâd-ı mesel diye de adlandırılan bu sanat söz arasında bir ibareyi kullanmak bakımından iktibasa, kullanılan sözle asıl anlatımdaki benzerlik dolayısıyla teşbihe ve anlatımla örnek gösterilen öğelerin denkliği yönünden leff ü neşre benzer. İrsâl-i meselde asıl düşünce bir taraf, düşüncenin pekiştirilmesi için örnek verilen söz (mesel) ikinci taraftır. Böylece örnek sözü işiten muhatap, heyecanın meydana getirdiği çağrışım ve temsil yoluyla asıl fikri iyice anlamış olur. Ziyâ Paşa’nın, “Bedasla necâbet mi verir hîç üniforma / Zerdûz palan vursan eşek yine eşektir” beytinde giyim kuşamın mayası bozuk insanlara asalet sağlayamayacağı fikri, altın palan da vurulsa eşeğin eşeklikten kurtulamayacağı gerçeğinin ifadesiyle örneklendirilmiştir. Bu sanatta örnek gösterilen sözün en belirgin

özelliği, herkes tarafından kabul edilen bir gerçeği tam anlamıyla ifade etmesidir. Bunlar atasözü, vecize, kelâmıkibar yahut çeşitli dillerden iktibas yoluyla alınmış sözler olabilir. Meselâ, “Serv-i kaddindir çenârı eyleyen gülşende pest / Bu mesel meşhûrdur kim dest ber bâlâ-yı dest” (Hayâlî) beytinin son ibaresi Farsça olup Türkçe’deki “el elden üstündür” atasözünün karşılığıdır.

Daha çok beyit nazım birimiyle yazılan manzumelerde ve beytin ikinci mısraında kullanılan irsâl-i meselde ilk mısrada ortaya konan fikir ikincisinde ya daha kuvvetli bir gerçekle ya da bir atasözüyle pekiştirilir. İkinci durumda atasözünün vezne uydurulup mısraa yerleştirilmesi için küçük değişiklikler yapılabilir, hatta ibarenin atasözü olduğuna dair “meşhurdur, meseldir, zira, elbette, nitekim” gibi kelimeler de kullanılabilir. “Makālî ta’n-ı câhilden ne gam erbâb-ı irfâna / Atarlar taşı elbette dıraht-ı meyvedâr üzre” (Makālî) beytinde âlim ve âriflerin cahiller tarafından yerilmesinin ikinci mısrada, “Meyveli ağacı taşlarlar” atasözünün vezne uygun söyleyişiyle örneklendirilmesi ve “elbette” zarfıyla da sanata dikkat çekilmesi bu türdendir.

İrsâl-i mesel, parlak bir üslûpla yapıldığı ve zekice kullanıldığı vakit sözün kuvvetini arttırıp muhatabı ikna eder. İki fikir arasındaki benzerlik ne derece güçlü olursa örnek gösterme o kadar başarılı sayılır. Şair herkesçe bilinen bir gerçeği örnek verirse buna “îrâd-ı mesel” denir. İrsâl-i mesel belâgat açısından daha değerli olup mısra-ı berceste gibi kolayca hâfızada kalır. Bu türde söylenmiş pek çok örnek halkın diline de geçmiş ve giderek söyleyeni unutulup atasözleri arasına karışmıştır. Vezne uygun atasözlerinin bir kısmı ilk mısraları unutulmuş irsâl-i mesel örnekleridir. Koca Râgıb Paşa’nın, “Miyân-ı güft ü gûda bedmeniş îhâm eder kubhun / Şecâat arzederken merd-i kıbtî sirkatin söyler” beytiyle Nev‘î’nin, “Geldimse ne var ben şuarâ bezmine âhir / Âdet budur âhirde gelir bezme ekâbir” beytinin ikinci mısraları bunlar arasında sayılır. Yine araştırıldığı takdirde söyleyenleri bulunabilecek bazı mısralar da (“Pâdişâh olsan da derler er kişi niyyetine”; “Gülü târife ne hâcet ne çiçektir biliriz”; “Geçme nâdan köprüsünden ko aparsın su seni”; “Tahsîl-i kemâlât kem âlât ile olmaz” vb.) “lâedrî” kaydıyla halk arasında atasözü gibi kullanılmaktadır. Özellikle hikemî söyleyişe itibar eden divan şairleri bu sebeple irsâl-i meseli îrâd-ı mesele tercih etmişlerdir. Nâbî’nin, “Sözde darbü’l-mesel îrâdına söz yok

ammâ / Söz odur âleme senden kala bir darbımesel” beyti bunu ifade eder.

Örnekleri divanlarda ve mesnevilerde bol miktarda bulunabilen îrâd-ı mesel ve irsâl-i mesel kullanımı XV. yüzyılda oldukça yaygınlaşmıştır. Bu yüzyılda îrâd-ı mesele itibar eden ilk şair Sâfî’dir. Necâtî Bey de divanında pek çok atasözünü bir vesile ile kullanmıştır. Sonraki devirlerde Tâliî, Sadrî, Emrullah Emrî, Riyâzî, Güvâhî, Nev‘îzâde Atâî, Nâbî, Sâbit, Râgıb Paşa, Sürûrî, Seyyid Osman, Enderunlu Fâzıl, Keçecizâde İzzet Molla, Şinâsî, Ziyâ Paşa ve Abdülhak Hâmid gibi şairler de bu sanata yer vermişlerdir. Îrâd-ı mesel tarzında beyitlerin bulunduğu eserler arasında Güvâhî’nin (XV. yüzyıl) Pendnâme-i Güvâhî’si, Defterdarzâde Cemâlî Ahmed’in (ö. 1583) Metâli-i Cemâlî’si, meçhul bir müellifin Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl’i, Edirneli Hıfzî’nin (XVII. yüzyıl) Manzûme-i Durûb-ı Emsâl’i (İstanbul 1262), derleyeni belli olmayan Darb-ı Meseller Mecmuası (yazılışı 1825; İÜ Ktp., TY, nr. 3510), Şinâsî’nin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye’si (İstanbul 1302), Ahmed Bâdî’nin Armağan’ı (yazılışı 1875) ve Ali Emîrî Efendi’nin üç defter halinde derlediği Durûb-ı Emsâl’i (genişleterek nşr. E. Kemal Eyüboğlu, bk. bibl.) zikredilebilir. Bu eserlerin ortak özelliği, Türk atasözlerinden birçoğunun îrâd-ı mesel halinde beyitleştirilmiş şekline yer vermiş olmalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Güvâhî, Pendnâme: Öğütler ve Atasözleri (haz. Mehmet Hengirmen), Ankara 1983, s. 7-27; Ali Nihad [Tarlan], Edebî Sanatlara Dâir, İstanbul 1933, s. 45-46; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 138; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 44;

Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 70; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973, I, s. XVIII-XIX; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 464-465; Günay Kut, “Atasözleri ve Deyimlere Ait Manzum ve Minyatürlü Yazma

Bir Eser", Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-1, İstanbul 1986, s. 73-112; M. Orhan Soysal, Edebî Sanatlar ve Tanınması, İstanbul 1992, s. 46; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebî Sanatlar, İstanbul 1992, s. 61-62; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 284-285; Numan Külekçi, Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar, Ankara 1995, s. 46-52; M. Ali Tanyeri, Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler, Ankara 1999, tür.yer.; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 243-245; Süreyya Beyzadeoğlu, "Atasözlerinin, Deyimlerin Dîvân Şiirimize Yansıması ve Bilinmeyen Bir Osmanlı Yâdigârı: Armağan", Türk Edebiyatı, sy. 310, İstanbul 1999, s. 30-33.

İskender Pala

İRSÂLİYE

(إرساليه)

Osmanlı Devleti'nde genel anlamda taşradan merkeze, dar anlamda ise sâlyâneli eyaletlerden ve özellikle Mısır'dan İstanbul'a gönderilen para, erzak vb. şeyler için kullanılan tabir.

Sözlükte "göndermek" mânasında irsâlden yapma masdar olan kelimenin malî bir tabir olarak kullanılışı, sâlyâne sisteminin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında merkeze uzak doğu ve güney vilâyetlerinde tatbikinden sonra başlamıştır.

Mısır Osmanlı Devleti'nin ilk sâlyâneli eyaletidir. Eyaletin ilk devresinde, devlet merkezine irsâliye parası yerine sadece beylerbeyi tarafından kıymetli hediyeler gönderilmiştir. Buraya tayin edilen beylerbeyi öncelikli olarak Dîvân-ı Âlî'de irsâliye emvâlini zapt için selefinin muhasebesini yaptırır, hazinede eksik çıkarsa devlet merkezine arzederdi. Ayrıca rûznâme ve muhasebe defterlerine dayanarak divan üyelerinden kurulu bir heyeti mîrî emvâlin teftişiyle görevlendirirdi. Bu heyet, mîrîye olan borç miktarını hâkim ve mübâşirlerle tesbit ve tahsile çalışır, bakaya emvâlden kimlerin zimmetinde hangi zamana ait ne tür mahsulden kaldığını belirleyip ayrıntılı olarak devlet merkezine arzını sağlardı. Yeni beylerbeyinin ertesi yıl görevinde kalması irsâliyesini eksiksiz ve zamanında göndermesine bağlı olurdu. 1584'te Mısır defterdarı Sinan Bey, Mısır irsâliyesi olarak 100.000 altın daha fazla ödemeyi taahhüt edince paşa unvanıyla Mısır beylerbeyiliğine getirilmiş, ancak vaadini yerine getiremeyince görevinden alınmıştır. Sâlyâne sistemiyle Mısır'a tayin edilen ilk beylerbeyi Çoban Mustafa Paşa'dır (ö. 1529). Ancak Mustafa Paşa bu sistemi, yerli Çerkez ve Kölemenler'in çıkardıkları huzursuzluklar yüzünden tam olarak uygulayamamıştır. Sistemin Mısır'da kesin olarak yerleşmesi, Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın ıslahatından sonra gerçekleşebilmiştir (1526).

Sâlyâne sistemine göre eyalet her yıl bir beylerbeyinin uhdesine yıllık muayyen bir maaşla verilirdi. Sancak beyleri ve diğer idarî görevliler timar

ve zeâmet tasarruf etmeyip idareleri altındaki bölgelerin vergi gelirlerinden maaşlarını alırlar, kalan meblağı eyalet hazinesine teslim ederlerdi. Mısır beylerbeyi de eyalet gelirinden kendi maaşını aldıktan, askerlerin, diğer görevlilerin maaş ve ulûfelerini, Haremeyn masrafları gibi eyalet giderlerini karşıladıktan sonra gelir fazlasını irsâliye hazinesi olarak gönderirdi. İlk irsâliyeyi, Hadım Süleyman Paşa'nın birinci beylerbeyiliği zamanında Mısır defterdarı bulunan Cânım el-Hamzavî sekiz yük olarak göndermiştir (1526 yılı sonları).

İrsâliye hazinesi, eyaletin gelir ve giderlerini gösteren muhasebe defterleriyle irsâliyenin müfredatını kapsayan defterlerle birlikte devlet merkezine yollanıyordu. XVI. yüzyıl sonlarına kadar her yıl Mısır'dan gönderilen irsâliye hazinesinin eyaletin gelir ve giderlerine göre 400.000 altın ile (16.000.000 para) 500.000 altın (20.000.000 para) arasında değiştiği görülmektedir. Bu yüzyılın ilk yarısında, her senenin irsâliye miktarı önceki ve sonraki yıllara bağlı olmuştur. Zira o dönemde beylerbeyiler makamlarında uzun süre kaldıkları için irsâliye hazinesinin tedarikinde malî muhasebede tedâhül yoluyla denklik sağlanırdı. Yüzyılın ikinci yarısında beylerbeyilerin iş başında kalmalarının kısaltılıp irsâliye miktarının arttırılmak istenmesinden dolayı bu hazinenin her sene zamanında gönderilmesinde sıkıntı çekilmiştir. Böylece yüzyılın ortalarına kadar miktarı 500.000 altın olan irsâliye hazinesi

daha sonra 400.000 altına düşmüş ve bu miktarın tedariki teamül haline gelmiştir. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren devletin malî sıkıntısı iyice arttığından irsâliye miktarının çoğaltılması istenmiş ve XVII. yüzyıl başlarında 600.000 ve 700.000 altına ulaşmıştır. Ancak daha sonra eyaletin siyasî ve idarî sıkıntıları gelirlerin azalmasına ve masrafların artmasına yol açtığından irsâliye miktarı düşmüş, hatta bazan hiç gönderilmez olmuştur. Bunun üzerine mansıb almak için kâşif ve emîrler tarafından beylerbeyilere "keşûfiyye malı" veya "keşûfiyye-i kebîr" adıyla verilen paranın Mısır irsâliyesinin bir kısmı olarak İstanbul'a gönderilmesi kararlaştırılmıştır.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren baş gösteren malî buhran sebebiyle Mısır'dan irsâliye olarak gelen meblağa daha çok ihtiyaç hâsıl olmuştur. Zira genelde saray giderleri için iç hazineye kalan Mısır irsâliyesi, bu asırdan itibaren asıl devlet hazinesinin yetişmediği zamanlarda ona destek

olmaya başlamıştır. Mısır irsâliyesinin miktarı yıllık gelir ve giderlere göre değişik olabilirdi. Meselâ 1661'de irsâliye hazinesi olarak İstanbul'a 15.861.461 para gönderilmişken üç yıl sonra bu meblağ ikiye katlanmıştır. Aynı şekilde 1694'te 7.319.187 paraya düşen irsâliye hazinesi 1698'de 30.272.794 paraya yükselmiştir.

XVIII. yüzyılda Mısır irsâliyesi düzensiz ve eksik olarak gönderilmeye başlanmıştır. Hatta bazan irsâliye hazinesinin büyük bir kısmı Mısır'da mütegallibe ve Memlük emîrlerinin zimmetlerinde kalıp yerine sadece temessük ve tezkirelerinin gönderildiği de olmuştur. Meselâ 1740 yılının irsâliyesi iki yıl sonra 20.849.000, 1742'nin irsâliyesi yine iki yıl sonra 18.512.999 para olarak, bunun da 15.317.387 parası temessük şeklinde, yani sadece 3.195.612 parası nakden gönderilebilmiştir. 1795'te Mısır'dan sevkedilen son irsâliye hazinesinin miktarı sadece 11.652.127 para idi. Fransızlar'ın Mısır'ı işgali sırasında (1798) eyaletin geliri 117.614.443, gideri 89.218.628 paraydı.

İrsâliyeyi merkeze göndermek üzere Mısır defterdarı, önce Dîvân-ı Âlî'deki rûznâme ve mukātaa defterleriyle hazırlattığı mufassal muhasebe defterlerini beylerbeyine sunardı. Bu mufassal defterlerde irsâliyenin haraç, mukātaat ve galle bahası vb. temin edildiği gelir kaynakları miktarlarıyla birlikte belirtilir, ayrıca her köy ve mukātaanın eski mahsullerinin miktarı ile kaça satıldığı ve eskiyle yeni mahsul arasındaki farkın ne olduğu, gelir bakayası ve ambarda ne kadar tereke kaldığı tesbit edilirdi. Mısır beylerbeyi de defterdarının hazırladığı irsâliye muhasebe defterini özetleyerek İstanbul'a gönderirdi. Bu muhasebe defterinde irsâliyenin miktarı, hangi zamana ait olduğu, ondan çıkan masraflarla gönderilen paranın ve Mısır paşasının zimmetinde kalan meblağın miktarları belirtilirdi (TSMA, nr. E 4675/2). Genellikle kara yoluyla İstanbul'a gönderilen irsâliyenin muhafazasına (serdar) dergâh-ı âlî çavuş veya müteferrikalarından tecrübeli ve güvenilir biri tayin edilir, yanına ise Mısır'ın yedi askerî cemaatinden kıdemli askerler verilirdi. Devlet merkezine gönderilecek meblağ Mısır divanında sarraflar ve hazinedarlar tarafından tartılarak hazırlanır, defterdar tarafından para keseleri mühürlenerek sandıklara konulur, kethüdâ ise beylerbeyi ve divan üyelerinin huzurunda hazineyi serdara teslim ederdi. Daha sonra irsâliye hazinesi gösterişli törenle Kal'atülcebel'den indirilip Kahire'den geçirilerek Âdiliye'ye getirilir, orada üç gün beklendikten sonra

Şarkiye kâşifinin himayesi altında Gazze'ye ulaştırılırdı. Bu arada irsâliye hazinesinin zamanında ve sâlimen İstanbul'a ulaştırılması, muhafızlarının ihtiyaçlarının karşılanması için Gazze, Şam ve Halep beylerbeyilerine merkezden emirler gönderilirdi. İrsâliye hazinesi İstanbul'a varınca defterleri ve miktarı kontrol edilir, eksiksiz olduğu anlaşılınca Mısır beylerbeyine bir hil'at gönderilir, eksik olduğu görülürse tetkik ve teftiş olunurdu. Devlet hazinesi durumundaki dış hazineye gelir olarak giren irsâliye daha sonra iç hazineye aktarılıp muhasebede gider kısmına kaydedilirdi.

Padişah sarayının özel hazinesi olup Enderûn-ı Hümâyun veya Ceyb-i Hümâyun hazinesi adlarıyla da anılan ve uzun süre hemen sadece Mısır irsâliyesiyle dolan iç hazineden genellikle saray masrafları ile cülûs bahşişleri ve Enderunlular'ın maaşları için harcama yapılırdı. Ancak ihtiyaç anında devlet ve hükümet giderlerine de sarfedilebilirdi. XVIII. yüzyılda Memlük emîrleri, beylerbeyilerin irsâliyeyi zamanında göndermelerini engelleyince 1786'da I. Abdülhamid, Kaptanıderyâ Hasan Paşa kumandasında İskenderiye'ye sefer düzenletmişti. İrsâliye hazinesinin muntazaman gönderilmesi Mısır beylerbeyilerinin başlıca görevleri arasında bulunuyordu.

Osmanlı hükümeti, sâlyâne sisteminin Mısır'da tatbikinin başarıya ulaşması üzerine Yemen'in ve Habeşistan'ın fethinden sonra oralarda da bu sistemi Mısır beylerbeyinin nezâretinde uygulamaya başlamış, hatta bunu XVII. yüzyılda Bağdat, Lahsa, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'e de yaymış, böylece bu eyaletlerin gelir fazlalığı olan meblağların İstanbul'a irsâliye olarak gönderilmesi sağlanmıştır. Yemen eyaletinin vergi gelirleri toprak haracı, iltizam ve iskele gelirlerinden oluşmaktaydı. Bu gelirlerin irsâliye olarak merkeze gönderilecek kısmı, eyalette yapılması gereken ödeme ve harcamalardan sonra ortaya çıkar, bu da ortalama 100.000 altın civarında olurdu. Yemen'de en büyük ödeme ümerâya ve eyaletin korunmasında görevli askerlere yapılırdı. Gelirlerin bu masraflara yetmemesi yüzünden Yemen irsâliyesi her yıl gönderilemez, Yemen'in masrafları için Mısır hazinesinden ek tahsisat ayrılırdı. Habeş, Bağdat ve Basra gibi diğer sâlyâneli eyaletlerin durumu da Yemen gibi genellikle karışık olduğundan beylerbeyileri irsâliyelerini muntazaman İstanbul'a gönderemezlerdi. Hatta Habeş beylerbeyinin eyalet gelirlerinin asker ulûfelerine, kale tamirlerine,

urban şeyhlerine verilegelen kisve bahaları gibi zorunlu harcamalara yetmediğini bildirmesi üzerine, Mısır beylerbeyine, Habeşistan'a yardımda bulunması için emirler gönderilirdi. Aynı durum öteki sâlyâneli eyaletler için de söz konusuydu. Nitekim XVIII. yüzyılda Irak'ta büyük bir kıtlık olduğu gibi Müntefiḳ şeyhinin de isyanı üzerine Basra'nın üç yıllık irsâliyeleri devletin içinde bulunduğu malî krize rağmen gönderilememişti. Sâlyâneli eyaletlerden devlet merkezine yollanan irsâliye hazinesi, devletin merkez ve taşra teşkilâtlarının kuvvetli olup olmamasına bağlıydı. Bunun en iyi göstergesi yükseliş döneminde irsâliyelerin düzenli ve tam olması, duraklama ve gerileme dönemlerindekilerin ise gayri muntazam ve eksik olması ve bazan da hiç gönderilmemesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, 5, 195; nr. 5, s. 443; nr. 9, s. 218; nr. 10, s. 335; nr. 14, s. 344; nr. 26, s. 91; nr. 27, s. 12; nr. 36, s. 346; nr. 39, s. 91, 271; nr. 46, s. 131; nr. 52, s. 250; nr. 66, s. 197; nr. 75, s. 252; nr. 78, s. 8; BA, MD Zeyli, nr. 2, vr. 258b; nr. 3, s. 315; nr. 4, s. 129; BA, MAD, nr. 5671; BA, KK, nr. 67, vr. 592b; nr. 70, s. 121, 124, 165; nr. 74, s. 416; nr. 86, s. 118; nr. 148, s. 68; nr. 155, s. 80; nr. 200, s. 86-87; nr. 236, s. 133-134; nr. 253, s. 67; TSMA, nr. E. 12321, vr. 4a-b, 5a-b; nr. E. 2283/2, E. 4675/2, D. 7273, D. 9786; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 225, 552, 702, 732, 767, 797; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 8-9; Muhammed b. Abdülmu'tî el-İshakī, Leṭâʾifü aḫbâri'l-üvel fî men taṣarrafe fî Mıṣr min erbâbi'd-düvel,

Kahire 1310, s. 150, 153; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 223; Solakzâde, Târih, s. 450, 608-609; İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî, el-Kevâkibü's-sâʾire fî aḫbâri Mıṣr ve'l-Ḳāhire, el-Hey'etü'l-âmme li'l-kitâb, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Timur, Târih, nr. 2033, vr. 28a-b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 412 vd., 413-416; Abdülkerim b. Abdurrahman, Târîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 705, vr. 8a, 15b, 19a; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 271, 417, 609; Muhammed b. Yûsuf el-Hallâk, Târîh-i Mısr-ı Kahire, İÜ Ktp., TY, nr. 628, vr. 79b, 91a, 92a; Yûsuf el-Mellevânî, Tuḥfetü'l-aḥbâb bi-men meleke Mıṣr

mine’l-mülûk ve’n-nüvvâb, Suhac-Tahtâvî Ktp., nr. 28, s. 164, 169, 176; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, I, 51, 218; II, 251; III, 218; Kelâmî, Vekāyiʻ-i Ali Paşa, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 612, vr. 4b; Barkan, Kanunlar, s. 361, 365, 366, 374-375; a.mlf., “Timar”, İA, XII/1, s. 287-288; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 77-79, 391; S. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, s. 284-285, 305-309; a.mlf., The Budget of Ottoman Egypt 1596-1597, The Hague 1968; a.mlf., “The Land Law of Ottoman Egypt (960/1553): A Contribution to the Study of Land Holding in the Early Years of Ottoman Rule in Egypt”, Isl., XXXVIII (1962), s. 108; Leylâ Abdüllatîf Ahmed, el-İdâre fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1978, s. 319, 321, 325, 340, 359, 362-368, 372; Salih Özbaran, “XVI. Yüzyılda Arabistan’da Osmanlı Yönetiminin Ekonomik Kaynakları, Yemen ve Lahsa Beylerbeyilikleri”, Türk-Arap İlişkileri Geçmişte, Bugün ve Gelecekte I. Uluslararası Konferansı Bildirileri, Ankara 1979, s. 30; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 50-53, 115 vd., 192; Pakalın, II, 81-82; Halil İnalcık, “Eyālet”, EI² (İng.), II, 722-723.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

İRŞAD

(الإرشاد)

Doğru yolu gösterme anlamında bir terim.

Sözlükte “doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek” anlamındaki rüşd kökünden masdar olan irşâd “doğru yolu göstermek” demektir. Burada sözü edilen yolun maddî mânada olması mümkün görülmekle birlikte daha çok aklî-mânevî alanı ilgilendirdiği kabul edilir. Dolayısıyla irşad din terminolojisinde hidayet ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak hidayeti gerçekleştirme işi genellikle Allah’a nisbet edildiği halde irşad kula da izâfe edilebilmektedir. “Allah’ın, kulunun fiilini kendi rızâsına uygun şekilde yaratması” diye tanımlanabilen tevfîk ile (et-Taʿrîfât, “tevfîḳ” md.) irşad arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır. Fakat irşad, hem mümin hem de kâfire yönelik olduğu halde tevfîk sadece müminler için söz konusudur. İrşad kavramıyla anlam yakınlığı bulunan kelimelerden biri de da‘vettir. “İnsanları İslâm dinini benimsemeye ve müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma” anlamındaki davet daha çok bu iki anlamın birincisinde, irşad ise ikincisinde yaygınlık kazanmıştır. Bunlara ayrıca teblîğ, tezkîr, tebşîr, inzâr ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker kavramlarını da ilâve etmek mümkündür.

İrşad kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte rüşd kökü ve ondan türeyen kelimeler on dokuz âyette geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rşd” md.). “Hidayet, doğruluk, isabet, hayır, fayda, reşid olma” mânalarına gelen bu kelimeler mutlak olarak veya insana nisbet edilerek kullanılmış, bir âyette mürşid ismi dolaylı biçimde Allah’a izâfe edilmiştir (el-Kehf 18/17). Diğer bir âyette doğru yolu bulabileceklerin nitelikleri Allah’ı kendilerine yakın bilip O’na yönelmek, davetine icâbet edip inanmak şeklinde ifade edilmiştir (el-Bakara 2/186). Doğru yolu bulmuş olanların zikredildiği bir âyette ise bu nitelikler, “Allah size imanı sevdirmiş, onu gönüllerinize sindirmiş, küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir” (el-Hucurât 49/7) cümleleriyle belirtilmiştir. Rüşd kavramı hadislerde “maddî ve mânevî alandaki doğru yolu bulmak, bu yolu

göstermek” anlamında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “rşd” md.). Hz. Peygamber, müslüman olması sırasında Husayn’e bütün davranışlarında doğru olanı bulma yeteneğini kendisine ihsan etmesi için Allah’a dua etmesini tavsiye etmiş (Müsned, IV, 217, 444; Tirmizî, “Daʿavât”, 69), kendisi de Hucurât sûresinde doğru yolu bulmuş olanlar için zikredilen vasıfları lutfetmesini Cenâb-ı Hak’tan talep etmiştir (Müsned, III, 424). Reşîd (râşid) (bütün işleri isabetli ve hedefe ulaşıcı) kelimesi es-mâ-i hüsnâdan biri olarak Allah’a nisbet edilmiştir (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82).

Daha ziyade içe yönelik bir faaliyet olarak müslümanların dinî görevlerini yerine getirmesine katkıda bulunma çerçevesinde düşünülen irşadın gerekliliği açıktır. İnsan, dünya hayatında doğru yoldan ayrılmaması, dolayısıyla ebediyet âleminin mutluluğunu elde edebilmesi için bazı imkânlara sahip olmakla birlikte bir takım engellerle de karşılaşmaktadır. Onun sahip bulunduğu imkânlar selim yaratılış, akıl ve sosyal tecrübe türünden şeylerdir. Engeller ise bu imkânların yozlaşması veya yetersiz kalmasından başka yine insan fıtratından ve hariçten gelen yanıltıcı ve saptırıcı faktörlerin etkin güç kazanmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm, insanın iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğine ve aklî kapasitesine vurgu yapmakla birlikte (er-Rûm 30/30; ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿaḳl” md.) bunların yetersiz kalması veya yanlış kullanılması sebebiyle sosyal gözlem ve tecrübelerin de yanıltıcı olabileceğine işaret etmektedir. “Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan seni Allah yolundan saptırırlar” (el-En‘âm 6/116) meâlindeki âyetle, bir toplumun fıtrî meziyetlerini değiştirmedikçe Allah’ın onların iyi durumlarını değiştirmeyeceğini beyan eden âyet (er-Ra‘d 13/11) bu sosyolojik realiteyi haber vermektedir. Önleyici tedbirler alınmadığı takdirde toplumda meydana gelecek bozulmalar Kur’an’da “zulüm” diye nitelendirilmiş ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan fitnenin sadece kötülere değil toplumun bütün fertlerine yönelik olacağı ifade edilmiştir (el-Enfâl 8/25).

Din, isabetli yolu bulması için kişiye verilen imkânları destekleyen güçlü bir faktördür. Din insana selim fıtratının özelliklerini hatırlatmakta, aklına vahiy ile ışık tutmakta ve sosyal tecrübesinin sağlıklı yürümesine katkıda bulunmaktadır. Bu sebeple irşad faaliyetleri, müslümanlar arasında mânevî yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan vasıtaların başında yer almaktadır.

Aslında müslümanların irşad görevi kendilerine, diğer din mensuplarına ve bütün insanlara karşı sorumluluk yüklemektedir (el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/104, 110). Hz. Peygamber, bir toplumu oluşturan insanları aynı gemiye binmiş olan yolculara benzetmektedir. Geminin alt katında bulunanlar su ihtiyaçlarını karşılamak üzere delik açmaya kalkışır, üst kattakiler de onlara engel olmazsa hep beraber boğulacak, üsttekiler uyarı görevlerini yerine getirdikleri takdirde yine hep beraber selâmete ereceklerdir (Buhârî, "Şeriket", 6, "Şehâdât", 30). Hayber Kalesi'nin kuşatılması sırasında Hz. Ali'nin, "Hayber yahudileriyle bizim gibi müslüman oluncaya kadar savaşmalıyız" şeklindeki önerisi üzerine Resûl-i Ekrem'in verdiği cevap irşadın İslâm'daki önemini belirtmesi açısından dikkat çekicidir: "Acele etme yâ Ali! Hayber toprağına sükûnetle gir, sonra onları İslâm'a davet et. Şunu bil ki tek bir kişinin senin irşadınla müslüman olması en değerli ganimet olan kızıl develerin sana verilmesinden hayırlıdır" (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Feżâˀilü'ṣ-ṣaḥâbe", 34).

Nahl sûresinin 125. âyeti irşad için takip edilecek yöntemlere ışık tutmaktadır. Bunlar hikmet, güzel öğüt, iyi niyet ve samimiyete dayalı inandırıcı tartışmadır. Hikmet, her toplumda sayıları fazla olmayan âlim ve düşünürlere hitap eden kesin delillerden oluşur. Güzel öğüt, psikolojik faktörlerin kullanılması başta olmak üzere çeşitli vesilelerle ikna etmeyi amaçlayan bir irşad yolu olup kalabalık kitlelere yöneliktir. Duruma en elverişli tartışma yöntemi ise iyi niyetli olmayan grupları hedeflemektedir. Buradaki amaç da onları susturup kalabalık halk kitlelerine verecekleri zararı asgariye indirmektir. Aslında cedel yöntemiyle de bazı insanların gerçeği anlayıp benimsemesi mümkündür. İlmî faaliyet, halka yönelik çalışma ve İslâm'ı hedef alan eleştirileri cevaplandırmak şeklinde de ifade edilebilecek olan bu üç yöntemden başka ayrıca fiilî irşad yöntemi de önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de, İsrâiloğulları âlimlerinin ilâhî mesajı okuyup gerçeği bildikleri halde kendilerini unutarak sadece diğer insanlara erdemli olmayı emretmeleri eleştirilmiş, böyle davrananların akıllarını kullanmadıkları ifade edilmiştir (el-Bakara 2/44). İslâmiyet'in, doğuşundan itibaren insanların gönlünde yer etmesi, yayılması ve evrensel bir din haline gelmesinin önemli âmillerinden biri, başta Peygamber olmak üzere mensuplarının dinin gereklerini yerine getirmesi, sözleriyle fiillerinin birbirine uymasıdır. Özellikle büyük halk kitleleri, nazarî bilgilerden çok, örnek müslüman tiplerinden etkilenerek İslâm dinini benimsemiştir. Resûl-i

Ekrem'in teheccüt namazlarında tekrarladığı dua ve niyaz ifadeleri arasında yer alan, "Allahım! Bütün peygamberler haktır, Muhammed de haktır" cümlesi (Buhârî, "Teheccüd", 1, "Daʿavât", 10), ayrıca hayatının sıkıntılı ve rahat dönemlerinde sözleriyle fiilleri arasında hiçbir farklılığın bulunmaması konunun önemli kanıtlarından birini teşkil etmektedir.

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi açısından düşünüldüğü takdirde irşadın bütün müslümanlara yönelik bir görev olduğu anlaşılır. İnsanın bilgisi, yetenek ve yetkisi arttıkça sorumluluğu da artar ve bu sorumluluk sade müslüman ferde kadar ulaşır. "Ey Peygamber! Biz seni gerçeğin bir temsilcisi, bir müjdeci ve uyarıcı, herkesi Alah'ın izniyle O'na çağıran ve ışık saçan bir kandil konumunda gönderdik" meâlindeki âyet (el-Ahzâb 33/45-46), hem Resûl-i Ekrem'in irşad hiyerarşisinin başında yer aldığını bildirmekte hem de mürşidin önemli niteliklerini anlatmaktadır. Âyette sıralanan beş niteliğin ilki ilâhî gerçeklerin yanında sosyal realiteye vâkıf olmayı içermekte, ikinci ve üçüncü nitelikler, özendirme ve uyarma yöntemlerini yerine göre kullanmaya işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in ferdî ve içtimaî konularda daima kolay olanı tercih ettiği bilinmektedir (Buhârî, "Menâḳıb", 27; "Edeb", 80; Müslim, "Feżâʾil", 77-78). Ayrıca O, "Elinizden geldikçe kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyici olun, nefret ettirici sözler söylemeyin ve bu tür davranışlardan kaçının" (Buhârî, "ʿİlim", 11, "Edeb", 80; Müslim, "Cihâd", 8) sözleriyle de bunu bir ilke haline getirmiştir. Dördüncü nitelik olarak zikredilen davet mürşidin sürekli olarak gayret göstermesini, muhatapları için rahmet ve hidayet talep etmesini gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber müşriklere beddua etmesi istendiği en sıkıntılı zamanlarında bile, "Ben lânet edici değil, davet edici ve rahmet dileyici olarak görevlendirildim" demiştir (Kādî İyâz, I, 221). "Işık saçan kandil" olma niteliği mürşidin anlattığı mesajın gereklerini yerine getirmesi, misyonuna uygun bir hayat yaşaması ve fiilî temsil konumunu daima koruması şeklinde anlaşılmalıdır. Mürşid için önemli olan diğer bir vasıf da onun sabırlı olmasıdır. İrşad faaliyetlerinde göğüs gerilmesi gereken başlıca iki güçlükten söz etmek mümkündür. Bunlardan biri mürşidin beşerî arzularının direnişi, diğeri ise dıştan gelecek tepkilerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de, irşad görevinin yerine getirilmesi sırasında ortaya çıkacak güçlüklere karşı sabır ve namazı (veya dua) vasıta kılarak Allah'tan yardım istenmesi tavsiye edilmiştir (el-Bakara 2/45, 153; Lokmân 31/17). Resûl-i Ekrem de insanların arasına girip eziyetlerine katlanan müslümanın

onlarla bir arada bulunmayan, dolayısıyla eziyetlerine mâruz kalmayan müslümandan daha hayırlı olduğunu bildirmiştir (İbn Mâce, “Fiten”, 23; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 55).

İrşadla ilgili olarak kaleme alınan eserler genellikle tasavvufî mahiyette veya mev‘iza türündedir. Alay müftüsü Muhammed Şâkir’in İrşâdü’l-gāfilîn (İstanbul 1326) ve Süleyman Uludağ’ın İslâm’da İrşad (İstanbul, ts.) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. M. Fethullah Gülen’in İrşad Ekseni (İstanbul 1998) adlı eseri de bu alanda sürdürülen uygulamaların bir ürünüdür (ayrıca bk. DA‘VET; EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER; VAAZ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥkm”, “rşd” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “rşd” md.; et-Taʿrîfât, “tevfîḳ” md.; Kāmus Tercümesi, “rşd” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “rşd” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rşd”, “ʿaḳl” md.leri; Müsned, III, 424; IV, 217, 444; Buhârî, “Şeriket”, 6, “Şehâdât”, 30, “Cihâd”, 102, “Teheccüd”, 1, “Daʿavât”, 10, “Menâḳıb”, 27, “ʿİlim”, 11, “Edeb”, 80; Müslim, “Feżâʾil”, 77-78, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 34, “Cihâd”, 8; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10, “Fiten”, 23; Tirmizî, “Bir”, 36, “Daʿavât”, 69, 82, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 55; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 266; Kādî İyaz, eş-Şifâʾ (nşr. M. Emîn Karaali v.dğr.), Dımaşk 1392, I, 221; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XX, 140-141; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 380, 476; Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Dînî, İctimâî Makaleler, İstanbul 1336, s. 99-102.

Bekir Topaloğlu

el-İRŞÂD

(الإرشاد)

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kelâma dair eseri.

Tam adı Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿ i'l-edille fî uṣûli'l-iʿ tiḳād olup kaynaklarda çoğunlukla el-İrşâd fî uṣûli'l-iʿ tiḳād, bazan da el-İrşâd fî uṣûli'd-dîn şeklinde kaydedilmektedir. Kelâm tarihi kaynaklarında eserin yine Cüveynî'ye ait eş-Şâmil'in muhtasarı olduğu belirtilmişse de bu konuda müellifin herhangi bir açıklaması olmadığı gibi eser tam bir ihtisar mahiyetinde de değildir. Ancak eş-Şâmil'in telifi sırasında yazılmış olması ihtimali kuvvetli görünmektedir (Ahmed b. Abdüllatîf, s. 66).

el-İrşâd, çok kısa bir mukaddimeden sonra otuz kadar ana bölümden (bab), meydana gelmektedir. Kelâma giriş mahiyetindeki ilk bölümde "nazar", ikincisinde "ilim" konusu işlendikten sonra sekiz bölüm ulûhiyyet bahislerine ayrılmış, burada temel ulûhiyyet konuları işlenirken özellikle isbât-ı vâcib delilleri, sıfât-ı ma'neviyye, kelâm sıfatı ve rü'yetullah meseleleri açıklanmıştır. Diğer bölümlerde ise kazâ ve kader problemi ele alınarak kullara ait fiillerin yaratılması, istitâat, adl ve cevr kavramları ve Mu'tezile'nin aslah görüşü işlenmiştir. Ardından klasik kelâmın ikinci temel konusu olan nübüvvet bahislerine geçilmiş, burada dört bölüm halinde nübüvvetin ispatı, mûcize, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve peygamberlerin ortak vasıfları üzerinde durulmuştur. Daha sonra sem'iyyât bahislerine yer verilen eserde ecel, rızık, emir bi'l-ma'rûf

nehiy ani'l-münker konularıyla ölülerin dirilmesinden ceza ve mükâfat mahalline gidinceye kadar devam edecek olan süreçte âyet ya da hadislerle bildirilen hususlar incelenmiş, ayrıca iman-amel ilişkisiyle imanda artma ve eksilme olup olmayacağı ve tövbe meselesi ele alınmıştır. Eserin son dört bölümünde imâmet konuları açıklanmıştır.

İslâm coğrafyasında fikrî ve mezhebî dalgalanmaların görüldüğü V. (XI.) yüzyılın ürünü olan eserin, özelliği Ehl-i sünnet akaidini Eş'ariyye ekolüne

göre ortaya koymuş olmasıdır. Eserde bazan "âlimlerimiz, bize göre" gibi ifadelerle bu ekole göndermelerde bulunulmuş, Bâkıllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi Eş'arî kelâmcılarının da isimleri zikredilmiştir. Bununla birlikte kitapta Eş'arî çizgisiyle uyuşmayan görüşlere de rastlanmaktadır. Bunların başında zât-sıfat ilişkisiyle ilgili olarak "ahvâl" teorisinin kabulü gelir. Müellifin diğer eserlerinde görülmeyen bu teoriyle Allah'ın sıfatları ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenemeyen halleri olarak açıklanmış, ayrıca vücûd ve bekā ilâhî sıfatlardan sayılmayıp zâta indirgenmiştir.

Esas itibariyle eser, Bâkıllânî tarafından önemli ölçüde sistemleştirilen Eş'arî kelâmını daha derli toplu hale getirmiş, bid'at fırkalarının görüşlerini daha güçlü delillerle çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca kitapta Aristo mantığına belirgin şekilde yer verilmiş, varlık konusu nisbeten felsefî açıdan işlenmiş, kelâm terminolojisi biraz daha geliştirilmiştir. Bu yönleriyle eser, mütekaddimîn dönemiyle müteahhirîn dönemi kelâmı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

Müteahhir kelâmcılar tarafından temel kaynaklardan biri olarak kullanılan el-İrşâd, Sıddîk Hasan Han'ın da belirttiği üzere Selef âlimlerinin kelâm eleştirilerinde merkezî hedefte yer almış (Ebcedü'l-ʿulûm, I, 453), Şehristânî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi Eş'arî âlimlerince sadece müelliften bahsedilerek ahvâl görüşü bakımından eleştirilmiştir.

el-İrşâd'ın çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Abdurrahman Bedevî, I, 691). Eser ilk defa Fransızca tercümesiyle birlikte J. D. Luciani (Paris 1930), daha sonra Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im el-Hamîd ile (Kahire 1369/1950) Es'ad Temîm (Beyrut 1405/1985) tarafından neşredilmiştir. el-İrşâd üzerine yazılan şerhlerden biri müellifin öğrencisi Ebü'l-Kāsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî'ye aittir (Şerḥu'l-İrşâd, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2247). Bundan başka İbnü'l-Mer'e diye tanınan Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf Nüketü'l-İrşâd (Îżâḥu'l-meknûn, II, 676), İbn Bezîze el-İsʿâd fî şerḥi'l-İrşâd (el-İsʿâd fî taḥrîri maḳāṣıdi'l-İrşâd, el-İsʿâd ʿale'l-İrşâd, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis, nr. 604, 20073), Abdurrahman b. Ahmed b. Ömer er-Reşâd fî şerḥi'l-İrşâd, Ebü'l-İz Muzaffer b. Ali el-Muḳteraḥ adlarıyla şerhler kaleme almışlardır (şerhlerin yazma nüshaları için bk. Abdülazîm ed-Dîb, s. 50-51;

Abdurrahman Bedevî, I, 691-692).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed); Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 131; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 27; Îżâḥu’l-meknûn, II, 676; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut 1978, I, 451, 453; Abdülazîm ed-Dîb, İmâmü’l-Ḥaremeyn, Küveyt 1401/1981, s. 50-51; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 691-693; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 183; Muhammed b. Ali Osman Harbî, İmâmü’l-Ḥaremeyn Ebü’l-Meʿâlî el-Cüveynî, Beyrut 1406/1986, s. 73-74; Ahmed b. Abdüllatîf b. Abdullah, Menhecü İmâmi’l-Ḥaremeyn, Riyad 1414/1993, s. 65-66; İsmail Hakkı İzmirli, “İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî”, DİFM, sy. 9 (1928), s. 25-26.

İlyas Üzüm

İRŞÂDÜ’l-AKLİ’s-SELÎM

(إرشاد العقل السليم)

Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Tam adı İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm’dir. Ebüssuûd Efendi, bir tefsir yazmayı öteden beri düşündüğü halde yoğun meşguliyetleri sebebiyle eserini ancak ömrünün sonlarına doğru telif etmeye başlamış ve Sâd sûresinin nihayetine geldiğinde Kanûnî Sultan Süleyman’ın isteği üzerine temize çekerek padişaha göndermiştir (972/1565); bir yıl sonra da tefsirini tamamlayıp yine padişaha takdim etmiş ve büyük miktarda mükâfata nâil olmuştur.

Eserine yazdığı kısa mukaddimede müfessir pek çok tefsir kitabı okuyup istifade ettiğini, bunlar arasında bilhassa Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ile Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl’inin özel bir önem taşıdığını belirttikten sonra yazacağı tefsirin özelliklerinden bahsetmiştir. Buradaki ifadesinden anlaşıldığına göre müellif, söz konusu iki eserde önemli gördüğü bilgilerle diğer tefsirlerdeki bilgileri ve

kendi zihninde hâsıl olan işaretleri bir araya getirmek suretiyle bir tefsir yazmaya karar vermiştir.

Özellikle Kur’ân-ı Kerîm’in fesahat ve belâgatı üzerinde durulan eserde, âyetler arasındaki münasebetler açıklanıp cümlelerin taşıdığı ince ve gizli anlamların ortaya çıkarılmasına özen gösterilir. Bazan gramerle ilgili açıklamalar yapılarak âyetlerdeki i‘rab vecihleri belirtilir. Yer yer mânanın anlaşılmasına yardımcı olacak ölçüde kıraat farklarına da işaret edilir. Tefsirde şiirlerin de delil olarak kullanıldığı görülür. Bütün bu özellikleriyle eser nahvî-edebî tefsirlerden kabul edilir.

Ebüssuûd Efendi, İsrâiliyat türünden rivayetlere de yer vermiş, ancak bunlardan bazılarının uydurma olduğunu, akıl ve nakille bağdaşmadığını ifade etmiştir. Hârût ile Mârût hakkında nakledilen rivayet (el-Bakara

2/102) bunun bir örneğini teşkil eder. Müellif böyle bir rivayete güvenilemeyeceğini, bu tür hikâyelerin sadece irşad amacıyla nakledilen mesellerden ibaret olduğunu kaydetmiştir (I, 107-108). Müfessir, bazı İsrâilî rivayetler hakkında ise doğru olup olmadığı hususundaki kuşkuyu belirtmek için "denildi, rivayet edildi" şeklinde ifadeler kullanmıştır (IV, 131, 229). Bu arada nâdiren işârî yorumlara da temas edilmiştir.

Ahkâm âyetlerinin tefsirinde bağlı bulunduğu Hanefî mezhebini öne çıkarmakla birlikte Ebüssuûd Efendi, zaman zaman diğer mezheplerin temel görüşlerini de özet halinde verir, kendi mezhebiyle diğer mezheplerin görüşleri arasında karşılaştırmalar yapar.

Ebüssuûd Efendi kitabının mukaddimesinde tefsirini kaleme alırken Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kādî Beyzâvî'den yararlandığını zikretmekle yetiniyorsa da dönemindeki telif geleneğine uyarak gerek rivayet gerekse dirayetle ilgili konularda başka tefsirlerden de faydalanmıştır (Aydemir, s. 92). Kaynaklardan aldığı bilgileri bazan özetleyerek, bazan da şahsî görüş ve düşüncelerini ilâve etmek suretiyle kendi üslûbuna dökmüştür. el-Keşşâf'ı esas almakla birlikte Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerine katılmamış, fakat Zemahşerî tarafından sûrelerin faziletiyle ilgili olarak kaydedilen ve çoğu uydurma veya zayıf olan hadisleri aynen almıştır. Müellif, dil ve belâgat yönüyle Arap edebiyatının doruk noktasında bulunan tefsirinden dolayı, "Zamanın görmediği, kulakların duymadığı sözler söylemiştir" şeklinde övgüyle anılmıştır (Hısım Ali Çelebi, s. 444). Kâtib Çelebi de tefsirin nüshalarının İslâm dünyasına yayıldığını, ifade ve üslûbunun güzelliği sebebiyle büyük âlimlerin kabulüne mazhar olduğunu, el-Keşşâf ve Envârü't-tenzîl'den başka hiçbir tefsirin bu ölçüde itibar görmediğini kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 65). Bununla birlikte eser, üslûp ve belâgat özellikleri dışında orijinal bir telif olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca yalancılıkla suçlanan Kelbî ve Mukātil b. Süleyman'dan gelen nakillerle zayıf ve uydurma hadislere yer verdiğinden dolayı eleştirilmiştir (Aydemir, s. 89, 92, 259).

İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, başta Şevkânî ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî olmak üzere daha sonraki müfessirlere örnek olmuştur. Âlûsî, hemen hemen her âyetin tefsirinde Ebüssuûd'un ibaresini alıp bazı değişiklikler yaptıktan sonra kendisinden kattığı kelimelerle ifadeye yeni bir şekil kazandırmakta,

zaman zaman kaynağını göstermekle birlikte çok defa buna işaret etmemektedir.

Eser üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Kâtib Çelebi'nin tesbitine göre Zeyrekzâde diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî 1003 (1595) yılında Ebüssuûd tefsirine uzun bir önsöz yazmıştır. Akhisarlı Şeyh Ahmed er-Rûmî de 1041'de (1631) bu tefsirin Rûm sûresinden Duhân sûresine kadar olan kısmını şerhetmiştir. Radıyyüddin Yûsuf el-Makdisî, eserin yarısına kadar olan kısmına yazdığı şerhi Kudüs'e gelen Es'ad b. Sa'deddin'e hediye etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 65). Tefsir üzerinde akademik çalışmalar da yapılmış olup Abdullah Aydemir'in 1968 yılında hazırladığı

doktora tezi (bk. bibl.) bunların ilk örneklerinden birini teşkil eder. Bedriyye bint Sâlih b. Gadûn, ed-Daḫîl fî tefsîri Ebi's-Suʿûd el-müsemmâ (bi-)İrşâdi'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1409/1989, Külliyyetü't-terbiye li'l-benât [Riyad]).

Türkiye'de çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan tefsir (Brockelmann, GAL, II, 579-580; Suppl., II, 651) ilk defa iki cilt (Kahire 1275), daha sonra Fahreddin er-Râzî'ye ait Mefâtîḥu'l-ġayb'ın kenarında sekiz cilt (İstanbul 1294, 1307, 1308; Kahire 1307, 1308, 1327), yine müstakil olarak beş cilt (Kahire 1327, 1347, 1372/1952; Riyad 1971, 1974) ve dokuz cilt (Beyrut, ts.) halinde basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, Kahire 1372/1952, I, 3-4, 81, 107-108, 150; III, 263; IV, 131, 229, 278; Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü'l-manẓûm fî ẕikri efâḍıli'r-Rûm (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ içinde), Beyrut 1395/1975, s. 444; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 183-188; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 65; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 82; Osmanlı Müellifleri, I, 225-226; Serkîs, Muʿcem, I, 315-316; Brockelmann, GAL, II, 579-580; Suppl., II, 651; Abdullah Aydemir, Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki

Metodu, Ankara 1981, s. 86-87, 89, 92, 259; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 326-333; İsmail Cerrahoğlu, "Ebu's-Suûd ve Tefsiri", Diyanet Dergisi, XIII/4, Ankara 1974, s. 195-203; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137-147; Mehmet Emin Özavşar, "Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı", Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (haz. Mevlüt Uyanık), Ankara 1998, s. 278-288.

Süleyman Ateş

İRŞÂDÜ’l-ERÎB

(إرشاد الأريب)

Yâkūt el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) Arap ediplerinin biyografisine dair Muʿcemü’l-üdebâʾ adlı eserinin diğer adı

(bk. YÂKŪT el-HAMEVÎ).

İRŞÂDÜ'l-FUHÛL

(إرشاد الفحول)

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min ʿilmi'l-uṣûl olan eser 4 Muharrem 1231 (6 Aralık 1815) tarihinde tamamlanmıştır. Taklit karşıtı ve ictihad yanlısı görüşleriyle tanınan Şevkânî'nin en önemli eserlerinden biri kabul edilen İrşâdü'l-fuḥûl bir giriş, yedi bölüm (maksad) ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Bu bölümler fasıl, bahis ve mesele gibi adlarla alt başlıklara ayrılmıştır. Ancak bu sıralamaya her zaman uyulmadığı, bazan ana bölümlerden sonra bahis (meselâ bk. "Sünnet" bölümü), bab ve fasıl şeklinde ayırım yapıldığı da görülmektedir (meselâ bk. "Emir ve Nehiy" bahsi). Dört fasıldan meydana gelen girişte fıkıh usulünün tarifi, konusu, faydası ve yararlandığı ilimler, hüküm, dil prensipleri ve lafza ilişkin konular incelenmiştir. Ana bölümlerde sırasıyla Kur'an, sünnet, icmâ, emir-nehiy, umum-husus vb., kıyas ve istidlâl, ictihad, teâdül, tercih konuları, sonuç bölümünde ise hakkında delil bulunmayan konularda mubahlığın mı yoksa haramlığın mı asıl olduğu ve kendisine nimet verilen kişinin şükretmesinin gerekli olup olmadığı gibi hususlar ele alınmıştır.

Şevkânî, mezheplerden bağımsız ilmî kişiliğinin bir sonucu olarak bir konuyu incelerken ilgili görüşleri ve delillerini herhangi bir mezhep farkı gözetmeksizin nakleder, zaman zaman bazı görüşleri eleştirir, en sonunda da kendi görüşünü belirtir. Bu özelliğiyle karşılaştırmalı bir fıkıh usulü kitabı niteliği taşıyan İrşâdü'l-fuḥûl'de sadece fıkıh ve fıkıh usulü değil aynı zamanda hadis, kelâm ve Arap dili âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Eserde, usul kitaplarının telifinde takip edilen mütekellimîn ve fukaha metotlarını birleştiren Şevkânî, çoğunluğunu Şâfiî mezhebine mensup hukukçuların oluşturduğu 300'e yakın âlimin görüşünü nakleder. Ancak bazan çok sayıda müellifin adının bir arada zikredilmesi ve önem arzetmeyen görüşlere yer verilmesi eserden istifadeyi güçleştirmektedir.

Bazı âlimlerce el-Baḥrü'l-muḥîṭ'in iyi bir özeti kabul edilen İrşâdü'l-

fuḥûl’ün temel kaynakları arasında Gazzâlî’nin eserlerinin yanı sıra Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü, İbnü’l-Hâcib’in Muḫtaṣarü’l-Müntehâ’sı ve Bedreddin ez-Zerkeşî’nin el-Baḥrü’l-muḥîṭ’i sayılabilir. Hint yarımadası âlimlerinden Sıddîk Hasan Han’ın “İslâm’da benzeri yazılmamış bir kitap” olarak değerlendirdiği İrşâdü’l-fuḥûl, fıkıh usulüne dair daha sonraki kitaplar için ilham kaynağı olmuş ve özellikle XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yenilikçi hareketlere ilmî ve fikrî bir zemin teşkil etmiştir.

Sıddîk Hasan Han İrşâdü’l-fuḥûl’ü özetlemiş ve eserine Ḥuṣûlü’l-meʾmûl min ʿilmi’l-uṣûl adını vermiştir (İstanbul 1296). İslâm dünyasının muhtelif bölgelerindeki eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan İrşâdü’l-fuḥûl’ün çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1327, 1347, 1349, 1356, 1928, 1930, 1937; nşr. Ebû Mus‘ab Muhammed Sa‘d el-Bedrî, Beyrut 1412/1992). Son neşirde âyet, hadis, sahâbeye ait haberler, şiir ve atasözlerine dair indeksler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ali Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab Muhammed Sa‘d el-Bedrî), Beyrut 1412/1992; Sıddîk Hasan Han, Ḥuṣûlü’l-meʾmûl min ʿilmi’l-uṣûl, İstanbul 1296; a.mlf., el-ʿİḳlîd li-edilleti’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (Mezheplerin Doğuşu ve İctihâd Tartışması içinde, trc. Şükrü Özen), İstanbul 1987, s. 305; Serkîs, Muʿcem, II, 1160; Brockelmann, GAL Suppl., II, 818; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 540; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli’l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, tercüme edenin girişi, s. 176-177; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 184; Abdülganî Kāsım Gālib eş-Şerecî, el-İmâmü’ş-Şevkânî ḥayâtühû ve fikrüh, Beyrut 1988, s. 195; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 313; Şâban Muhammed İsmâil, el-İmâmü’ş-Şevkânî ve menhecühû fî uṣûli’l-fıḳh, Devha 1409/1989, s. 34; Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, el-İmâmü’ş-Şevkânî râʾidü ʿaṣrih, Beyrut 1411/1990, s. 166-261.

Kâmil Yaşaroğlu

İRŞÂDÜ’s-SÂRÎ

(إرشاد الساري)

Kastallânî (ö. 923/1517) tarafından yazılan Saḥîḥ-i Buḫârî şerhi

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

İRTİCA

(الارتجاع)

Türk siyaset literatüründe önceleri geriye dönüşü, daha sonra bilhassa mevcut düzeni dinî esaslara dayandırmayı amaçlayan düşünce ve eylemler için kullanılan bir terim.

Arapça'da "geri dönmek, iade etmek, talep etmek" gibi anlamlara gelen irticâ' kelimesi, sosyal hayatın çeşitli alanlarında hızlı değişmelerin yaşandığı XX. yüzyıl Osmanlı dünyasında "düşünce ve hayat tarzında yenileşmeye karşı olma, eskiye dönmeyi isteme" mânasında ve daha çok küçümseme ve kınama içeren bir

kavram olarak kullanılmış, bu şekilde itham edilenlere de mürtecî denilmiştir. Arapça'da bunlar için irtica ile aynı kökten gelen rec'iyye ve rec'î kelimeleri kullanılmaktadır.

İrtica kelimesi Türk siyasî literatürüne II. Meşrutiyet'ten (1908) sonra girmiştir. Başta Otuzbir Mart Vak'ası, Adana Vak'ası, Beşiktaş ve Kumkapı hadiseleri olmak üzere II. Abdülhamid'i tekrar iş başına geçirmek isteyen kişi ve grupların sebep olduğu gelişmeler, aralarında dönemin İslâmcılar'ının da bulunduğu Meşrutiyet yanlıları tarafından "irticaî hareketler" olarak adlandırılmış, böylece kelime ilk defa dar anlamda II. Meşrutiyet'e karşı olanlar veya II. Abdülhamid yönetimini isteyenler için kullanılmıştır. Osmanlı tarihinde çeşitli zamanlarda ortaya çıkan Kadızâdeliler, Patrona Halil, Alemdar Mustafa Paşa, Kabakçı Mustafa ve diğer yeniçeri isyanları gibi tepkisel olaylar için dönemin kaynaklarında irtica kelimesinin kullanılmamış olması da kavrama yüklenen anlamın yeni olduğunu gösterir. Ancak bu hadiseler daha sonra bazı Cumhuriyet dönemi yazarlarınca irticaî hareketler olarak nitelendirilmiştir (Tanpınar, s. 65).

Osmanlı tarihinde değişime tepki gösterme, mevcut durumu eleştirme ve geçmişe özlem duyma bilhassa Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonraki dönemde sık sık dile getirilmiştir. Sınırların daraldığı, içtimaî ve siyasî

kargaşa ile ekonomik sıkıntıların yoğunlaştığı zamanlarda devlet adamlarının, halkın ve ulemânın “yükselme dönemi”ne tahassürle atıflarda bulundukları bilinmektedir. Dolayısıyla III. Selim’den itibaren başlatılan ıslahat çalışmalarında ve ilgili lâyihalarda öngörülen hedefler daima “geçmişteki azamet ve satvete kavuşma” şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Tanzimat’ın gerekçe mahiyetindeki dîbâcesinde de, “... evvelki kuvvet ve mâmûriyet bilâkis za‘f ü fakra mübeddel olmuş ...” denilmektedir. Ancak geçmiş için kullanılan bu tür özlem ifadeleri mevcut durumu iyileştirmeye yönelik olduğu için bir tepki görmemiş, aksine olumlu karşılanmıştır. Bu olumlu değerlendirilmenin bir başka sebebi de söz konusu değişim arayışlarına iktidar ve çevresi tarafından öncülük edilmesidir.

II. Meşrutiyet’ten sonra bu özlemin yakın geçmişe ait olmasının yanında yakın geçmiş üzerinde bir mutabakatın bulunmamış olması da tarafları daha olumsuz siyasî tavırlara götürmüştür. Önceki müsbet telakkilerle bu dönemdeki menfi çağrışımlarda etkili olan bir diğer önemli değişiklik de geleneğin kırılmış olmasıdır. Artık II. Meşrutiyet ile yeni bir döneme girilmiş ve bu yeni dönem, geleneği temsil eden saltanat idaresine duyulan tepkinin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim irtica kelimesine yüklenen olumsuz anlam da aynı tepki yüzündendir. Böylece yeni rejime muhalefet eden herkesin aynı zamanda aşağılanması da amaçlanmıştır. İrtica kelimesi Cumhuriyet döneminde de aynı anlamını devam ettirmiştir. Ancak bu defa Cumhuriyet’ten önceki dönemin devamını isteyen ya da Cumhuriyet dönemindeki bazı uygulamaların yanlış olduğunu ileri sürerek buna karşı çıkan kişi ve gruplar için kullanıldığından Meşrutiyet taraftarları da bu kavramın kapsamı içinde kalmıştır.

İrtica kelimesi daha sonra anlam daralmasına uğrayarak genel muhalefeti ifade etmekten çok muhalefetinde dinî motiflere yer veren gruplar için kullanılmaya başlanmıştır. Böylece irticaın giderek dinî muhteva ile anılır hale gelmesinde yaşanan tarihî sürecin algılanışının önemli payı olmuştur. Osmanlı tarihinde sıkça rastlanan iktidara baş kaldırma olaylarında değişmez bir slogan olan ve, “İktidarın keyfîliğiyle haksız tasarruflara karşı adaletin ve hukukun gerçekleşmesini isteriz” anlamında kalıplaşan, “Şeriat isteriz” ifadesinin, “Din kurallarıyla yönetim isteriz” şeklinde yorumlanır hale gelmesi bu sürecin açıklanmasında birinci âmildir. II. Meşrutiyet’e karşı oluşan tepkide ise bu anlayışın yanında meşruiyetini dinden

almadığına inanılan yeni birtakım hukukî ve idarî düzenlemelere karşı çıkmak da söz konusudur. Dönemin İslâmcılar'ının şiddetli reddiyelerine ve meşrutî idare ile kurumlarının İslâm'a uygunluğunu ispat için gösterdikleri yoğun çabalarına rağmen, "Şeriat isteriz" kalıbı, nihaî olarak Otuzbir Mart vb. olaylarda İttihat ve Terakkî'den yana tavır koyan İslâmcılar'ı da kapsayacak şekilde, hayata ve hadiselere bakışında dinî olanı ön plana çıkarmaya çalışan herkes için kullanılacak bir çerçeve kazanacaktır.

Cumhuriyet döneminde ise genellikle irtica ile kastedilen şey, anayasayı değiştirerek dinî esaslara dayalı bir devlet düzeni kurmak istemek ve bu yolda faaliyet göstermektir. Ancak günümüzde Türkiye'nin siyasî şartlarındaki gelişmelere bağlı olarak irticaın anlam alanı tekrar genişletilerek başta belirli tarzdaki kılık kıyafet olmak üzere halkın bir kesiminin hayat tarzı, düşünce ve davranışları da aynı kelime ile ifade edilir olmuştur. Buna bağlı olarak zaman zaman yasama organlarında gündeme getirilen "irtica ile mücadele tasarıları"nda da lafız ve mâna itibariyle mücadelesi amaçlanan suç ve eylemlerin sınırlarının hukuk mantığı çerçevesinde açık bir şekilde belirlenememiş olması konuyla ilgili karışıklık ve tartışmaların, sübjektif uygulamaların her devirde gündemde kalması sonucunu doğurmuş olup ortaya çıkan siyasî, içtimaî ve psikolojik gerginlikler, problemin genel hukuk ve adalet prensipleri çerçevesinde çözümlenmesini güçleştirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 65; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991, s. 76; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 139, 200-204; Tanin, İstanbul 16-17 Mayıs 1909; SR, sy. 22, 39, 43, 71, 124, 144, 149, 157, 257 (1948-57), tür.yer.; Mahmut Yurter, "İrticâa Karşı", Yeni Adam, Ankara 1 Şubat 1951; "İrticâya Dair Düşünceler", a.e., Ankara 5 Nisan 1951; "En Büyük Tehlike: İrtica", Varlık, İstanbul 1 Şubat 1951; Ali Fuad Başgil, "Türkiye'de İrticâ Var mı", Türk Düşüncesi, X/5, İstanbul 1959, s. 4-6; Hilmi Ziya Ülken, "Batıda ve

Bizde İrticâ", a.e., X/5 (1959), s. 7-11; Vecdi Bürün, "Tarihimizde İrticâ", a.e., X/5 (1959), s. 17-23; Cahit Tanyol, "Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp", a.e., X/5 (1959), s. 24-29; Şerif Mardin, "İslamcılık", TCTA, V, 1400-1404.

Şaban Sitembölükbaşı

İRTİCÂL

(الارتجال)

Şiiri (veya güzel sözü) önceden hazırlanmadan, düşünüp tasarlamadan içe doğduğu gibi söylemek anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “akıcılık ve kolaylık” mânasındaki recl kökünden türeyen irticâl kelimesiyle “düz saç” anlamındaki şa‘r recl ve “kuyuya ip ve kement kullanmadan ayaklarıyla inmek” demek olan irticâlü’l-bi’r ifadesi arasında etimolojik alâka kurulmuştur (İbn Reşîķ el-Kayrevânî, I, 196; Ali b. Zâfir, s. 5; Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 46). Fîrûzâbâdî, irticâl terimini “insanın yürümesi” mânasına gelen irticâlü’r-recül ifadesiyle ilgili görür ve “şiiri ya da bir sözü bulunduğu yerden hareket etmeden veya bir yere oturmadan ayak üstü söyleyivermek” anlamındaki irticâlü’ş-şi‘r ve irticâlü’l-kelâm tabirlerinin buradan doğmuş olabileceğini söyler

(Kāmus Tercümesi, “rcl” md.). Çocuğun konuşmaya başladığında tabiattaki sesleri taklit ederek kelime üretmesine de irticâl adı verilir. Edebî eserlerde bedîhe, bedâhet, iktidâb ve kadîb kelimelerinin irticâl ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ancak irticâlde ön hazırlık ve düşünme söz konusu değilken bedîhede biraz düşünme, hızlı bir şekilde yazma ve not alma fırsatı vardır. İrticâle yakın olan bir bedîhe türü de serî‘dir.

Câhiliye devrinde Araplar şiirlerini ve hitâbelerini irticâlen söylerlerdi. Kadınların ninnileri, deve çobanlarının şarkıları hep irticâlî idi. İrticâlî şiirler daha sonraları belirli merasim dahilinde inşad edilerek törensel bir mahiyet kazandı. Bu tür şiirlerde çoğunlukla recez vezni kullanılırdı. Bu sebeple “receze” ve “irteceze” fiilleri, “alay etmek, recez vezninde şiir söylemek” anlamlarına geldiği gibi “herhangi bir vezinde irticâlen şiir söylemek” mânasında da kullanılmıştır.

İslâm’ın ilk yıllarındaki şairlerle muhadram şairler arasında da irticâl yaygındı. Arap dilinin mecaz, istiare, kinâye ile eş ve zıt anlamlı kelimeler bakımından zenginliği, kafiyeyi kolaylaştırıcı özellikleriyle şiirsel anlatıma

yatkınlığı, Araplar'ın hassas, çabuk infiale kapılan, onurlarına düşkün, yenilmeyi kabul etmeyen bir tabiata sahip olmaları, dolayısıyla şiiri ve sözü hazır silâh gibi kullanma yetenekleri onların içinde irticâlin yaygın olmasının sebepleri arasında zikredilir. Uzun şiir ve kasidelerde irticâl görülmez. En güzel irticâller ölüm, zulüm ve tehlike anlarında söylenmiş olanlardır. Kaynaklarda bu konuda Tarafe b. Abd, Abdüyegūs, Abîd b. Ebras, Ebü'l-Atâhiye, Ebû Nüvâs, Ferezdak, Mütenebbî, Ali b. Cehm, Temîm b. Cemîl ve Ebû Temmâm'a ait çeşitli örnekler bulunmaktadır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 189-196). İrticâl ve bedîhe kudreti olan şaire "matbû' şair" (şiir yeteneği olan, tabii bir şekilde şiir söyleyebilen şair), böyle olmayana da "mütekellif şair" denilmiştir (İbn Kuteybe, s. 17, 26-29).

Nâbiga ez-Zübyânî, Meymûn b. Kays el-A'şâ, Tufeyl el-Ganevî, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Hutay'e gibi şairlerin şiiri bir geçim vasıtası haline getirmelerinden sonra irticâlden bedîheye, bedîheden reviyyeye (düşünerek ve tasarlayarak şiir söyleme) doğru bir düşüş olmuştur. Artık şiir içe doğduğu gibi değil övülen kişiden daha fazla ödül almak için üzerinde günlerce, aylarca düşünüldükten sonra söylenir hale gelmiştir. Bu tür şiirlere "havliyyât, münakkahât, mukalledât, muhkemât" adı verilmiştir (Câhiz, II, 9). Arap şiirinde İmruülkays b. Hucr gibi ustaların ortaya çıkması, bunların şiirlerinin taklit edilmeye başlanması ve Arap dilinde lahnin yaygın hale gelmesi, şairlerdeki irticâl tabiatını bozan diğer sebepler arasında zikredilir.

Ali b. Zâfir, bedîhe ve irticâl şiirlerini derleyerek Bedâʾiʿu'l-bedâʾih (Bulak 1278; Kahire 1316, 1970) adıyla bir antoloji meydana getirmiştir. Bu eserde yer alan, kafiye ve veznin başkası tarafından belirlenerek şairin bir hazırlık yapmasının önlendiği "icâze" ismi verilen irticâl örnekleri çok orijinal bulunmuştur. Ayrıca İbn Bessâm'ın eẕ-Ẕaḫîre'si ile Feth b. Hâkān'ın Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'ı gibi edebî eserlerde de bu konuda örneklere rastlanır (Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 50).

İrticâl, Türk edebiyatında daha çok âşık tarzı şiir geleneği içinde varlığını devam ettirmiştir. Başlangıçta divan edebiyatında da irticâlen şiir söylendiği, hatta Nef'î'nin IV. Murad'ın huzurunda irticâlen bir kaside söylediği kaynaklarda yer almaktaysa da bu bilgi inandırıcı olmaktan uzaktır. Âşık edebiyatında irticâlen şiir söyleme usta-çırak geleneği içinde

edinilen bir yetenektir. Usta âşığın yanında uzun bir çıraklık dönemi geçiren âşık adayı ustasından eski âşıkların eserleriyle kendi şiirlerini, ayrıca hikâye anlatma, saz çalma ve irticâlen şiir söylemeyi de öğrenir (bk. ÂŞIK). Âşık karşılaşmalarının temelini oluşturan deyişmelerde ve "lebdeğmez" denilen şiir söylemede âşıkların ustalığını belirlemek için irticâlin önemli bir yeri vardır. Bu şiirleri okumada bazan da âşıklara "ayak açmak" (ayak vermek) olarak adlandırılan bir kafiye verilir ve âşıkların bu ayağa göre şiir okumaları istenir (bk. AYAK). İrticâlen şiir okumaya son yıllarda "doğaçlama" da denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, "rcl" md.; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, II, 9, 13-14; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 17, 26-29; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 39-41; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1383/1963, I, 189-196; Ali b. Zâfir, Bedâʾiʿu'l-bedâʾih, Bulak 1278, s. 5; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1943, s. 87-88, 364, 369-373; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 174-175; III, 46-50; C. Zeydân, Âdâb, I, 61-62; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 285; S. A. Bonebakker, "Irtid̲j̲āl", EI^2 (İng.), IV, 80-81; "İrticalî", TDEA, IV, 406.

İsmail Durmuş

İRTİDAD

(bk. RİDDE).

İRTİFAK

(الإرتفاق)

Bir akar üzerinde bir diğer akar lehine kurulmuş sınırlı aynî hak anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “bir şeye dayanmak, ondan faydalanmak” anlamına gelen irtifâk, İslâm hukuku terimi olarak bir akar üzerinde başkasına ait diğer bir akar yararına kurulmuş olan ve hak sahibine sınırlı bir yararlanma sağlayan aynî hakları ifade eder. Eşya hukukundaki sınırlı aynî haklar ve bunlardan biri olan irtifak hakkı, İslâm hukuku literatüründe baştan beri ele alınan bir konu olmasına rağmen fıkhın gelişim ve tedvininde izlenen metot ve sistematiğin farklı ve bunun sonucunda aynî haklarla ilgili temel sınıflamaların kendine özgü oluşu sebebiyle, klasik dönem eserlerinde günümüz hukuk dilinde taşıdığı içerikte bir irtifak hakkı terimine veya böyle bir konu başlığına rastlanmaz; ancak kavramın ilgili konular arasına serpiştirilmiş şekilde ele alındığı ve değişik kelimelerle ifade edildiği görülür. Bundan dolayı irtifak teriminin İslâm hukuk literatürüne girişi nisbeten yenidir (bk. Kadri Paşa, md. 37).

Malın korunması ve mülkiyet hakkı İslâm dininin temel amaçlarından biri sayılmakla birlikte hakların kullanımında adalet ve hakkaniyeti sağlama, kötü niyeti ve haksız zararı önleme, fertlerin hak ve çıkarları arasında mâkul bir denge kurma gibi amaçlarla hukuk düzenince bir dizi tedbir alınmıştır. Gayri menkul mülkiyetine bağlı olarak sahibine bazı yetkileri tam ya da sınırlı şekilde temin eden sınırlı aynî haklar teorisi ve bunun içinde yer alan irtifak hukuku da böyle bir düşüncenin ürünüdür.

Kur’an’da bir irtifak türüne işaret sayılabilecek şekilde iki yerde su hakkından söz edilmektedir (eş-Şuarâ 26/155; el-Kamer 54/28). Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarında da irtifak haklarının meşruiyeti için delil ya da ipucu sayılabilecek örneklere rastlanır. Meselâ Resûl-i Ekrem, Zübeyr b. Avvâm ile ensardan bir sahâbî arasında su kaynağından

yararlanma konusundaki ihtilâfı çözüme kavuşturmuş (Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 31; Tirmizî,

“Aḥkâm”, 26), ev yaparken komşusunun duvarına ağacın baş tarafını koymak isteyen kimseye engel olunmamasını istemiş (Buhârî, “Meẓâlim”, 20; Müslim, “Müsâḳāt”, 136), Hz. Ömer de iki komşu akardan birinin suyunun diğerinden geçirilmesi konusunda iki sahâbî arasında cereyan eden tartışmayı ilgili tarafa bu hakkı tanıyarak sonuca bağlamış (el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 33), benzeri bir ihtilâfta da suyun geçiş yerinin değiştirilmesi talebini uygun görmüştür (a.g.e., “Aḳżıye”, 34). Gerek her biri ayrı fıkhî tartışmalara konu olan bu rivayetler, gerekse İslâm dininin hak ve adalet konusunda yerleştirdiği toplumsal bilinç, hakkın kötüye kullanılmaması ilkesi, komşuluk hukuku, zarar verme ve zarara zararla mukabele etme yasağı gibi sebeplerle İslâm toplumlarında irtifak hukukuna zemin teşkil edecek uygulamalar tabii bir gelişim seyri göstermiş, bu süreç içinde oluşan fıkıh literatüründe konuya kavramsal ve teorik bir çerçeve kazandırılmaya çalışılmıştır.

Hukukî Mahiyeti. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında özel irtifak türlerini karşılayan terimler bir tarafa, genel anlamda irtifak kavramına yakın anlamda görülen dört temel kelime ve kavram vardır: İrtifak, irfâk, hukuk ve merâfık. Bunlardan irtifak kelimesi, özellikle Şâfiî ve Mâlikî kaynaklarında bir şahsın kendisine ait olmayan yakın çevresindeki bir akardan istifade etmesi karşılığında kullanılmış olup teknik anlamdaki irtifak hakkı kavramına yakın bir mâna taşısa da hukukî bir kavram niteliğine dönüşmemiştir. Bu sebeple fıkıhtaki irtifak hakkı mefhumunu karşılaması güçtür. Bir şahsın komşusuna, akarından herhangi bir yolla sürekli ya da süreyle sınırlı şekilde istifade imkânı tanıması anlamına gelen irfâk kavramı ise Mâlikî hukukçuları tarafından geliştirilmiştir. Buna göre irfâk, irtifak haklarının bizzat kendisini değil sadece irtifak hakkı doğuran hukukî işlemlerden birini ifade eder. İslâm hukukundaki irtifak mefhumunu yansıtması bakımından kaynaklardaki en uygun kavram, özellikle Hanefîler tarafından çok defa birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılan hukuk ve merâfık kelimeleridir. Serahsî titiz bir şekilde ele aldığı hukuk ve merâfıkı, “bir akara bağlı olarak bu akara yakın özel mülkiyet altındaki başka bir akar üzerinde kurulu geçit ve kaynak hakkı gibi haklar” şeklinde tarif etmiştir (el-Mebsûṭ, XIV, 136). Bu tarife ve fıkıhçıların anılan kavramları

kullanışlarına bakıldığında iki kavramın çok yerde “hukūku’l-akār, merâfıku’l-mülk” gibi terkiplerle bir akarın özel mülkiyet altında bulunan başka bir akar üzerindeki haklarını ifade için kullanıldığı, bunun da günümüzdeki anlam çerçevesinde irtifak haklarını karşıladığı görülür.

İrtifak hakkını oluşturan üç temel unsur vardır. Bunlar hâdim akar (mürtefak bih), hâkim akar (mürtefik) ve yararlanma yetkisidir. Hâdim akar irtifak hakkının üzerine yüklendiği, kendisinden istifade edilen akar olup mâlikinin normal şartlarda mevcut bazı yetki ve menfaatleri başka bir akar lehine kısıtlanmıştır. Bu akarın mâlikinin el değiştirmesi irtifak hakkını etkilemez. Hâkim akar ise irtifakın kendi yararına kurulduğu akardır. İrtifak hakkının bir akar lehine kurulması, hak sahibinin akar olduğu anlamına gelmeyip aksine bu irtifaka sahipliğin doğrudan hâkim akara mâlik olma olgusuna bağlandığını ifade eder. Hâkim akarın mülkiyetini elde eden herkes ilke olarak bu akara bağlı irtifakların da sahibi olur. Bu sebeple hak akara izâfe edilmekte ve irtifak hakları, bir akarla ilgili de olsa temel özelliği şahsa bağlılık olan intifâ haklarından bu yönüyle ayrılmaktadır. İslâm hukukunda irtifaklar sadece ayna bağlı haklardan oluştuğu için bu şekilde bir ayna değil şahsa bağlı olarak kurulan süknâ ve gedik hakkı gibi birtakım sınırlı aynî haklar irtifak hakkı kapsamının dışındadır. Bu yönüyle İslâm hukukundaki irtifak tanımı ve unsurları, klasik Roma hukukundaki ve daha yeni olarak da İtalyan ve Fransız medenî kanunlarındaki irtifak anlayışı ile paralellik arzetmektedir. Türk medenî hukukunda esas alınan irtifak tanımı, bir gayri menkul üzerinde diğer bir gayri menkul lehine olarak kurulan (ayna bağlı) hakların yanı sıra, bu şekilde bir gayri menkul ile alâkası olmaksızın herhangi bir şahıs lehine (şahsa bağlı) olarak menkul bir eşya üzerinde kurulabilen aynî hakları da kapsadığı için daha geniş kapsamlı ve İslâm hukukundakinden farklıdır.

İrtifak hakkının üçüncü unsuru olan yararlanma yetkisi ise hâkim akarın hâdim akar üzerindeki hakkını ifade etmektedir. İrtifak hakkının temelinde, mülkiyet hakkının sağladığı kullanma, yararlanma ve tüketme yetkilerinin birbirinden bağımsız hale getirilerek akar üzerinde daha geniş bir istifade imkânı tanınması düşüncesi yatmaktadır. Hâkim akara tanınan yararlanma yetkisi hâdim akar mâliki açısından bir katlanma ve kaçınma niteliğinde olduğundan onun mülkiyet hakkını sınırlamaktadır. Hâdim akar mâliki meselâ bir geçit irtifakında hâkim akar mâlikinin kendi akarından

geçmesine katlanmakta, manzara irtifakında belli bir yükseklikten fazla yapı yapmamayı taahhüt ettiğinden normalde yapabileceği bir fiilden kaçınmaktadır.

Çeşitleri. İslâm hukuku kaynaklarında açıkça kavramlaşmış ve yaygınlık kazanmış temel bazı irtifak çeşitlerinin yanında bu özellikte olmayan ve dolayısıyla araştırmacıların gözünden kaçmış olanlar da mevcuttur. Ayrıca mezheplerin genel tavrı incelendiğinde irtifak çeşitlerinin belli sayı ile sınırlı tutulmadığı, tarafların kendi iradeleriyle yeni bazı irtifak tipleri kurmalarına da imkân tanındığı görülür. İslâm hukuku kaynaklarında kavramlaşmış ve yaygın kullanıma kavuşmuş temel irtifaklar şunlardır:

1. Kaynak = Su Alma Hakkı (hakku'ş-şirb). Bir akar mâlikinin başkasına ait bir su kaynağından arazisini sulama ya da farklı gayelerle su alma hakkını ifade eder. Suların hükmü ve suyun kullanımından doğabilecek hukukî ihtilâflar, İslâm hukukunda ayrıntılı biçimde ele alınan konulardan biri olmuş (bk. SU), suyun ve üzerindeki tasarruf yetkisinin hukukî statüsünü belirlemeye yönelik bazı ayırım ve adlandırmalara gidilmiştir. Hanefî kaynaklarında "sulama hakkı" da (hakku's-saky) denen kaynak hakkı çoğunlukla bir mecrâ hakkı ile birlikte bulunur. Kaynak hakkında, kaynaktan alınan suyun ne için kullanılacağı önemli olmayıp bu kullanımın süreklilik göstermesi ve aynî bir hak şeklinde olması önem taşır. Özellikle Hanefî kaynaklarında hakku'ş-şirb ile birlikte ele alınan benzer muhtevalı bir yetki de hakku'ş-şefedir. Hakku'ş-şürb (su içme hakkı) olarak da ifade edilen bu kavram, bir su kaynağından içme ya da gündelik ferdî ihtiyaçlar için önemsiz sayılabilecek ölçüde bir su kullanım yetkisini ifade eder. Kaynaklarda şirb hakkının arazi sulama, şefe hakkının ise içme vb. ihtiyaçlar için gereken suyu almakla alâkalı görünmesi, bu hakları bir su kaynağı üzerinde kurulan kapsamları farklı iki hak türü gibi gösterse de bu iki kavram arasında temel bir nitelik farkı daha vardır. Şöyle ki, şirb hakkı bir akar lehine kurulu irtifak hakkı niteliğinde olup süreklilik arzeder. Hâkim akar mâliki bu hakka dayanarak suyu devamlı şekilde arazisine alır ve dilediği gibi kullanır. Şefe hakkı ise bir akar

lehine kurulu olmadığı gibi süreklilik de taşımaz. Sadece başkasına ait bir su kaynağı üzerinde geçici ve anlık bir su içme ya da önemsiz bir miktar su kullanma yetkisini ifade eder. Dolayısıyla şefe hakkı, sahibi belirli bir hakkı

ifade etmekten çok doğrudan kanun tarafından herkese tanınmış ibâha nitelikli bir yetki özelliğindedir. Bu açıdan bir irtifak olmayıp gerçekte henüz ihrâz edilmeyen suların bulunduğu kaynak mâliklerinin mülkiyet haklarına kanun tarafından getirilen bir sınırlamanın, diğer insanlar açısından doğurduğu bir serbestliğin ifadesidir.

2. Geçit Hakkı (hakku'l-mürûr). Bir arazi mâlikinin başkasına ait bir arazi ya da yoldan geçme hakkıdır. Böyle bir irtifakın kuruluşu, genellikle bir akarın ana yol ile bağlantısını kurmak için aradaki arazi mâlikiyle yapılan hukukî bir işleme dayanır. Geçit hakkı klasik kaynaklarda ayrıca "hakku'l-memer, hakku't-tetarruk, hakku'l-istitrâk" kavramlarıyla da ifade edilir.

3. İnşaat Hakkı (hakku'l-karâr). İnşaat (üst) hakkı, hak sahibine başkasına ait bir akarın üstünde inşaat yapma veya ağaç dikme, ya da önceden mevcut bu tür şeyleri muhafaza etme yetkisi veren bir irtifaktır. Bu hak dolayısıyla inşaat ve ağaçların mülkiyeti arazinin mülkiyetinden ayrılmakta ve arazi mâlikinden başka bir şahsın malı olmaktadır. Türk Medenî Kanunu'nda ve bazı Batılı hukuklarda inşaat hakkının konusu, sadece bir arazi üzerindeki bina ve imalât gibi yapı niteliğindeki şeyler olduğundan İslâm hukukunda karar hakkının kapsamı daha geniştir. Bu sebeple de farklı türlere ayrılabilir. Bunlardan en yaygını, başkasına ait bir yapı üzerinde yeni bir yapı tesisini içeren karar hakkıdır. Ayna bağlı olarak kurulan bu hak türü Hanefîler'de "hakku karâri'l-ulv" (üst katın karar hakkı) terimi ile ifade edilirken daha sonra "hakku't-teallî" (mevcut yapı üzerine yeni bir yapı yapma) kavramı geliştirilmiş (Alâeddin es-Semerkandî, III, 51) ve bu mezhepte yaygınlık kazanmıştır. Hanefî ve Şâfiî literatüründe ayrıca bu hak türünü ifade için "hakku'l-binâ ale's-süfl" (alt kat üzerine yapı yapma hakkı) tabiri de kullanılır. Karar hakkının diğer bir türü ise bir akarın diğeri üzerinde bir çıkıntı ve uzantılara sahip bulunma yetkisini ifade eder. Meselâ hâkim akar konumundaki ev vb. bir yapının balkon çıkıntıları diğer arazinin hava sahasına taşmış ve bu durum bir irtifak hakkına dönüşmüş olabilir. Bu tür karar hakkı için Hanefîler genel anlamda karar hakkı dışında bir kavram kullanmazken özellikle Şâfiî kaynaklarında "hakku'l-hevâ" tabiri üretilmiştir. Bu türde esas yapı ile hâdim konumundaki akar arasında fizikî bir bağlantı yoktur. Bunların dışında bir akarın diğer akar üzerindeki mecrâ tesisi tarzındaki uzantıları ile bu akara bağlı olarak bulunan diğer yapı ve ağaçları bulundurma yetkisi de karar hakkı teriminin kapsamına dahildir.

4. Mecrâ Hakkı (hakku'l-mecrâ, hakku'l-mesîl). Mecrâ hakkı, hâdim akarda veya onun ötesindeki bir kaynak üzerinde kurulu, kaynak hakkı sayesinde alınacak temiz suları başkasının akarından geçirme veya evin damında, arazi üzerinde vb. yerlerde biriken sularla atık suları dışarıya akıtma yetkisi veren bir irtifaktır. Klasik kaynaklarda mecrâ ve mesîl hakları aynı anlama gelmekte ve tek bir irtifak tipini ifade etmekte iken çağdaş yazarlar, bu iki kavramı birbirinden ayırarak farklı iki irtifak şeklinde takdim etmektedirler. Buna göre mecrâ hakkı, şirb hakkı ile mâlik olunan suyun akıtılarak nakledilmesi mahiyetinde olup muhtevası sürekli temiz ve kullanılmaya müsait sulardır. Mesîl hakkı ise bunun aksine atık sular ve çatının yağmur suları gibi kullanılmaya elverişli olmayan suları kapsar. Ancak bu ayırım, bu iki kavramı aynı anlamda kullanan klasik kaynaklardaki kullanıma uygun değildir (Kâsânî, VI, 192; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, X, 329; Nevevî, IV, 220-222). Mecrâ irtifakında hakkın kullanılması, hâdim akar üzerinde su arkları açmak suretiyle ya da boru, oluk, künk tarzında bir mecrâ tesisinin yapımı ile mümkündür. Bu sebeple mecrâ irtifakı tâli olarak bir üst hakkı da doğurmakta ve hak sahibine hâdim akar üzerinde mecrâ inşası hakkı vermektedir.

5. Kiriş Koyma Hakkı (hakku vaz'i'l-cüz). Kiriş koyma hakkı, bir şahsa inşa ettiği yapının kirişlerinin uçlarını diğerine ait duvar, kolon vb. üzerine dayandırma yetkisi veren bir irtifaktır. İnşaat teknolojisindeki değişime paralel olarak önemini yitirmiş bu tür irtifakın İslâm toplumlarının ilk dönemlerinden devralınan bir geleneğin devamı olarak literatüre girdiği anlaşılmaktadır.

6. Kar Atma Hakkı (hakku ilkāi's-selc). Kaynaklarda zikredilen kavramlaşmış temel irtifak tiplerinin sonuncusu olan ve pratik hayatta nisbeten daha az rastlanan bu irtifak, bir yapının üzerindeki karları başkasının arazisine kürüyerek atma yetkisi vererek zarardan korunma imkânı sağlar.

Klasik fıkıh kaynaklarında kavramlaşarak belirli ölçüde yaygınlık kazanan bu altı temel irtifak tipinin dışında konu olarak işlendiği halde belirli bir kavramla ifade edilmeyen birtakım irtifaklar daha vardır. Bu haklar, çağdaş hukuk terminoloji ve sistematiğinden istifadeyle şu şekilde sıralanabilir: a)

Manzara (yapı yapmama) irtifakı. Sadece Mâlikî mezhebi kaynaklarında rastlanan bu hak bir akarın manzarasının kapanmaması, ışık ve havadan daha iyi istifade edebilmesi için diğer akarın belirli bir yerinde yapı yapılmamasını ya da yapılan binanın belirli bir yüksekliği aşmamasını öngören bir irtifaktır. b) Pencere açmama irtifakı. Bir akar mâlikinin yapmakta olduğu ya da mevcut inşaatında komşu evin belli yerlerini görecek şekilde pencere açmasını önlemeyi amaçlar. c) Sütre (engel) koyma irtifakı. Bir evin belirli yerlerinin komşu evden görülmesini engellemek için evler arasına görüntüyü kesecek bir sütre koymayı konu alır. d) Çöp dökme irtifakı. Şâfiî mezhebi kaynaklarında rastlanan bu irtifak, bir akar mâlikine çöplerini başkasına ait bir akarın belirli bir yerine dökme yetkisi verir.

Kaynaklarda kavram halinde ifade edilen temel irtifaklarla konu olarak ele alındığı halde kavramlaşmamış olan diğer irtifaklar hukuk doktrininin oluşum döneminde içtimaî şartların ve ihtiyaçların belirlenmesiyle gündeme gelmiş ve hukukî içerik kazandırılmaya çalışılmış çözüm örnekleri olduğundan İslâm hukuku çerçevesinde geliştirilebilecek bütün irtifak tiplerini kuşatmaz. Bunların dışında İslâm hukukunun bu konudaki genel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla zamanın ihtiyaçlarına ve örfe paralel olarak yeni irtifak çeşitlerinin kurulması mümkündür. Nitekim kaynaklar kronolojik olarak incelendiğinde İslâm hukukçularının olayların gelişim seyrine paralel olarak yeni irtifak tipleri ürettikleri görülür. Çağdaş bazı yazarlar, özellikle Hanefî mezhebinde irtifaklara istisnaî olarak cevaz verildiğini ve irtifakların belirli bazı tiplerle sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve bunu da mezhebin mülkiyet hakkını sınırlandırmama yönündeki ilkesel yaklaşımının bir sonucu olarak göstermişlerse de (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 37; Ali el-Hafîf, s. 57) bu görüş kaynaklardaki bilgilerle tam örtüşmez. Hanefî mezhebindeki irtifaklar, iddia edilenin aksine yukarıda temel irtifak tipleri içinde sayılan ilk dört tiple sınırlı olmayıp

mezhep literatüründe toplumda yaygın kullanıma sahip diğer bazı irtifak tiplerinden de söz edilir. Ayrıca Hanefî mezhebinde irtifakların doğrudan akidle kurulmasına bazı kısıtlamaların getirildiği doğru olsa bile bu husus irtifakların belirli tiplerle sınırlı kalması sonucunu doğurmamıştır. Çünkü bu mezhep hukukçularının diğer irtifak kurucu yolları ve özellikle örf haline gelen irtifakların akdî şartlarla kuruluşunu benimsemesi yeni irtifak türlerinin doğmasına imkân vermiştir.

İrtifak tipleriyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da çağdaş bazı yazarlarca ileriye sürüldüğü gibi İslâm hukukunda "hakku'l-civâr" (komşuluk hakkı) kavramıyla ifade edilmeye müsait bir irtifak tipinin daha mevcut olup olmadığıdır. Klasik kaynaklarda rastlanmayan hakku'l-civâr kavramı çağdaş yazarlara ait olup bununla, birbirine komşu iki akardan her birinin diğeri üzerinde, mâliklerinin bu akarları kullanımı esnasında birbirlerine zarar verecek taşkınlıklardan kaçınmasını öngören ve doğrudan kanundan doğan bir irtifak hakkı kastedilmektedir. Halbuki kaynaklar dikkatle incelendiğinde, komşuluk hakkı tabirinin aslında mülkiyet hakkına komşuluk münasebetleri sebebiyle kanun tarafından getirilen birtakım sınırlandırmaları ifade ettiği ve hiçbir zaman irtifaklar gibi aynî bir hak niteliğinde görülmediği anlaşılır. İslâm hukukçuları, komşuluk münasebetleri sebebiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılması konusunda iki farklı görüş benimsemişlerdir. Bunlardan ilki, mülkiyet hakkının doğrudan komşuluk sebebiyle kısıtlanamayacağı ve herkesin kendi akarı üzerinde başkasının hakkı taalluk etmediği sürece dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği şeklinde olup Şâfiî ve ilk dönem Hanefî hukukçularına aittir. Buna göre komşular birbirlerinin akarı üzerinde sırf komşuluktan doğan hiçbir hakka sahip değildir. İkinci görüş ise Mâlikî, Hanbelî ve Burhânüşşerîa el-Buhârî'den sonraki Hanefîler'e ait olup akar mâliklerinin çevresindeki komşularına açıkça zarar verecek tasarruflarının kanun tarafından engelleneceği yönündedir. Bu grubun, yan yana komşulukta mâliklerin mülkiyet hakkına bazı sınırlamalar getirmesinin ve mâliklerin zarâr-ı fâhiş verecek tasarruflarını engellemesinin tek sebebi, bunu adalet ilkesine daha uygun görmeleridir. Yoksa bu yan yana komşulukta akar mâliklerinin birbiri üzerinde akar sebebiyle herhangi bir haklarının olduğu anlamına gelmez. Buna göre bütün İslâm hukukçularının, yan yana komşulukta akarlara birbiri üzerinde irtifak haklarına benzer aynî nitelikte herhangi bir hak ve yetki tanımama noktasında fikir birliği içinde olduğu görülmektedir (Serahsî, XV, 21; Kâsânî, VI, 264; Bedreddin Simâvî, II, 286; İbn Âbidîn, V, 447-448).

Yan yana komşulukta durum böyle olmasına rağmen İslâm hukukçuları, bir binanın alt ve üst katlarını paylaşan kat mâliklerinin mülkiyet haklarına ilâve bazı kısıtlamalar getirmişlerdir. Ancak bu özel durum, yine komşuluk hakkı denilmeye uygun ve sırf komşuluktan doğan yeni bir hak olmayıp alt

ve üst kat mâlikleri arasında mevcut inşaat hakkından kaynaklanmaktadır. Buna göre üst kat mâlikinin alt kat üzerinde inşaat hakkı, alt kat mâlikinin de üst kat üzerinde çatı hakkı (hakku's-sakf, hakku def'i'l-matar ve'ş-şems) vardır (Bedreddin Simâvî, II, 286; Mecelle, md. 1192). Çatı hakkının anlamı, üst kat mâlikinin katını sürekli mevcut tutarak alt katın çatısını yağmur, güneş ve zarara yol açabilecek diğer unsurlardan koruması borcudur.

Kazanılması. Her ne kadar bazı yazarlar, fıkıhtaki irtifakların aslında mülkiyetin kanunî sınırlamalarından ibaret olduğunu, modern hukuklardaki anlamıyla akdî irtifakların İslâm hukukunda yer almadığını ileri sürmekteyse de Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde irtifakların esas itibariyle akidle kurulan aynî nitelikteki haklardan meydana geldiği görülür. İslâm hukukunda irtifak hakkı akid, akid esnasında şart koşma, zımnî kabul ve kazandırıcı zaman aşımı yollarından biriyle kurulabilir. Bunlardan ilk üçü akdî ilişkiler niteliğinde olup önceden mevcut olmayan bir hakkın tesisen kazanılması, sonuncu yol ise aslen kazanılması tarzındadır.

İslâm hukukunda, modern hukuk sistemlerinde olduğu gibi irtifak hakkı doğuran temel yol akiddir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde iki akar mâliki sözleşme yapmak yoluyla bir akar üzerinde diğeri lehine önceden mevcut olmayan bir irtifak hakkı tesis edebilir. Buna göre meselâ geçit irtifakı, bir akar mâlikinin diğer bir akar mâlikine doğrudan geçit hakkını satması ya da bu hakkı kiraya vermesi yoluyla kurulabilir. Bu sözleşme kaynaklarda satım, kira ve sulh akdi sîgalarıyla yapılsa da kendine has özellikleri sebebiyle "irtifak sözleşmesi" denilebilecek özel ve farklı bir akid tarzında işlenmiştir (Nevevî, IV, 219-220; Şirbînî, II, 188). Zira konusu eşyaların menfaatleri olan irtifak kurucu böyle bir akid, konusu maddî mallar olan satım sözleşmesinden ziyade kira akdine benzer. Ancak kira akdiyle ilgili genel kurala aykırı olarak irtifak bir süre sınırı olmadan da kurulabilir. Bu sebeple irtifak akdi, kira ve satım akidlerinden farklı yeni bir tip sözleşme türüdür. İslâm hukukçularının çoğunluğu, konusu menfaat olan irtifak sözleşmesinde bilinmezlik ve garar bulunabileceğini kabul etmekle beraber bu tür irtifakların tesisine olan genel ihtiyacı dikkate almış ve tarafların sözleşme anında hakkın kapsam ve sınırlarını tesbit ederek muhtemel garar ve bilinmezliği asgariye indirmeleri şartıyla bu akidleri câiz görmüştür. Hanefî mezhebinde ise bu tür akidlerin konusundaki garar

telâfisi mümkün olmayan ve akdi geçersiz kılan bir unsur gibi görüldüğü için kural olarak irtifak sözleşmeleri fâsid bir akid olarak değerlendirilir. Ancak bir grup Hanefî hukukçusu, mezhep imamlarından gelen bazı rivayetlere ve örfe dayanarak kaynak hakkının, daha büyük bir grup ise geçit hakkının sözleşme yoluyla kurulabileceği görüşündedir.

Akid esnasında şart koşma, bir akar üzerinde gerçekleşen taksim ya da satım akdinde taraflardan birinin bir irtifak hakkı tesisini şart koşması ve esas akdin kuruluşuna bağlı olarak irtifakın kurulması şeklinde cereyan eder. İrtifakların bu yolla kurulması özellikle, akidlerle doğrudan kurulmasını ilke olarak kabul etmeyen Hanefî mezhebince, bu ilkenin yol açtığı boşluk ve ihtiyacı telâfi edecek tarzda sıkça kullanılmıştır. Buna göre örfe uygun olan irtifak tiplerinin akarlarla ilgili bir akid esnasında şart koşularak kurulması mümkündür.

İrtifak hakkı zımnî kabul ile de kurulabilir. Zımnî kabul, başlangıçta tek bir şahsa ait olan bir akarın taksim ya da satım akdi sonucu iki farklı kişinin mülkiyeti altına geçmesi durumunda önceden mevcut hale tarafların itiraz etmeyişi sonucu bu halin bir irtifak hakkına dönüşmesini ifade eder. Örnek olarak bir şahsın birbirine yakın iki evinden birinin atık sularının diğerinin üzerinden geçmekte olduğu bir durumda bu ikinci evin satımı esnasında alıcının açıkça gördüğü bu duruma ses çıkarmaması bir zımnî kabul sayılır ve bununla bir mecrâ irtifakı doğmuş olur. Bu tür bir halin zımnî kabul yoluyla irtifak hakkına dönüşebilmesi için ilke olarak kadîm olması, ya da hâdim konumdaki akarın mâlikinin mevcut

durumun devamına razı olduğunu haklı gösteren karînelerin bulunması gerekmektedir.

İrtifak hakkının hukukî işlemler dışındaki diğer iktisap sebebi, kaynaklarda "kıdem" terimiyle ifade edilen kazandırıcı zaman aşımıdır. İki akar mâliki arasındaki bir ilişkinin kazandırıcı zaman aşımı yoluyla irtifak hakkına dönüşebilmesi için mâliklerden birinin diğer akar üzerinde irtifak muhtevalı bir yetkiyi uzun süreden beri kullanıyor olması ve buna hâdim konumundaki akar mâlikinin itiraz etmemesi gerekir. Böyle bir durumda hâkim konumundaki akar mâliki tarafından kullanılan bu yetkinin hukuka uygun bir sebepten doğduğuna dair kesine yakın bir kanaat oluşmakta ve

bunun aksinin de ispatlanamadığı bir durumda mevcut kullanım bir irtifak niteliği kazanarak aynî bir hak özelliğini almaktadır.

Bu sebeplerin dışında, taraflar arasında akdî bir hukukî ilişki olmadan doğrudan kanundan doğan ve bir akar mâlikine komşusunun akarından müsbet muhtevalı bir irtifak şeklinde istifade yetkisi veren bazı haklardan da söz edilebilir. Meselâ arazisini sulamak için başka bir imkânı kalmamış olan bir akar mâlikine kanun tarafından, gereken suyu zarurete binaen komşusunun arazisinden geçirme yetkisinin verilmesi böyledir. Türk hukuk doktrininde ve diğer bazı sistemlerde bu tip yetkilerin mülkiyetin doğrudan doğruya kanundan doğan kısıtlamaları mahiyetinde mi olduğu, yoksa burada kanundan doğmuş (kanunî) irtifaklardan mı bahsedileceği tartışmalıdır. İslâm hukuku kaynaklarında ise bu tür yetkiler, nitelik olarak mülkiyet hakkının doğrudan doğruya kanundan doğan kısıtlamalarından ayrılmıştır. Ancak bunlar aynî (milk) nitelikli bir hak olarak görülmeyip aynî haklardan ayrı bir hak seviyesinde "kanunî irtifaklar" olarak adlandırılmaya uygun bir hak grubu olarak ele alınmıştır (İbn Receb, s. 203).

İrtifakların iktisap sebepleri bunlardan ibaret olup bazı çağdaş yazarlarca belirtildiğinin aksine umumi ortaklık yoluyla kurulan bazı yetkiler irtifak niteliğinde değildir. Buna göre kamu emlâki mahiyetinde bulunan umumi yollardan geçme, yine umumi nehirlerden su alma konusunda bütün halkın sahip olduğu yetki aynî nitelikte bir hak olmayıp bir izin ve serbestîden ibarettir (Serahsî, XIV, 97; XXIII, 175; Kâsânî, VI, 49, 189). Aynı şekilde izin ve iâre yoluyla kurulan yetkiler de ilke olarak bir irtifak hakkı doğurmayıp ibâha niteliklidir. Buna göre bir akar mâlikinin diğerine akarını belirli bir şekilde kullanmasına izin vermesi, bu işlemi bağlayıcı gören ve "irfâk" şeklinde özel bir kavramla ifade eden Mâlikî mezhebi dışarıda tutulursa aynî bir hak doğurmayıp bir serbestîyi ifadeden öteye geçmez.

Hükmü. İrtifak hakkı, hâkim akar mâlikine hâdim akar üzerinde doğrudan doğruya bir hâkimiyet sağladığından bu hakkın kullanılması için hâdim akar mâlikinin aracılığı gerekmez. Ancak aynı hâdim akar üzerinde, mâlikin mülkiyetiyle hâkim akar mâlikinin irtifak hakkı karşılaştığı ve muhtevası maddî bir mal olmayan irtifaklarda bir bilinmezlik her zaman söz konusu olduğu için hakkın kapsam ve muhtevasının mülkiyet karşısında açık olarak

belirtilmesi gerekir. Ancak bu sayede irtifak hakkı sahibine sağlanan yetkiyle birlikte hâdim akar mâlikinin sorumluluğu açıklığa kavuşacaktır. Bu kapsam tesbitinin irtifak kurucu akidlerin yapılması esnasında gerçekleştirilmesi gerekir.

İrtifakın kullanımı esnasında hak sahibi hakkını muhafaza edebilir ve ondan faydalanabilmek için gereken bütün tedbirleri alabilir; ancak hâdim akar üzerinde irtifakın muhtevasının dışında bir tasarrufta bulunmaya yetkisi yoktur. Hak sahibinin irtifakın normal ölçüler içinde kullanımından doğan zararları tazmin sorumluluğu olmayıp sadece eğer varsa kendi payına düşen tamiri yapmalıdır. İrtifak hakkının kullanımında hâdim akar mâlikiyle ilgili temel hüküm, irtifak sahibinin hakkının kullanmasını engelleyen ve güçleştiren tasarruflardan kaçınmak ve akarını sürekli bir şekilde hâkim akar mâlikinin hakkını kullanmasına müsait bir halde tutmaktır.

İrtifak hakkının bağlı olduğu bir akarın taksim edilmesi ilke olarak irtifak hakkını etkilemez. Taksimle sadece başlangıçta tek olan irtifak sayı yönünden çoğalmış ve irtifaktan fiilen istifade edebilen bağımsız hisse sayısı kadar hak doğmuş olur. Aynı şekilde irtifak hakkı, hâdim akarın taksiminden de etkilenmeyip akarın fiilen irtifakla yükümlü kısımlarına isabet eden hisseleri üzerinde devam eder. İrtifaklarla ilgili önemli bir nokta da satım akdine konu olan bir akarla bir irtifak hakkını birlikte kullanmanın Hanefî mezhebinde bir şüf‘a sebebi kabul edilmesidir. Buna göre umuma ait olmayan özel mülkiyet altındaki yollar ve su kanalları üzerindeki geçit ve kaynak hakları ile ortaklaşa kullanılabileceği tartışmalı olmakla beraber mecrâ haklarındaki ortaklık şüf‘a sebebi olmaktadır.

Mülkiyet hakkının aksine irtifak hakları belirli bir süreyle sınırlı ve bir eşyanın sadece menfaatleri üzerinde kurulu olması gibi özellikleri sebebiyle sona ermesi kolay bir hak türüdür. Bundan dolayı hak sahibinin hakkından feragati (hakkın ıskatı), irtifakın sözleşmeyle kurulması halinde belirtilen sürenin sona ermesi, irtifakın sağladığı menfaatin tamamen kaybolması gibi sebeplerle ortadan kalkar.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 33-34; Buhârî, “Meẓâlim”, 20; Müslim, “Müsâḳāt”, 136; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 31; Tirmizî, “Aḥkâm”, 26; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1984, XIII, 183; XIV, 97, 136, 139; XV, 15-32; XVII, 89-96; XXIII, 161-186; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1984, III, 51, 281; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 10, 13, 161, 165; VI, 49, 188, 189, 191-194, 220, 257-265; VII, 29; İbn Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, X, 251-252, 311; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, Fetḥu’l-ʿazîz şerḥu’l-Vecîz (Nevevî, el-Mecmûʿ içinde), IV, 120, 405, 407; X, 323-329; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1985, III, 537, 554; IV, 19, 212-223; V, 179, 200-215, 282; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 148-151, 203-216, 243; Bedreddin Simâvî, Câmiʿu’l-fuṣûleyn, Kahire 1300, I, 90; II, 267, 282-286; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, Kahire 1308, II, 81, 184-191, 369, 370; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 401, 402, 407-413; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr (Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr içinde), Kahire 1328, II, 18; III, 14, 369-371; IV, 16; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 548; V, 187, 189, 442-444, 447-448; Kadri Paşa, Mürşidü’l-ḥayrân, md. 37; Mecelle, md. 1016, 1145, 1165, 1166, 1192, 1213, 1219, 1220, 1224-1227; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 422-465; IV, 501; Türk Medenî Kanunu, md. 703, 717; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, III, 35-37; Abdürrezzâk es-Senhûrî, el-Vasîṭ fî şerḥi’l-Ḳānûni’l-medenî, Beyrut 1968, IX, 1278, 1295-1316; Bülent Köprülü - Selim Kanet, Sınırlı Aynî Haklar, İstanbul 1972, s. 6, 27-34, 127-130; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 86-121; Cumhur Özakman, Türk Hukukunda Mecrâ İrtifakları, İstanbul 1978, s. 156-160; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü’l-muʿâmelâti’ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 52-72; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’t-taʿrîf bi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 352-372; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 171-185; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, Ḳuyûdü’l-milkiyyeti’l-ḫâṣṣa, Beyrut 1408/1988; Hasan Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; “İrtifâḳ”, Mv.Fİ, IV, 274-278; “İrtifâḳ”, Mv.F, III, 9-16.

Hasan Hacak

ÎS SERİYYESİ

(سرية العيص)

Hz. Peygamber'in Kureyş kervanı üzerine Zeyd b. Hârise kumandasında gönderdiği seriyye.

Îs, Mekke-Medine arasında Kızıldeniz sahilinde bir yerin adıdır. Cüheyne kabilesinin arazisi olan Îs, Mekke'den Suriye'ye giden ticaret yolu üzerinde bulunuyordu. Kervancılar, Îs-i Zenbânî diye anılan bir suyun da olduğu bu ağaçlık mevkide dinleniyorlardı. Hz. Peygamber, hicretin 7. ayında (Ocak 623) Sîfülbahr veya Hamza b. Abdülmuttalib seriyyesi denilen ilk seriyyeyi de buraya göndermişti (bk. HAMZA).

Resûl-i Ekrem, hicretin 6. yılı Cemâziyelevvelinde (Ekim 627) Suriye'den dönmekte olan Kureyş'e ait bir ticaret kervanını ele geçirmek için Zeyd b. Hârise kumandasında 170 kişilik bir süvari birliğini Îs'e gönderdi. Kervanda, Hz. Peygamber'in büyük kızı Zeyneb'in müşrik olduğu için ayrıldığı eşi Ebü'l-Âs da vardı. Ebü'l-Âs'ın yanında Safvân b. Ümeyye'ye ait külliyetli miktarda gümüş ve Kureyş müşriklerine ait değerli mallar bulunuyordu. Süvari birliği kervanı kuşattı, kervancıları esir alıp mallarına el koydu. Esirler ve ele geçen mallar Medine'ye getirildi. Resûl-i Ekrem ganimeti seriyyeye katılanlar arasında pay etti. Zeyd'in kumandasındaki birliğin özel olarak kervan için gönderilmediği, kervana rastladığı da rivayet edilir (Nûreddin el-Halebî, III, 175 vd.; Zürkānî, II, 187).

Îs'te müslümanlara esir düşmekten kurtulan Ebü'l-Âs, geceleyin Medine'ye gelerek Zeyneb'den kendisine eman vermesini istedi (İbn Hişâm, II, 303; Taberî, II, 470). Ebü'l-Âs'ın esirlerle birlikte Medine'ye getirildiği de nakledilir (İbn Sa'd, II, 87; Belâzürî, I, 398-399). Teyzesinin oğlu ve iki çocuğunun babası olan Ebü'l-Âs'ın durumu Zeyneb'i üzmüştü. Bir sabah namazı sırasında hücre-i saâdetin mescide açılan kapısından, bir rivayete göre ise kadınların namaz kıldığı bölümden yüksek sesle ona eman verdiğini ilân etti. Hz. Peygamber kızına, müşrik olduğu için Ebü'l-Âs ile beraberliğinin mümkün olmadığını, ancak İslâm'ın da reddetmediği himaye

geleneğine uygun olarak isteğini kabul ettiğini belirtti. Zeyneb, ayrıca babasından Ebü'l-Âs'a emanet edilen malların iadesini talep etti. Resûl-i Ekrem de durumu sefere katılanlara açtı ve ganimetin hakları olduğunu, ancak iyilikte bulunup geri verirlerse bundan hoşnut kalacağını söyledi. Bunun üzerine müslümanlar ganimetten paylarına düşen malları iade ettiler. Ebü'l-Âs, malları Mekke'ye götürüp sahiplerine teslim ettikten sonra müslüman olduğunu bildirdi. Vâkıdî ve İbn İshak'a göre bu olay Hudeybiye Antlaşması'ndan önce gerçekleşmiştir; Mûsâ b. Ukbe ise Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra veya o sırada meydana geldiğini nakleder. Bu rivayete göre kervanı Ebû Basîr, Ebû Cendel ve arkadaşları ele geçirmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 282-283).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 5; II, 553-554; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 302-304; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 87; VIII, 32-33; Belâzürî, Ensâb, I, 377, 398-399; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 470-471, 641; İbn Hibbân, es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḫbârü'l-ḫulefâʾ (nşr. el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek), Beyrut 1408/1987, s. 271; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 45; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Beyrut 1402/1982, II, 140; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 282-284; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Darü'l-ma'rife), III, 175-178; Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhib, Kahire 1271, II, 187-190; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 327-332; VI, 60-68.

Nebi Bozkurt

ÎSÂ

(عيسى)

Kur'an'da adı geçen ve kendisine kutsal kitap İncil verilen peygamber.

Hz. Îsâ Kur'ân-ı Kerîm'de Îsâ, İbn Meryem ve Mesîh şeklinde zikredilen, kendisine İncil'in verildiği, Hz. Muhammed'i müjdelediği bildirilen, "Allah'tan bir ruh ve kelime" olarak tavsif edilen, ancak kul olduğu vurgulanan peygamberdir. Hıristiyanlık'ta ise Îsâ Mesîh Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla tanrı kabul edilmektedir.

Îsâ, gerek Hıristiyanlık'ta gerek İslâm'da hem Îsâ hem de Mesîh olarak adlandırılmaktadır. İnciller'de yer aldığı şekliyle Îsâ ismi ona, meleğin Yûsuf'a (Matta, 1/21) ve Meryem'e (Luka, 1/31) tâlimatı doğrultusunda verilmiştir. Batı dillerinde Îsâ karşılığında kullanılan Jesus isminin aslı "Yahve kurtuluştur, Yahve kurtarır" anlamındaki İbrânîce Yehôşûa'nın kısaltılmış şekli olan Yeşua'dır. Kelime Iesous şeklinde Grekçe'ye, oradan da Iesus biçiminde Latince'ye geçmiştir. Îsâ'nın ismi İnciller'de ve Pavlus'un mektuplarında Iesous olarak geçmektedir. Ahd-i Atîk'in Yunanca tercümesinde Yoşua (Çıkış, 17/10), Yehôşûa (Zekarya, 3/1) ve Yeşua (Nehemya, 7/7; 8/7, 17) kelimeleri hep Iesous olarak kaydedilmiştir. Matta (1/21), Îsâ kelimesine "kurtarıcı" anlamı vermektedir. Arapça konuşan hıristiyanlar İbrânîce Yeşua'nın Süryânîce'deki şekli olan Yeşu'u Yesu' diye telaffuz etmekte (EI2 [Fr.], IV, 85), Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslâmî literatürde ise Îsâ ismi kullanılmaktadır. Bazı Batılı yazarlar, kelimenin Îsâ şeklinin Hz. Muhammed'e bizzat yahudiler tarafından empoze edildiğini ileri sürerler. Buna göre yahudiler, Hz. Ya'kūb'un oğlu olan ve Tevrat'ta pek tasvip edilmeyen Esaü'nün ruhunu taşıdığı iddiasıyla Hz. Îsâ'ya Esaü adını vermişlerdir, Îsâ kelimesi de buradan gelmektedir (a.g.e., IV, 85). Ancak Îsâ sonrasının en önemli yahudi dinî literatürü olan Talmud'da Îsâ'nın hiçbir zaman Esaü ile mukayese edilmemiş olması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır (Parrinder, s. 17).

Îsâ kelimesinin Arapça olduğunu kabul edenler ise "donuk, beyaz renkte

olmak" anlamında ʻayes kökünden geldiğini ve rengi beyaz olduğu için onun bu adı aldığını ileri sürerler. Kelimenin "yönetmek, idare etmek" anlamındaki ʻavs kökünden türediğini söyleyenler de vardır. Buna göre Hz. Îsâ nefsini taatle, kalbini muhabbetle ve ümmetini Allah'a davetle eğittiği için kendisine bu ad verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿays" md.; Mustafavî, VIII, 272; Fîrûzâbâdî, VI, 111; Jeffery, s. 219). Ancak müslüman dilciler genellikle kelimenin İbrânîce veya Süryânîce'den geldiğini kabul etmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ʿavs", "ʿays" md.leri;

Fîrûzâbâdî, VI, 111; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 452).

Mesîh sıfatına gelince, Batı dillerinde Christ şeklinde ifade edilen bu kelimenin aslı Grekçe Hristos'tur (Christos). Îsâ ad, Mesîh ise unvandır. Mesîh sıfatı erken dönemlerden itibaren özel isim gibi kullanılmaya başlanmıştır. Yeni Ahid'de Îsâ, Mesîh sıfatı yanında rab, kurtarıcı, Allah'ın oğlu, Allah'ın kulu, insanoğlu, iyi çoban, yol, gerçek, hayat gibi unvanlar da taşımaktadır.

Hıristiyanlık'ta Îsâ. A) Hayatı. Hıristiyanlığın en belirgin vasfı, Hz. Îsâ ile ilgili inanç ve telakkiler üzerine temellendirilmiş bir din olmasıdır. Bu sebeple Îsâ'nın kimliği, tabiatı ve mesajı Hıristiyanlık tarihi boyunca çok tartışılmış, onun hakkında pek çok eser kaleme alınmıştır. Ancak hayatına, özellikle de çocukluk ve gençlik yıllarına dair birinci derecede kaynaklar oldukça sınırlıdır; çünkü Hıristiyanlık teolojisinde Îsâ'nın dünyevî hayatından çok ölümü, dirilmesi ve semaya urucu önem taşımaktadır. Bundan dolayı sahih sayılan bugünkü İnciller'de dünyevî hayatına fazla önem verilmemiş, dünyevî hayatını ön plana çıkaran, çocukluğu ve gençliği hakkında bilgiler veren diğer İnciller ise sahih kabul edilmemiştir. Îsâ ile ilgili Hıristiyanlık dışı kaynaklar ise yok denecek kadar azdır.

İnciller'de Îsâ'nın Beytlehem'de doğduğu bildirilmekle beraber Nâsıralı diye takdim edilmektedir. Ancak bu kelimenin menşe ve anlamı tartışmalıdır, çünkü Nâsıra hem bir yerleşim merkezinin hem de bir dinî hareketin adıdır. Öte yandan kelime "Allah'a adanmış, Allah'ın elçisi, mukaddesi" anlamlarına da gelmektedir (bk. NÂSIRA). Hz. Îsâ'nın memleketinin Nâsıra olduğu belirtilirse de (Matta, 13/54, 57; Markos, 6/1, 4; Luka, 4/16, 24; Yuhanna, 1/45) Nâsıra'da değil Beytlehem'de doğduğunu

söyleyenler, memleket (patris) kelimesinin mutlaka doğum yeri anlamına gelmeyeceğini ileri sürmektedir. Ancak Matta, Îsâ'nın Yahudiye Beytlehemi'nde (2/1), Luka, Yahudiye'de Dâvûd'un şehri olan Beytlehem'de (2/4) doğduğunu kaydetmektedir. Markos ve Yuhanna ise Beytlehem'den ve Îsâ'nın orada doğduğundan hiç bahsetmemiş, sadece Nâsıra'yı onun memleketi olarak göstermiştir. Îsâ dünyaya gelmeden önce annesi Meryem Nâsıra'da ikamet etmekteydi (Luka, 1/26-27). Mısır dönüşünde de aile yine Nâsıra'ya yerleşmiş ve Îsâ'nın hayatının otuz yılı burada geçmiştir.

Hz. Îsâ'nın doğum tarihi kesin şekilde bilinmemekteyse de milâdî başlangıç olarak kullanılan tarihin yanlış olduğu kabul edilmektedir. Bugün kullanılan tarih, VI. yüzyılda yaşamış bir papaz olan Dionysius Exiguus tarafından ortaya konulmuştur. İnciller'de verilen bilgiye göre Îsâ, Kral Hirodes günlerinde Beytlehem'de doğmuştur (Matta, 2/1). Hirodes'in Îsâ'yı öldürme planı üzerine meleğin uyarısıyla Yûsuf, Îsâ'yı Mısır'a götürmüş ve Hirodes'in ölümünden sonra geri dönmüşlerdir (Matta, 2/19-22). Tarihçi Josephus'a göre Hirodes otuz yedi yıl hüküm sürmüş, milâttan önce 4 yılında Paskalya'dan evvel, ay tutulmasından sonra ölmüştür. Astronomik hesaplar, ay tutulmasının Roma takvimine göre 750 yılının 12-13 Mart gecesi vuku bulduğunu göstermektedir. Paskalya ise 12 Nisan 750'de başlamıştır. Buna göre Hirodes'in ölüm tarihini 1 Nisan 750, diğer bir ifadeyle milâttan önce 4 yılı olarak kabul etmek daha gerçekçidir. Îsâ'nın doğumu ile Hirodes'in ölümü arasında cereyan eden olaylar iki üç aylık bir süreyi gerektirdiğinden Îsâ'nın doğumunu milâttan önce 5 yılının sonu veya 4 yılının başı olarak kabul etmek uygun olur (NDB, 385). Müneccimlerin gelişini milâttan önce 5 yılına, Îsâ'nın doğumunu ise onların gelişinden bir yıl önceye, yani 6 veya 7 yılına yerleştirenler de vardır.

Hz. Îsâ'nın doğduğu ay ve gün konusunda da kesin bilgi yoktur. Batı kiliselerince kabul edilen 25 Aralık ilk defa IV. yüzyılda doğum günü olarak kutlanmıştır. Bu konuda kiliseler arasında ihtilâf vardır. Hippolyte, III. yüzyılın başında güneş ilâhı Mithra'nın bayramı olan 25 Aralık'ı doğum günü kabul ederken İskenderiyeli Clement 19 Nisan'ı, diğerleri ise 18 Nisan'ı, 29 Mayıs'ı veya 28 Mart'ı ileri sürmüşlerdir. Milâttan sonra IV. yüzyılda Malaki kitabında yer alan "salâh güneşi" (4/2) ifadesi Îsâ olarak yorumlanmış, güneş ilâhı Mithra'nın yerine salâh güneşi Îsâ konulmuş ve

25 Aralık Noel kabul edilmiştir. Doğu ve Ermeni kiliselerinde ise 6 Ocak kabul edilmektedir (ayrıca bk. NOEL).

İnciller'de verilen bilgiye göre Hz. Îsâ'nın annesi Meryem, Zekeriyyâ'nın hanımı Elizabeth'in kız kardeşinin çocuğudur. Meryem, Îsâ'yı babasız dünyaya getirmiştir. İnciller'de Meryem'in anne ve babasından bahsedilmemekte, sadece Îsâ'nın doğumundan önce Galile'de Nâsıra şehrinde oturduğu, Dâvûd evinden Yûsuf adlı bir dülgerle nişanlı olduğu belirtilmektedir (Matta, 13/55). Meryem'in teyzesi Elizabeth, Hârûn soyundan olduğuna göre (Luka, 1/5) Meryem de aynı soydan gelmelidir.

Dört İncil'den sadece Matta (1/1-16) ve Luka'da (3/23-28) Îsâ'nın şeceresi verilmektedir. Matta İncili Îsâ'nın şeceresini Dâvûd ve İbrâhim'e kadar çıkarmakta, böylece İbrâhim'e yapılan vaadin, ayrıca Yahudilik'te beklenen Mesîh'in Dâvûd soyundan olacağına dair inancın Îsâ'da gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Luka da Hz. Îsâ'nın beklenen Mesîh olduğunu vurgulamak amacıyla şeceresini vermektedir. Ancak bu iki İncil'deki şecere listeleri birbirinden farklıdır. Matta'nın listesinde Dâvûd'dan Îsâ'ya kadar yirmi sekiz isim yer alırken Luka'nın listesinde bu sayı kırk bire çıkmaktadır, isimlerde de farklılık vardır. Îsâ'nın babasız dünyaya geldiği kabul edildiği halde her iki liste de Meryem'in nişanlısı Yûsuf ile son bulmaktadır. Listeler arası çelişkiyi gidermek için Matta'daki listenin dülger Yûsuf'a, Luka'daki listenin de Meryem'e ait olduğu ileri sürülürse de bununla çelişki ortadan kalkmamaktadır.

Luka İncili'ne göre Cebrâil, Yûsuf ile nişanlı olan Meryem'e bir oğlan doğuracağını müjdeler ve adının Îsâ olacağını bildirir. Ona yüce Allah'ın oğlu denecek, Rab Allah ona babası Dâvûd'un tahtını verecek, Ya'kūb'un evi üzerinde ebediyen saltanat sürecek ve onun melekûtuna hiç son olmayacaktır (Luka, 1/26-34). Meryem kendisinin evli olmadığını, dolayısıyla böyle bir doğumun olamayacağını belirtince melek Allah'tan olan bir sözün hükümsüz kalamayacağını belirtir (Luka, 1/34-38). Meryem'in hamileliği anlaşılınca Yûsuf nişanı bozmak ister, ancak Rabb'in meleği rüyasında ona görünerek çocuğun Rûhulkudüs'ten olduğunu söyleyip Yûsuf'u ikna eder (Matta, 1/18-21, 24-25).

Yine Luka İncili'ne göre Yûsuf ile Meryem, milâttan önce 29-milâttan

sonra 14 yılları arasında imparator olan Kayser Augustus’un buyruğu üzerine nüfusa yazılmak için Beytlehem’e giderler ve bir ahırda kalırlar. Meryem Îsâ’yı burada doğurur (2/1-7). Çok eski bir geleneğe göre ise Îsâ ahırda değil Beytlehem’e yakın bir mağarada dünyaya gelmiştir. Doğumun sekizinci gününde ona Îsâ adını koyup sünnet ettirirler (Luka, 2/21). Kırk gün sonra şeriata uygun olarak (Levililer, 12) Yeruşalim’e mâbede götürürler ve gerekli takdimelerde bulunduktan sonra Nâsıra’ya dönerler. Kudüs’te Simeon adlı sâlih ve dindar bir adamla kendini mâbede adamış Anna adındaki yaşlı bir kadın

onun beklenen Mesîh olduğunu anlarlar (Luka, 2/25-38). Bu arada Hirodes, Beytlehem ile çevresinde iki yaşın altındaki bütün erkek çocukların öldürülmesini emreder (Matta, 2/16).

Hz. Îsâ’nın çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili olarak İnciller’de sadece Fısıh (Paskalya) bayramı münasebetiyle on iki yaşında Kudüs’e götürülmesi olayı zikredilmiştir (Luka, 1/80; 2/52). Bayram sonunda Îsâ’yı kaybeden Yûsuf ve Meryem, onu mâbedde din adamlarıyla sorulu cevaplı konuşma yaparken bulurlar. Dinleyenler onun anlayışına ve cevaplarına şaşırırlar (Luka, 2/41-52).

İnciller’de yer alan bilgi ve işaretlerden Îsâ’nın çocukluk ve gençliğiyle ilgili şu hususlar tesbit edilebilir: Îsâ’nın Ya‘kūb, Yahuda, Yoses ve Simun adında dört erkek kardeşi, ayrıca kız kardeşleri vardır. Bazı yorumcular, Îsâ’nın kardeşlerinin Yûsuf’un ilk evliliğinden olduğunu kabul etmekte, bazıları bunların Îsâ’nın kuzenleri olduğunu, bir kısmı ise Meryem ile Yûsuf’un çocukları olup Îsâ’dan sonra doğduklarını ileri sürmektedir (NDB, s. 389). Îsâ da Yûsuf gibi dülger olmuştur (Markos, 6/3). Ayrıca okuma yazma biliyordu (Luka, 4/17). Kutsal yazılara yaptığı atıflar onları çok iyi bildiğini göstermektedir (Yuhanna, 7/15). Eski İbrânîce’nin yerine geçen Ârâmî dilini konuşuyordu. Çevresinde Grekçe’nin konuşulduğunu, dolayısıyla Grekçe’yi de anlayabileceğini düşünenler vardır (a.g.e., s. 389).

Matta İncili Azîz Yûsuf’u ön plana çıkarmakta, Meryem ise hep geri planda kalmaktadır. Mesîhî müjdelerin Hz. Îsâ’nın şahsında gerçekleşmesi, Yahudilik’ten Hıristiyanlığa geçen insanlara hitap eden Matta İncili için dikkat çekici bir husustur. Luka İncili’nde ise bütün dikkat çocuk Îsâ ve

annesi Meryem üzerine yoğunlaşmıştır.

Îsâ Beytlehem'de bir ahırda dünyaya gelmiş, kırk gün sonra Rabb'e takdim edilmek üzere mâbede götürülmüş, daha sonra müneccimler gelmiş ve Îsâ'yı doğduğu ahırda değil bir evde bulmuşlardır (Matta, 2/11). Müneccimlerin ziyaretinden hemen sonra da Mısır'a kaçma olayı vuku bulmuştur. Luka İncili'ne göre aile, Îsâ'nın Kudüs'te Rabb'e takdim edilmesinden hemen sonra Nâsıra'ya dönmüştür. Çünkü bu İncil'de ne Hirodes'in zulmünden ne de Mısır ikametinden bahsedilmektedir.

İnciller'e göre Hz. Îsâ'nın tebliğ faaliyeti, Yahyâ tarafından vaftiz edilmesi ve şeytan tarafından denenmesinin ardından başlamıştır. Îsâ'dan altı ay büyük olan Yahyâ, ondan önce tebliğ faaliyetine başlayarak insanları göklerin melekûtunun çok yakın olduğunu haber verip tövbeye davet eder. Gelenler günahlarını itiraf edip Yahyâ tarafından vaftiz edilir. Otuz yaşlarındaki Îsâ da (Luka, 3/23) Yahyâ tarafından vaftiz edilir. Vaftizden sonra Rûhulkudüs onu çöle götürür ve çölde kırk gün, kırk gece oruç tutar. İblîs onu iğvâya çalışır, fakat başarılı olamayınca peşini bırakır. Şeytanın Îsâ'yı denemesi hadisesi sadece sinoptik İnciller'de yer almaktadır (Matta, 3/13-17, 4/1-11; Markos, 1/12-13; Luka, 4/1-13).

Îsâ'nın bir veya üç yıl süren tebliğ faaliyetinin İnciller'den hareketle tam bir kronolojisini çıkarmak zordur; çünkü bazı olaylar İnciller'in bir kısmında yoktur, bazıları da farklı tarihlerle irtibatlandırılmaktadır. Buna rağmen tebliğ döneminin olaylarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Îsâ, Erden civarında ve Galile'de tebliğ faaliyetine başlar. 27 veya 28 yılı Nisan ayında Paskalya'nın yaklaştığı günlerde Kudüs'e gelir, Paskalya'dan sonra Kudüs'ten ayrılıp Yahudiye diyarına gider ve burada Hz. Yahyâ ile aynı bölgede tebliğ faaliyetinde bulunur, ardından Galile'ye döner. Sinoptik İnciller'in verdiği bilgiye göre Îsâ'nın asıl tebliğ hayatı Galile'de geçer. Bu bölgedeki faaliyetlerini dört safhaya ayırmak mümkündür. Birinci safha kendi memleketi olan Nâsıra'dan ilk çıkarılışı ile başlar (Luka, 4/16-30) ve muhtemelen dört ay devam eder. Mûcizeler gösterip hastaları iyileştiren Îsâ'nın bu ilk dönemdeki mesajı Rabb'in ruhunun kendisiyle birlikte olduğu, fakirlere İncil'i vazetmek için Allah'ın kendisini meshedip gönderdiği fikri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu dönemde Îsâ, Allah'ın melekûtunun yakın olduğunu bildirmekte ve insanları tövbeye, İncil'e iman

etmeye çağırmaktadır. Îsâ'nın mesajı Yazıcılar ve Ferîsîler'in düşmanlığını celbeder. Ferîsîler'le Hirodesîler onu ortadan kaldırmak üzere anlaşırlar (Markos, 3/6). İkinci safhada Îsâ Paskalya için Kudüs'e gelir. Bu sırada Ferîsîler'le arası iyice açılır (Yuhanna, 5/1-47). Galile'ye dönen Îsâ'nın cumartesi günüyle ilgili kural dışı davranışları yahudi otoritelerince tepkiyle karşılanır. Ferîsîler, Îsâ'yı yok etme planları kurarken halk büyük bir coşku ile onu takip eder. Üçüncü safhada on iki havârisini seçen Îsâ dağda yaptığı meşhur vaazla pek çok hakikati dile getirir. Dördüncü safha dağ vaazı sonrasında başlamakta ve Hirodes'in Îsâ'ya karşı tavır almasına kadar devam etmektedir. Bu dönemde Îsâ hastaları iyileştirip çeşitli mûcizeler gösterir, meseller vererek gerçekleri anlatır. Nâsıra'dan ikinci defa çıkarılır, on iki havâriyi İncil'i tebliğ göreviyle çevreye gönderir. Yahyâ şehid edilir. Îsâ 5000 kişiyi doyurur. Kendisine inanan Galileliler onu kral yapmak isterler (Yuhanna, 6/15). Îsâ bölgeden ayrılarak Sur ve Sayda taraflarına, oradan Dekapol'a gider ve nihayet Kefernahum'a döner. Altı ay süren bu dönem boyunca Îsâ mûcizeler göstermeye ve tebliğde bulunmaya devam eder, ölümünü ve dirilişini önceden haber verir, kendi sûreti değişir (transfiguration). Kudüs'e gider, Yahuda ve Pere'yi dolaşır, öleli dört gün olan Lazar'ı diriltir (Yuhanna, 11/1-46). Kudüs'e çok yakın bir yerde vuku bulan bu mûcizevî olay başşehri sarsar. Kudüs'te başkâhin Kayafa'nın teşebbüsüyle toplanan Sanhedrin'de Îsâ'nın yaptıklarının kendileri için tehlike oluşturduğu belirtilir, öldürülmesi için planlar yapılır (Yuhanna, 11/47-53). Durumu sezen Îsâ oradan ayrılarak Efraim şehrine, oradan da Pere'ye gider. Kudüs'e dönerek, "Korkma ey Sion kızı, işte kralın bir eşek sıpasına binmiş geliyor" (Zekarya, 9/9) ifadesindeki mesîhin kendisi olduğunu belirtmek için bir sıpa üzerinde şehre girer. Bu arada on iki havâriden biri olan Yahuda İskariyot, başkâhinlere

giderek otuz gümüş karşılığı Îsâ'yı ele vermeyi vaad eder. Ancak Fısıh bayramının birinci gününde Fısıh yemeği sırasında Îsâ, Petrus'un sürçeceğini, kendisinin ele verileceğini bildirir, havârilerinden uyanık durup dua etmelerini ister. Biraz uzaklaşarak secdeye kapanır ve dua eder, havâriler ise onu dinlemeyip uyurlar.

Kısa bir süre sonra Îsâ tutuklanır, havâriler kaçarlar. Îsâ, Başkâhin Kayafa ve Sanhedrin tarafından sorgulanırsa da yaptıklarında suç unsuru bulunamaz. Sonunda başkâhinin mesîh olup olmadığı hususundaki sorusuna

karşılık Îsâ'nın açıkça mesîh olduğunu söylemesi üzerine ölümü hak ettiğine karar verilir. Yahudiler Îsâ'nın milleti kandırdığını, kaysere vergi verilmesine engel olduğunu ve kendisinin mesîh kral olduğunu iddia ettiğini ileri sürerek (Luka, 23/2) Roma Valisi Pilatus'tan öldürülmesi için onay isterler. Pilatus Îsâ'yı özel olarak sorguya çeker, iddialarının siyasî ve tehditkâr olmadığını görür (Yuhanna, 18/33-38); suçsuz olduğunu açıklayıp serbest bırakmak isterse de halkla karşı karşıya gelmeyi göze alamaz; yahudilerin ısrarla Îsâ'nın çarmıha gerilmesini istemeleri üzerine sorumluluktan kurtulmak için çare arar. Îsâ'nın Galile'den olduğunu öğrenince onu Hirodes'e gönderir (Luka, 23/7-11). Hirodes, Îsâ'yı sorgulayıp Pilatus'a iade eder. Gönlü Îsâ'yı affetmekten yana olan Pilatus, yahudilerin baskısı karşısında onun çarmıha gerilerek öldürülmesini onaylar. Bunun üzerine yahudiler Îsâ'yı Golgota denilen yere götürerek çarmıha gererler. Îsâ'nın başının üzerine "Nâsıralı Îsâ, yahudilerin kralı" diye bir yazı asılır (Yuhanna, 19/19). Îsâ cuma günü sabah saat dokuzda çarmıha gerilir (Markos, 15/25) ve öğleden sonra saat üçte ruhunu teslim eder (Matta, 27/50; Markos, 15/37; Luka, 23/46; Yuhanna 19/30). Arimatealı Yûsuf, Îsâ'nın cesedini haça gerildiği yerdeki bahçede bulunan hazır bir kabre veya kendisi için kaya içine oyduğu kabre koyar. Ancak pazar günü kabre ziyarete gelenler mezarın boş olduğunu görürler. Bu arada Îsâ dirilmiş olarak onlara görünür (Matta, 28/9-10). Yeni Ahid, Hz. Îsâ'nın dirildikten sonra on defa havârilerine ve şâkirdlerine göründüğünü kaydetmektedir (meselâ bk. Luka, 24/36-43, 50-51; Yuhanna, 20/19-29; Matta, 28/16-20). Resullerin İşleri'ne göre Îsâ dirildikten sonra kırk gün daha yaşamış, havârilerine telkin ve tavsiyelerde bulunmuş, daha sonra havârilerini Zeytinlik dağına götürmüş ve oradan semaya alınmıştır (1/3, 9/11).

Hz. Îsâ'nın hayatıyla ilgili olarak sinoptik İnciller'le (Matta, Markos, Luka) Yuhanna İncili'nin bakış açısı farklı olduğundan naklettikleri olayların kronolojik sırası da birbirinden farklıdır, ayrıca zaman ve mekânla ilgili işaretler genelde çok muğlaktır. Sadece sinoptikler dikkate alındığında Îsâ'nın tebliğ hayatı oldukça kısadır ve bu sürede yalnızca bir Fısıh yaşamıştır. Bununla beraber bazı ifade ve işaretler Kudüs'e birden fazla gittiğini düşündürtmektedir (Matta, 12/1-8; 23/37; Markos, 2/23-27; 11/1; 14/14; Luka, 6/1-5). Yuhanna İncili ise hem coğrafî planda hem kronolojik anlamda geleneksel bakış açılarından farklıdır. Ona göre Hz. Îsâ tebliğ

faaliyeti döneminde bir değil üç Fısıh yaşamıştır (Yuhanna, 2/13; 6/4; 12/1).

Diğer taraftan Hz. Îsâ'nın tarihî bir şahsiyet olup olmadığı dahi Batı'da özellikle XIX. yüzyıl başlarında tartışılmış, bazıları gerçekte böyle bir kişinin yaşamadığını ileri sürmüşlerdir. Onu tarihî bir şahsiyet olarak tanımakla birlikte hayatıyla ilgili rivayetlerin mitolojik unsurlarla dolu olduğunu söyleyenler de vardır (Guignebert, s. 59-75; Bultmann, s. 11-22). İnciller'de Îsâ'nın yaşadığı dönem ve şartlarla ilgili az da olsa tarihî bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte İncil yazarlarının anlattıkları olayları dışarıdaki vâkıalara bağlama endişeleri pek yoktur. Sadece Roma Valisi Pilatus dört İncil'de de zikredilir. Matta ve Luka, Îsâ'nın doğumunu Hirodes'in saltanatının son zamanlarına yerleştirmektedir. Luka iki yerde anlattığı olayların tarihini verir (2/2; 3/1-2). Yuhanna ise Îsâ'nın mâbedden satıcıları kovma hadisesinin mâbedin inşasından kırk altı yıl sonra vuku bulduğunu belirtmektedir (2/20). Îsâ'nın tebliğ faaliyetine başlamasıyla ilgili en açık tarihî bilgiyi veren pasaj Luka İncili'ndedir, en açık tarih ise "Kayser Tiberius'un saltanatının on beşinci yılı" ifadesidir (3/1-2). Luka, Îsâ'nın otuz yaşlarında vaftiz olduğunu belirtmektedir (3/23).

İnciller'in dördünde de Îsâ'nın cuma günü çarmıha gerildiği bildirilmektedir (Matta, 27/62; Markos, 15/42; Luka, 23/54; Yuhanna, 19/31). Fakat hadisenin ayın hangi günü gerçekleştiği tartışmalıdır. Yuhanna İncili'ndeki bir ifadeye göre (18/28) Paskalya'nın yeneceği gün (14 nisan) çarmıha gerilmiş olmalıdır. Bu husus, Paskalya'nın arefesiyle tarihlenen son akşam yemeği kıssası (Yuhanna, 13/1) ve Îsâ'nın ölümü kıssasıyla da (19/31) teyit edilmektedir. Îsâ'nın öldüğünün ertesi günü büyük bayram günü yani 15 Nisan'dır. 14 Nisan tarihi Pavlus tarafından da benimsenmiştir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/7). Sinoptik İnciller'deki bazı işaretler de Îsâ'nın ölüm gününün büyük bayram günü yani 15 Nisan olmadığını göstermektedir (Matta, 27/32, 57-60; Markos, 15/21, 42-46; Luka, 23/26, 50-54). Yine sinoptik İnciller son akşam yemeğini Paskalya yemeği olarak takdim etmektedir (Matta, 26/17, 20; Markos, 14/12, 17; Luka, 22/7, 15).

Îsâ, yahudi dinî takvimine göre 14 Nisan Cuma günü ölmüştür. Yahudi dinî takvimindeki 14 Nisan'ın cuma gününe rastlaması, milâdî takvimle ya 11 Nisan 27'de ya 7 Nisan 30'da ya da 3 Nisan 33'te olmuştur. Bunlar arasında

gerçeğe en yakın olanı 30 yılıdır. Bu bilgilere göre Îsâ'nın hayatıyla ilgili kronoloji şu şekilde tesbit edilebilir: Milâttan önce 6 veya 5 yılı Îsâ'nın doğumu, milâttan sonra 27 yılı Yahyâ'nın göreve başlaması, 28 yılı kış mevsimi Îsâ'nın vaftiz olması, 28 yılı Nisan ayı Kudüs'te Paskalya bayramına katılması, 30 yılı 6 Nisan son akşam yemeği, 30 yılı 7 Nisan Îsâ'nın ölümü, 30 yılı 9 Nisan dirilişi (DBS, I, 1280; IV, 970-975; Cazelles, II, 1109-1110; Cothenet, VI, 758-759).

B) Teolojik Şahsiyeti. Hıristiyanlık'ta Îsâ, tarihî olduğu kadar hatta ondan daha fazla teolojik yönden önem taşımaktadır, zira bu dinin temel nasları Îsâ ile ilgilidir. Hıristiyan inancına göre Îsâ Allah'ın bedenleşmiş kelâmıdır, dolayısıyla tanrıdır. Tanrı'nın yaratılmamış olan ezelî mesajı bedenleşmiş olup Îsâ olarak insanlar arasında yaşamaktadır (incarnation). Bu sebeple hıristiyanlar Îsâ'ya "Tanrı oğlu, rab, mesîh" unvanlarını vermektedir. İnciller'de Tanrı'nın ondan "oğlum", onun da Tanrı'dan "babam" diye bahsettiği çeşitli pasajlar Îsâ'nın ulûhiyyetine delil olarak gösterilmektedir. Buna karşılık onun ilâh olmadığını savunanlar da İnciller'e dayanırlar (Markos, 10/17-18; Yuhanna, 5/19; 14/28, 17/3). İznik Konsili'nin toplanmasına sebep olan Arius da konsilde İnciller'den getirdiği karşı delillerle onun ilâh olmadığını göstermeye çalışmıştır. Îsâ'nın tabiatı, yani insan mı yoksa ilâh mı veya hem insan hem ilâh mı olduğu hususu asırlar boyu tartışılmış, 325 İznik, 431 Efes ve 451 Kadıköy konsillerinde alınan kararlarla insanî ve ilâhî olmak üzere iki tabiatı fakat bir tek şahsiyeti olduğu, Tanrı'nın oğlu olması hasebiyle teslîsin bir uknûmunu teşkil ettiği resmen tasdik ve ilân edilmiştir

(Catechisme de l'église catholique, s. 96-106; Michel, s. 56-61, 99-102).

İnciller'e göre Îsâ'nın mesajının özü Allah'ın melekûtudur. Îsâ tebliğ faaliyetine Allah'ın melekûtunun çok yakın olduğunu, insanların tövbe ederek ona hazırlanmaları gerektiğini vurgulayarak başlamıştır. Melekûtun gelişiyle şeytanın, günahın ve ölümün insanlar üzerindeki hâkimiyeti sona erecektir. Îsâ Mesîh yeryüzüne ilâhî emirleri (şeriat-tevrat) kaldırmak değil tamamlamak için gelmiştir (Matta, 5/17; 6/10; İbrânîler'e İkinci Mektup, 10/9).

Hz. Îsâ'nın İnciller'de yer alan çok sayıda mûcizesi vardır. Dünyaya gelişi,

vaftizi esnasındaki olaylar, su üzerinde yürümesi, suları şaraba çevirmesi, rüzgâra emrederek fırtınayı dindirmesi, incir ağacını kurutması, gelecekten haber vermesi, insanların kalplerinden geçeni bilmesi, hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, öldükten sonra dirilmesi, göğe yükselmesi, az yiyecekle çok kişiyi doyurması, günahları bağışlaması bunlardandır.

Hıristiyan inancına göre havârilerin gözleri önünde semaya urûc eden ve babasının sağ tarafına yerleşen Îsâ dünyanın sonuna doğru ikinci defa gelecektir (parousia). İnciller'de onun çeşitli alâmetlerle geleceği anlatılmaktadır. Îsâ gelmeden önce milletlerarası çatışmalar, kıtlık ve depremler, büyük sıkıntılar olacak, birçokları Mesîh iddiasıyla ortaya çıkacak, daha sonra güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar düşecek ve bütün bunlardan sonra insanoğlu (Îsâ) gelecektir (Matta, 24/4-44; Markos, 13/24-31; Luka, 17/23-24, 21/25-31). İnsanoğlu meleklerle beraber gelip izzet tahtına oturunca deccâlin hâkimiyetine son verecek, iyileri mükâfatlandıracak, kötüleri cezalandıracaktır (Matta, 25/31-46). İlk hıristiyanlar, Mesîh'in ikinci gelişinin çok yakın olduğuna inanıyor ve gelmesini bekliyorlardı (Vahiy, 22/20). Fakat bu gelişin vaktini sadece Tanrı bilmektedir (Markos, 13/32; Resullerin İşleri, 1/7). Tanrı yargı yetkisini ona vermiştir (Yuhanna, 5/22).

Hıristiyan dünyasında Îsâ'nın ikinci gelişiyle başlayacak ve 1000 yıl sürecek olan bir hükümranlık (millenarisme) inancı da vardır. Bu inanca göre 1000 yıllık süre ilk dirilişle ikinci diriliş arasında gerçekleşecektir. Deccâlin hâkimiyeti ve deccâl taraftarlarıyla Mesîh taraftarlarının savaşmasından sonra bu sonuncuların zaferiyle Mesîh'in 1000 yıllık yeryüzü saltanatı başlayacak, 1000 yılın sonunda kötülerle yeni bir savaş (armagedon) olacak ve bu savaş iyilerin mutlak zaferiyle sonuçlanacaktır. Fakat Katolik kilisesi 1000 yıllık mesîhî krallık inancını reddetmektedir (DB, IV/2, s. 1090-1096; Catechisme de l'église catholique, s. 149-150; Seguy, IX, 159).

İslâm'a Göre Îsâ. Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Îsâ, resullerin en büyükleri olan beş "ülü'l-azm" peygamberden biridir. On beş sûrede doksan üç âyette ismi veya bir sıfatı ile zikredilmekte, ağırlıklı olarak Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûrelerinde doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mûcizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişiyle ilgili

olarak bilgi verilmektedir.

Kur’an’da hem Îsâ hem İbn Meryem hem de Mesîh olarak adlandırıldığı gibi başka isimlerle de anılmakta, ayrıca kendisine çok sayıda unvan verilmekte, yirmi beş defa Îsâ, on altısı Îsâ kelimesiyle birlikte olmak üzere yirmi üç defa İbn Meryem şeklinde geçmektedir. Mesîh kelimesi ya tek başına (en-Nisâ 4/172; el-Mâide 5/72; et-Tevbe 9/30) veya Mesîh İbn Meryem (el-Mâide 5/17, 72, 75; et-Tevbe 9/31) ya da Mesîh Îsâ b. Meryem (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 171) şeklinde on bir yerde geçmektedir. Ancak Kur’an’daki mesîh kelimesi hıristiyanların bu kelimeye yüklediği anlamda değildir. Îsâ Mesîh diğer peygamberler gibi yaratılmıştır, bir kuldur. Ona ulûhiyyet nisbet etmek, onu rab edinmek kesinlikle doğru değildir (et-Tevbe 9/30-31). Mesîh diye nitelendirilmesinin birçok izahı yapılmaktadır (bk. MESÎH). Hz. Îsâ’ya verilen diğer isim ve unvanları şu şekilde sıralamak mümkündür: Müeyyed (el-Bakara 2/87), rûhullah (en-Nisâ 4/171), kelime (Âl-i İmrân 3/39), vecîh (Âl-i İmrân 3/45), sâlih (Âl-i İmrân 3/46), resûl (Âl-i İmrân 3/49), mübeşşir (es-Saf 61/6), münebbi’ (Âl-i İmrân 3/49), musaddık (Âl-i İmrân 3/50), âyet (el-Mü’minûn 23/50; Meryem 19/21), merfû‘ (en-Nisâ 4/158), temizlenmiş (Âl-i İmrân 3/55), göz aydınlığı (Meryem 19/26), abd (Meryem 19/30), nebî (Meryem 19/30), mübârek (Meryem 19/31), ilim veya alem (ez-Zuhruf 43/61), rahmet (Meryem 19/21).

Kur’ân-ı Kerîm’de âlemlere üstün kılındığı bildirilen (Âl-i İmrân 3/33) dört seçkin aileden biri de Hz. Îsâ’nın annesi Meryem’in mensubu bulunduğu İmrân ailesidir. Yine Kur’an’da Hz. Îsâ’nın annesi Meryem hakkında Îsâ’nın doğumunun müjdelenmesi münasebetiyle de bilgi bulunmaktadır. Kur’an’a göre Meryem, ailesinden ayrılarak kendisine tahsis edilen yerde yaşarken Allah’ın ruhunu (Cebrâil) tastamam bir insan şeklinde karşısında görünce korkudan Allah’a sığınarak ondan kendisine dokunmamasını ister. Melek ise ona tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak üzere Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu söyler. Meryem’in, kendisine bir erkek eli değmediği, iffetsiz olmadığı halde nasıl çocuğu olabileceğini sorması üzerine melek bunun Allah için kolay olduğunu bildirir (Meryem 19/16-21). Sonuçta Meryem kendisine hiçbir erkek eli değmemişken Îsâ’ya hamile kalır (Meryem 19/22).

Hz. Îsâ’nın müjdelenmesiyle ilgili olarak İncil’de verilen bilgilerle Kur’an’daki bilgiler arasında benzerlik ve farklılıklar vardır. Her iki anlatımda da Meryem bâkiredir, fakat İnciller’e göre Yûsuf adlı bir kişiyle nişanlıdır. Luka İncili’nde (I/26-35) Meryem’e müjde veren melek Cebrâil ile hamile kalmasına vesile olan Rûhulkudüs aynı değildir. Kur’an’da ise Allah Teâlâ Meryem’e gönderilen melekten “bizim ruhumuz” diye söz eder ve genellikle bunun Cebrâil olduğu kabul edilir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XVI, 45; Fahreddin er-Râzî, XXI, 195). Melek Meryem’e müjdeyi vermiş, daha sonra Allah ruhundan üflemiş ve Meryem Îsâ’ya hamile kalmıştır (Âl-i İmrân 3/45-46; Meryem 19/17-22; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12). Müfessirlerin belirttiğine göre Meryem’e müjdeyi

getiren Cebrâil onun gömleğinin yeninden üflemiş ve Meryem hamile kalmıştır (Sa‘lebî, s. 381; Fahreddin er-Râzî, XXII, 218-219). Diğer taraftan Kur’an Îsâ’nın babasız dünyaya gelmesini Âdem’in yaratılışıyla mukayese etmektedir (Âl-i İmrân 3/59).

Meryem, Îsâ’yı dünyaya getirdikten sonra kavminin yanına döner. Kavmi, bâkire Meryem’i kucağında çocukla görünce çocuğun gayri meşrû bir ilişkinin ürünü olduğunu sanarak, “Ey Meryem! Gerçekten sen iğrenç bir şey yaptın. Ey Hârûn’un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi, annen de iffetsiz değildi” derler (Meryem 19/27-28). Bunun üzerine beşikteki Îsâ şunları söyler: “Ben Allah’ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti. Beni anneme saygılı kıldı; beni bedbaht bir zorba yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün esenlik banadır” (Meryem 19/27-33; Sa‘lebî, s. 383-386). Kur’ân-ı Kerîm’de Îsâ’nın doğumundan itibaren tebliğ faaliyetine kadar geçen dönemle ilgili olarak sadece Meryem ve oğlunun iskâna elverişli, suyu bulunan bir tepeye yerleştirildikleri bildirilmektedir (el-Mü’minûn 23/50).

Diğer İslâmî kaynaklarda Meryem’in yanında amcasının oğlu Yûsuf b. Ya‘kūb’dan da söz edilir. Meryem’in hamile olduğunu anlayan Yûsuf bunu iyi karşılamaz, fakat daha sonra durumu anlayınca Meryem’in işlerini de kendisi yapar. Doğum yaklaşınca Allah’ın emriyle Yûsuf, Meryem’i oradan uzaklaştırır ve bir hurma ağacının altında Îsâ dünyaya gelir. Bu es-nada

bütün putlar yüzüstü düşer. Durumdan endişe eden şeytanlar İblîs'e haber verirler, o da Îsâ'nın doğduğu yere gelir; fakat melekler her taraftan Îsâ'yı kuşattıkları için bir türlü ona yaklaşamaz (Taberî, Târîḫ, I, 593-595; Sa'lebî, s. 381-384).

Kur'an'a göre Allah, Îsâ'ya kitap vermiş ve onu mübarek kılmıştır (el-Mâide 5/75; Meryem 19/30-31). O İsrâiloğulları'na gönderilen bir peygamberdir (Âl-i İmrân 3/49; en-Nisâ 4/171). Bir olan Allah'a kulluğa çağırmış (el-Mâide 5/117), Tevrat'ı tasdik etmiş, bazı hususlarda onu neshetmiş (Âl-i İmrân 3/50; el-Mâide 5/46), kavmine namazı ve zekâtı emretmiştir (Meryem 19/31).

Kur'an'da Hz. Îsâ'nın doğduğundan, öleceğinden ve tekrar hayata döneceğinden söz edilir (Meryem 19/33). Ancak genel İslâmî telakkiye göre onun bu dirilişi, Hıristiyanlık'taki gibi çarmıha gerildikten sonraki diriliş değil kıyamet sonrası diriliştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'e göre Îsâ çarmıha gerilmemiştir. Yahudiler, Îsâ'nın tebliğ ettiği mesajdan hoşlanmamışlar ve onu öldürmek için tuzak kurmuşlardır (Âl-i İmrân 3/54). "Allah elçisi Meryem oğlu Îsâ'yı öldürdük demeleri yüzünden onları lânetledik. Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar, fakat öldürdükleri onlara Îsâ gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedir; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir sağlam bilgileri yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler, bilâkis Allah onu kendi nezdine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir" (en-Nisâ 4/157-158). Böylece Hıristiyanlık'ta önemli bir dinî inanç olan, insanların günahına kefâret olmak üzere Îsâ'nın çarmıha gerilmesi hadisesinin İslâm'da kabul edilmediği görülmektedir.

Kur'an'da Hz. Îsâ'nın öldürülmediğini ve çarmıha gerilmediğini bildiren âyette yer alan "şübbihe lehüm" ifadesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu ifadenin şekillendirdiği İslâm geleneğine göre çarmıh ve çarmıha gerilen bir kişi vardır, fakat bu Îsâ değildir. İslâmî rivayetlere göre çarmıha gerilen kişi, Îsâ'nın yerini yahudilere ve Roma makamlarına gösteren Yahuda İskaryot'tur. Hain Yahuda tam Îsâ'yı ele vereceği sırada Îsâ'nın sûretine büründürülmüş ve Îsâ yerine çarmıha kendisi gerilmiştir. Diğer bir rivayete göre ise çarmıha gerilen kişi haçı taşıması için görevlendirilen Kirinuslu Simun'dur (Simon le Cyreneen). Bu kişinin Îsâ'nın tıpatıp benzeri olan

başka bir şahıs olduğunu söyleyenler de vardır. Buna benzer bir yorum hıristiyan dünyasında da yapılmıştır. Docetler'e (Docetes = Aphtartolâtres) göre Hz. Îsâ'nın ıstırap çekmesi ve çarmıha gerilip öldürülmesi sadece görüntüdedir; aslında onun yerine bir benzeri, belki de Kirinuslu Simun çarmıha gerilmiştir. İslâmî kaynaklarda konunun ayrıntısına dair farklı rivayetler bulunmaktadır (Taberî, Târîḫ, I, 601-605; İbnü'l-Esîr, I, 226-227).

Hz. Îsâ'nın yahudiler tarafından öldürülmediği ve asılmadığı Kur'an'da açıkça belirtilmekle birlikte âkıbeti, ölüp ölmediği ve semaya ref'inin nasıl olduğu konusu hem müslümanlarla hıristiyanlar arasında hem de müslümanların kendi aralarında tartışmalıdır. Îsâ'nın dünyevî hayatının sonuyla ilgili âyetlerde yer alan iki kavram büyük önem taşımaktadır. Bunlar "teveffî" ve "ref'" kavramlarıdır. Âl-i İmrân sûresinde (3/55) Allah, "Ey Îsâ! Seni vefat ettireceğim (müteveffîke), seni nezdime yükselteceğim (râfiuke), seni inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım" demektedir. Mâide sûresinde ise Allah Îsâ'ya, "Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı bilin diye sen mi dedin?" diye sorduğunda Îsâ, "Ben onlara ancak bana emrettiğini söyledim. Benim de rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin dedim. İçlerinde bulunduğum müddetçe onları kontrol ediyordum. Beni vefat ettirince artık onların üzerine gözetleyici yalnız sen oldun" diye cevap vermektedir (el-Mâide 5/116-117). Bu âyetlerden, önce teveffînin ve ardından ref' hadisesinin olacağı anlaşılmaktadır. Nisâ sûresinde yahudilerin Îsâ'yı öldüremedikleri, asamadıkları, bilâkis Allah'ın onu kendi nezdine aldığı belirtilmektedir (4/157-158). Buradan ve nüzûl-i Îsâ ile ilgili hadislerden hareketle genelde Îsâ Mesîh'in "ruh maa'l-cesed" Allah katına ref' olunduğu, kıyametten önce tekrar geleceği ve o zaman ruhunun kabzedileceği kabul edilmektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre Îsâ yahudiler tarafından öldürülmemiş, Îsâ'ya benzer bir kişi çarmıha gerilmiş veya Îsâ'nın çarmıha gerildiği zannedilmiş, Îsâ semaya ref' edilmiştir; kıyamette tabii olarak ölecek ve genel dirilişle o da dirilecektir. Diğer taraftan Îsâ'nın öldürülmekten ve çarmıha gerilmekten kurtulduğu, fakat, "Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim" (Âl-i İmrân 3/55) âyeti gereği dünyevî ömrünü tamamlayıp vefat ettiği, ruhunun Allah katına yükseltildiği görüşü de ileri sürülmektedir. Ahmediyye'ye (Kādiyânîlik) göre haç üzerindeki zâhirî ölümü ve dirilişinden sonra Hz. Îsâ İncil'i tebliğ etmek üzere Keşmir'e gitmiş, orada 120 yıl yaşamıştır. Kabri

Srinagar’dadır (EI2 [Fr.], IV, 88).

Nitelikleri. a) Allah’tan Bir Kelime Oluşu. Üç âyette Hz. Îsâ’nın “Allah’tan bir kelime” olduğu ifade edilmektedir (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171). Îsâ’nın Allah’tan bir kelime oluşu Allah’ın “ol” emrinin gerçekleşmesi ve onun peygamberliği gibi çeşitli şekillerde açıklanmaktadır (bk. KELİME). b) Allah’tan Bir Ruh Oluşu. Kur’an’da Hz. Îsâ’dan “Allah’tan bir ruh” olarak da bahsedilmekte (en-Nisâ 4/171), Meryem’e ruhtan üflendiği (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12), böylece Îsâ’nın hayat bulduğu belirtilmektedir. Buradaki ruh kelimesi “Allah’ın emri, üflemesi,

rahmet ve hayat” şeklinde yorumlanmaktadır (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VI, 24-25). c) Peygamberliği ve Mûcizeleri. İslâm inancına göre Hz. Îsâ, ne hıristiyanların iddia ettikleri gibi bir tanrı veya Tanrı’nın oğlu ne de yahudilerin iddia ettikleri gibi sıradan bir insandır, o Allah’ın gönderdiği bir nebî (Meryem 19/30) ve resuldür (en-Nisâ 4/157, 171; el-Mâide 5/75; es-Saf 61/6), İsrâiloğulları’na gönderilmiş bir peygamberdir (Âl-i İmrân 3/49; es-Saf 61/6), kendisine İncil verilmiştir (el-Mâide 5/46). Tevrat’ı tasdik etmiş, bazı hususlarda onu neshetmiştir (Âl-i İmrân 3/50; el-Mâide 5/46). Îsâ, “Muhakkak ki Allah benim de rabbim sizin de rabbinizdir. Öyleyse O’na kulluk ediniz. İşte doğru yol budur” (Âl-i İmrân 3/51; Meryem 19/36) diyerek İsrâiloğulları’nı bir olan Allah’a kulluğa davet etmiş (el-Mâide 5/72), Allah’ın kulu olduğunu belirtmiş (en-Nisâ 4/172; Meryem 19/30), birçok mûcize göstermiştir. Mâbede adanmış, itaat ve ibadetle meşgul olmuş, Allah tarafından rızıklandırılmış, iffet sembolü olarak yetişmiş olan Meryem’den (Âl-i İmrân 3/37, 42-43) babasız dünyaya gelmiş (Âl-i İmrân 3/45-47; Meryem 19/17-22), böylece hem anne hem oğul ilâhî kudrete bir alâmet kılınmıştır (el-Mü’minûn 23/50). Hz. Îsâ’nın gösterdiği mûcizeler Kur’an’da şu şekilde belirtilmektedir: Beşikte iken ve olgun bir insan tavrıyla konuşmuştur (Meryem 19/30; el-Mâide 5/110; Âl-i İmrân 3/46). Çamurdan yaptığı kuş şekline üfleyip onu canlandırmıştır (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110). Anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştirmiştir (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110). Ölüleri diriltmiştir (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110). Evlerde yenilen ve biriktirilen şeyleri haber vermiştir (Âl-i İmrân 3/49). Semadan sofra indirilmiştir (el-Mâide 5/112-115). Bazı hıristiyanlar, semadan sofra indirilmesi mûcizesinin İncil’de geçen son akşam yemeği veya Petrus’un vizyonunda belirtilen şey olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bunun, Hz. Îsâ'nın az miktardaki ekmek ve balıkla çok kişiyi doyurmasına (Matta, 14/17) işaret olduğunu söyleyenler de vardır. d) Rûhulkudüs ile Teyit Edilmesi. Hz. Îsâ, hem doğumu sırasında hem İsrâiloğulları arasında görev yaparken Rûhulkudüs ile desteklenmiştir. Rûhulkudüs ile desteklenme ifadesi Kur'an'da sadece Hz. Îsâ için kullanılmaktadır (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110). e) Hz. Muhammed'i Müjdelemesi. Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in geleceği İncil'de yazılıdır (el-A'râf 7/157). Îsâ, kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki peygamberi müjdelemiştir (es-Saf 61/6). Bu müjdenin bugünkü İnciller'de de bulunduğu, Yuhanna İncili'ndeki Paraklet'in (14/16; 15/26; 16/7) Ahmed anlamına geldiği müslümanlarca ileri sürülmektedir (bk. FARAKLİT).

Kur'an'a göre Îsâ bütün üstün özelliklerine rağmen bir insan ve bir kuldur (en-Nisâ 4/172; el-Mâide 5/17, 75; Meryem 19/30; ez-Zuhruf 43/59). Hiçbir zaman kendisinin tanrı edinilmesini söylememiş ve yalnız Allah'a kulluğu öğütlemiştir (el-Mâide 5/116-117). Kur'an teslîsi açıkça reddetmekte, temel prensip olarak tevhidi ortaya koymaktadır (en-Nisâ 4/171; bk. TESLÎS).

Hadislerde de Îsâ'dan bahsedilmektedir. Her doğana şeytanın mutlaka dokunduğu, ancak Hz. Îsâ'ya şeytanın doğrudan değil perde arkasından dokunabildiği, onun beşikte iken konuşan üç kişiden biri olduğu, Hz. Peygamber'in onunla mi'rac gecesi ikinci kat semada karşılaştığı, kıyamette Îsâ'nın şefaat için kendisine gelenleri Hz. Muhammed'e göndereceği belirtilmektedir. Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve resulü, Îsâ'nın da Allah'ın kulu ve elçisi olup Allah'ın Meryem'e ilkāh ettiği kelimesi ve Allah'tan bir ruh olduğuna inanan kimsenin cennete gireceği, Meryem oğlu Îsâ'ya en yakın kimsenin Hz. Muhammed olduğu yine hadislerde açıklanmaktadır. Ayrıca Resûl-i Ekrem, hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ'yı methettikleri gibi kendisinin methedilmesini yasaklamıştır. Diğer taraftan Hz. Îsâ'nın şemâili de hadislerde yer almaktadır. Buna göre Îsâ kırmızı benizli, kıvırcık saçlı, geniş göğüslüdür (Buhârî, "Ṣalât", 1, "Enbiyâʾ", 5, 24, 43, 47, 48, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 7, 11, 42, 53, "Tefsîr", 2/1, 17/5, "Tevḥîd", 19, "Riḳāḳ", 51, "Ḥudûd", 31, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 32, "Fiten", 26).

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde takdim edilen Îsâ, İnciller'de ve hıristiyan

teolojisindekinden farklıdır. Hıristiyanlık'ta temel inanç esaslarından olan ulûhiyyetin bedenleşmesi, Îsâ'nın çarmıha gerilmesi dolayısıyla kurtuluş fidyesi oluşu Kur'an tarafından kabul edilmez. Bu farklılıklar, daha ilk dönemlerden itibaren müslümanlarla hıristiyanlar arasında tartışmaların başlamasına sebep olmuş, iki taraf da birbirini reddeden ve tenkitlere cevap veren eserler kaleme almış, böylece geniş bir reddiye literatürü oluşmuştur. Daha Asr-ı saâdet'te Necran hıristiyanları Hz. Peygamber'i ziyaret edince Hıristiyanlığın temel inançları tartışılmıştır. Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyetinin Medine'de Peygamber'i ziyaret eden Necran heyetiyle yapılan görüşme ve Îsâ ile ilgili tartışma sebebiyle nâzil olduğu rivayet edilmektedir (İbn Hişâm, I, 657; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 161-163). İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan polemik literatürünün temel konularının başında teslîs doktrini ve Îsâ'nın tabiatı ile kefâret problemi ve çarmıh hadisesi gelmektedir. Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'den başlayan ve günümüze kadar devam eden reddiyelerde hıristiyanların Hz. Îsâ ile ilgili görüşleri eleştirilmekte, İslâmî görüşler savunulmaktadır (bk. HIRİSTİYANLIK). Diğer taraftan tefsir kitaplarında, tarih ve kısas-ı enbiyâ türü eserlerde ve tasavvuf literatüründe Hz. Îsâ ile ilgili çeşitli rivayetler yer alır. Bu rivayetlerin büyük bir kısmı hıristiyan kaynaklarından gelmektedir (meselâ bk. Taberî, Târîḫ, I, 593-605; Sa'lebî, s. 381-406; Clair-Tisdall, s. 49-65).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿays" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿavs", "ʿays" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, VIII, 272; Buhârî, "Ṣalât", 1, "Enbiyâʾ", 5, 24, 43, 47, 48, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 7, 11, 42, 53, "Tefsîr", 2/1, 17/5, "Tevḥîd", 19, "Riḳāḳ", 51, "Ḥudûd", 31, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 32, "Fiten", 26; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 657; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 161-163; VI, 24-25; XVI, 45; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 593-605; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 381-406; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 452; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI,195; XXII, 218-219; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 226-227; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 111; H. Lesetre, "Millenarisme", DB, IV/2,

s. 1090-1096; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 128-130; F. Prat, “Chronologie biblique”, DBS, I, 1280; J. Lebroton, “Jesus Christ”, a.e., IV, 970-975; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 219; Ch. Guignebert, Jesus, Paris 1947, s. 59-75, 78, 80-83; R. Bultmann, Jesus Christ and Mythology, New York 1958; M. Hayek, Le Christ de l’Islam, Paris 1959; W. St. Clair-Tisdall, The Sources of Islam (trc. W. Muir), Edinburgh, ts., s. 49-67; Abdüssamed Şerefeddin, Ḥavle “Üsṭûre tecessüdi’lilâh”, Cidde 1398; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago 1979, s. 373-374; Nouveau Testament (Traduction oecumenique de la Bible), Paris 1981, s. 47; NDB, s. 321, 385, 389; Muhammed Atâurrahîm, Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa (trc. Kürşat Demirci), İstanbul 1985, s. 21-44, 183-206; X. Jacob, Îsâ Kimdir, Ankara 1987; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, II, 303-339; Salih Akdemir, Hıristiyan Kaynaklara ve Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Îsâ (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Catéchisme de l’église catholique, Paris 1992, s. 94-151; T. Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, İstanbul 1992, s. 56-61, 99-102;

M. E. Boring, The New Interpreter’s Bible, Nashville 1995, VIII, 134; G. Parrinder, Jesus in the Qur’ān, Oxford 1995; Riyâz Ebû Vendî v.dğr., ʿÎsâ ve Meryem fi’l-Ḳurʾân ve’t-tefâsîr, Amman 1996; H. Goddard, Muslim Perceptions of Christianity, London 1996, s. 1-3, 17-30; Zeki Sarıtoprak, İslam İnancı Açısından Nüzûl-i Îsâ Meselesi, İzmir 1997; Mahmûd Şeltut, “İsâ’nın Refʿi” (trc. E. Ruhi Fığlalı), AÜİFD, XXIII (1978), s. 319-324; Abdullah Aydemir, “Kur’an’a Göre Hz. Îsâ”, Din Öğretimi Dergisi, sy. 27, Ankara 1991, s. 16-26; sy. 28 (1991), s. 21-36; D. B. Macdonald, “Îsâ”, İA, V/2, s. 1062-1064; G. C. Anawati, “ʿIsā”, EI² (Fr.), IV, 85-90; H. Cazelles, “Chronologie”, Catholicisme, II, 1109-1110; Ed. Cothenet, “Jesus”, a.e., VI, 749-759; J. Seguy, “Millenarisme”, a.e., IX, 159; L. F. Hartman, “Jesus”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VII, 970-971; A. Le Houllier, “Nazarene”, a.e., X, 284-285.

Ömer Faruk Harman

KELÂM.

Hz. Îsâ'nın ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyametin bir alâmeti olarak tekrar dünyaya gelişi genellikle "nüzûl-i Îsâ" (nüzûl-i Mesîh) adı altında âlimler arasında tartışılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Îsâ'nın kıyametin kopmasından önce yer yüzüne ineceğine dair açık bir beyan yoktur. Kur'an'da Îsâ'ya inanmayanların ona tuzak kurdukları, fakat Allah'ın onların tuzaklarını boşa çıkardığı ifade edildikten sonra, "Ey Îsâ! Senin ruhunu kabzedeceğim, seni nezdime yükseltecek ve kâfirlerden çekip arındıracağım" denilmektedir (Âl-i İmrân 3/54-55). Diğer bir âyette ise yahudilerin, "Meryem oğlu Îsâ'yı öldürdük" demeleri şiddetle eleştirilmekte ve şöyle buyurulmaktadır: "Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar, sadece onlara öyle göründü" (en-Nisâ 4/157). Âyette geçen "teveffî" kelimesi Arapça'da "ruhu bedenden ayırmak, öldürmek" anlamına geldiği halde bazı müfessirlerce buna "yeryüzünden çekip almak, göğe yükseltmek" mânası verilir. Bazılarınca da teveffînin gerçek ölüm değil "uykuda ruhu alıkoyma" anlamına geldiği kabul edilir. Bir kısım müfessirler, teveffî kelimesi "öldürmek" mânasına geldiğinden bunun Hz. Îsâ'nın ruhunun kabzedildiğini açıkça ifade ettiği görüşündedir (Taberî, III, 290-291; Ebû Hayyân el-Endelüsî, II, 473; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 366; Reşîd Rızâ, III, 316-317). Âl-i İmrân sûresindeki âyette yer alan "ref'" kavramı ise cansız varlıklarla ilgili olarak zikredilince maddî, insanlar hakkında kullanılınca mânevî yükseltmeyi ifade eder. Kur'an'da ref' bazan mutlak olarak da geçer ve mertebenin veya ruhun yükseltilmesi kastedilir. Âyetlerde (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158) Hz. Îsâ'nın Allah'a yükseltildiği bildirilir, fakat bunun mahiyetine ilişkin herhangi bir açıklama yapılmaz.

Muhtelif hadis rivayetlerinde Îsâ'nın kıyamet alâmeti olarak yeryüzüne ineceğine dair bilgiler yer almaktadır. Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Îsâ, deccâl ortaya çıktıktan sonra -Buhârî'de yer almayan bir kayda göre iki eli iki meleğin kanatları üzerindeDımaşk'ın doğusundaki beyaz minareye sabah namazı vaktinde inecek, müslümanlar arasında adaletle hükmedecek, haçı kırıp domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak, hac ve umre ziyareti yapacak, nefesi kâfirleri öldürecek, Lüd kapısında deccâli katlettikten sonra yedi veya kırk yıl yaşayacak, Şam tarafından esen bir rüzgârın etkisiyle bütün müminlerle birlikte ölecektir (Buhârî, "Büyûʿ", 102, "Enbiyâʾ", 49; Müslim, "Îmân", 242-243, 247, "Ḥac", 216, "Fiten", 34, 39, 110; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 12, 14; Tirmizî, "Fiten", 21, 54, 59, 62).

Kütüb-i Sitte dışındaki literatürde yer alan rivayetlerde ise Îsâ'nın ineceği yer, yapacağı işler, dünyadaki ömrü ve ölümü hakkında daha ayrıntılı bilgiler yer alır. Buna göre Îsâ ruhlu-bedenli olarak göktedir, Hz. Peygamber mi'rac yolculuğunda onunla karşılaşmış ve gökten inişini idrak etmeleri halinde kendisine selâmını iletmelerini ashabına vasiyet etmiştir. Hz. Îsâ bulut üzerinde Akabetü'l-efike'deki beyaz köprüye inecektir. Deccâli buzun erimesi gibi ortadan kaldıracak, müslümanların emîrine tâbi olup arkasında namaz kılacak veya kendisi namaz kıldıracak, onun devrinde düşmanlar barışacak, kurtla kuzu birlikte yaşayacak, bereket ve bolluk olacak, ölünce Medine'de Resûl-i Ekrem'in kabri yanında veya Kudüs'te defnedilecektir (Zemahşerî, III, 424; Kurtubî, et-Teẕkire, II, 546; İbn Kesîr, en-Nihâye, I, 183; Süyûtî, s. 86).

Taberî, İbn Kesîr, Keşmîrî ve M. Zâhid Kevserî gibi âlimler nüzûl-i Îsâ'ya dair rivayetlerin mütevâtir olduğunu söylerken M. Reşîd Rızâ ve Abdülkerîm el-Hatîb gibi bazı son dönem âlimleri bu görüşü reddederler. Bunlara göre söz konusu metinlerin çoğu Kâ'b el-Ahbâr vb. Ehl-i kitap menşeli râvilerce nakledilmiş olup tedvin döneminde kaynaklara hadis olarak intikal etmiş ve dinin esasıyla ilgili görülmediğinden bu konuda titiz davranılmamıştır (Abdülkerîm el-Hatîb, s. 539). Zira bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in sözlerinde bulunması imkânsız olan pek çok çelişki mevcuttur. Hz. Îsâ'nın iniş zamanı, iniş vasıtası, dünyada kalış süresi, tâbilerinin sayısı, göreceği işler ve defnedileceği yere dair bilgilerin farklı olması bu konudaki çelişkilerden bazılarıdır.

Nüzûl-i Îsâ meselesi erken devirlerden itibaren Sünnî ve Şiî kaynaklarında kısaca yer almış, son dönemlerde ise bu konudaki tartışmalar çoğalmıştır. Hz. Îsâ'nın ölümü ve dünyaya dönüşüne ilişkin olarak İslâm dünyasında ortaya çıkan görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Hz. Îsâ düşmanları tarafından öldürülmek istenince ruhlu-bedenli olarak ilâhî huzura yükseltilmiştir. Kıyametin vukuundan önce dünyaya inecek, son peygamberin getirdiği vahiylere tâbi olacak ve deccâli öldürüp yeryüzünde adaleti hâkim kılacaktır. Âyet ve hadisler buna inanmayı gerektirir. Zira âyetlerde Îsâ'nın düşmanlarınca öldürülmediği, ileride Allah tarafından ruhunun kabzedileceği belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/157). Îsâ'nın ruhunun Allah tarafından kabzedildiğini mâzi sîgasıyla bildiren

âyetteki teveffî kavramı (el-Mâide 5/117), bunun kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceği tarzında yorumlanmalıdır. Çünkü başka âyetlerde Ehl-i kitabın her birinin Hz. Îsâ'nın ölümünden önce ona iman edeceği haber verilmiş (en-Nisâ 4/159) ve Îsâ'nın bir kıyamet alâmeti olduğu açıklanmıştır (ez-Zuhruf 43/61). Ayrıca tevâtür derecesine ulaşan hadisler nüzûl-i Îsâ konusuna açıklık getirmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Selefiyye ve Şîa bu görüştedir. Her ne kadar İbn Haldûn, Şîa'da Îsâ'nın nüzûlü yerine Mehdî inancının geçtiğini söylemişse de Şîa kaynaklarında Mehdî'nin ortaya çıkacağı inancı yanında nüzûl-i Îsâ inancının da benimsendiğine dair bilgiler vardır (İbn Bâbeveyh, s. 69; Tabersî, II, 758-759).

2. Hz. Îsâ düşmanlarınca öldürülmek istendiği anda Allah tarafından tabii bir ölümle öldürülerek ruhen kendi katına yükseltilmiştir, Îsâ konusunda Kur'an'ın açık olan hükmü budur. Nitekim Mâide sûresindeki âyette (5/117) mâzi sîgası kullanılmıştır. Âl-i İmrân sûresindeki âyette de (3/55) Hz. Îsâ'nın ileride öldürüleceği değil onu öldürenin Allah olduğu bildirilmiştir. Ehl-i kitabın Îsâ'ya iman edeceğine dair âyet de nüzûl-i Îsâ taraftarlarınca yanlış yorumlanmıştır. Bu âyette, Ehl-i kitap'tan her birinin -buna yahudiler de dahildir-kendi ölümünden önce, yani hayatının son nefesleri sırasında gerçeği anlayacağı ve bu arada Îsâ'ya da iman edeceği anlatılmıştır. Hz. Îsâ'nın kıyamet alâmeti olacağı tarzında anlaşılan

âyete de (ez-Zuhruf 43/61) yanlış anlam verilmiştir. Çünkü âyette yer alan ve ayn, lâm, mîm (علم) harflerinden oluşan kelime "alâmet" mânasındaki alem şeklinde okunduğu gibi "bilgi" mânasındaki ilm şeklinde de okunmuştur. Buna göre âyette kıyametin kopacağına dair kesin bilginin bulunduğu ve bundan şüphe edilmemesi gerektiği anlatılmaktadır. Nüzûl-i Îsâ'ya dair olmak üzere Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlere gelince bunlar isnad açısından mütevâtir olmayıp âhâd derecesindedir. Âhâd haberlerin âyetlerin hükmüne aykırı bilgiler ihtiva etmesi halinde hadis olma nitelikleri kuşku ile karşılanır. Kur'an'da Hz. Îsâ'nın öldürüldüğü açıkça bildirildiğine ve kıyametin ansızın kopacağı haber verildiğine göre bu esastan ayrılan rivayetlerin metin açısından sahih kabul edilmesi kolay değildir. Bu konuda nakledilen bilgiler muhtemelen Ehl-i kitap'tan İslâm akaidine intikal etmiştir. Nüzûl-i Îsâ inancı, İslâm'ın genel ilkelerine ve Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarına da (sünnetullah) aykırıdır. Zira insanın

canlı olarak yaşadığı mekân yeryüzüdür ve her insan belli bir süre burada yaşadıktan sonra ölür. Ayrıca Hz. Îsâ bir peygamber olarak gönderilmiş ve görevini tamamlamıştır. Hz. Muhammed son peygamber olduğuna göre ondan sonra başka bir peygamberin dünyaya gelmesi “hatm-i nübüvvet” ilkesiyle bağdaşmaz. Mu‘tezile kelâmcılarının yanı sıra Ahmed Emîn, Abdülkerîm el-Hatîb, Ebû Reyye ve Muhammed İzzet Derveze gibi çağdaş Sünnî âlimler bu görüştedir.

3. Hz. Îsâ’nın ölümü ve âhir zamanda dünyaya dönüşüne ilişkin âyetler açık anlamlı olmadığı ve bu konuda pek çok hadis bulunduğundan nüzûl-i Îsâ olayını bütünüyle reddetmek doğru değildir. Buna göre Îsâ ruhlu-bedenli bir varlık olarak ilâhî huzura yükseltilmemiş, tabii ölümle ruhu kabzedilmiştir. Ancak konuyla ilgili hadisler de dikkate alınarak uygun şekilde te’vil edilmelidir. Buna göre ileriki asırlarda Hz. Îsâ’nın mânevî şahsiyetinin ortaya çıkıp insanlığa getirdiği sevgi, barış, şefkat gibi değerlerin onun mensupları tarafından uygulanacağını söylemek mümkündür. Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ gibi son devir âlimleri bu görüştedir. Halîmî ve Teftâzânî gibi bazı eski kelâmcılar da nüzûl-i Îsâ’ya dair nasları te’vil etmeyi câiz görmüşlerdir.

4. Hz. Îsâ düşmanlarından kaçarak Hindistan’a gitmiş ve Keşmir’de tabii bir şekilde ölmüştür. Bu sebeple hadislerde âhir zamanda geleceği bildirilen Mesîh, Hz. Îsâ olmayıp ona benzeyen Gulâm Ahmed Kādiyânî’dir (Keşmîrî, s. 42).

Herhangi bir delile dayanmayan dördüncü görüş dikkate alınmadığı takdirde Hz. Îsâ’nın ölümü ve dünyaya inişine dair görüşlerden ikincisiyle üçüncüsünün Îsâ’nın tabii bir ölümle öldüğü, ruhlu-bedenli olarak ilâhî huzura yükseltilmediği ve dolayısıyla kıyametten önce dünyaya bir insan olarak inmesinin mümkün olmadığı hususunda birleştiği görülmektedir. Bu iki görüş arasındaki farklılık Peygamber’e atfedilen rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Üçüncü görüş taraftarlarının yaptıkları yorum denemeleri de hadis rivayetlerinin bütün muhtevalarını kapsamamaktadır. Kur’an’daki açık bilgilerle çelişen bu tür rivayetlere dayanarak bir inanç oluşturmak kelâm metodolojisi açısından isabetli görünmemektedir. Tedvin döneminde hıristiyan kültürüyle karşılaşmanın bir sonucu olarak nüzûl-i Îsâ inancının İslâm akaidine girmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Hz.

Îsâ’nın insanların aslî günahını affettirmek için kendini feda ettiği ve Tanrı hükümranlığını kurmak üzere dünyaya yeniden döneceği inancının hıristiyanlara ait bir akîde olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vfy”, “rfʿa” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “vfy” md.; Müsned, III, 367-368; IV, 104, 216-217; V, 13; Buhârî, “Büyûʿ”, 102, “Enbiyâʾ”, 48, 49; Müslim, “Îmân”, 242-247, “Ḥac”, 216, “Fiten”, 34, 39, 110, 116; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 12, 14; Tirmizî, “Fiten”, 21, 54, 59, 62; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, III, 273, 290-291; VI, 18; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 295; İbn Bâbeveyh, Risâletü’l-i’tikadâti’l-İmâmiyye (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 69; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 425; Necmeddin en-Nesefî, ʿAḳāʾidü’n-Nesefî, İstanbul 1294, s. 152; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 313; III, 424; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Beyrut 1415/1995, II, 305-306, 758-759; III, 235-236; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 103-104; Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire, Medine 1417/1997, II, 546-548; a.mlf., el-Câmiʿ, IV, 90, 99; VI, 11; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), II, 473; İbn Kesîr, en-Nihâye (Ebû Aybe), I, 183; a.mlf., Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1388/1969, I, 366; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 316, 322-323; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 317; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 816; Süyûtî, Nüzûlü ʿÎsâ b. Meryem (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1985, s. 86; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 148; Keşmîrî, et-Taṣrîḥ bimâ tevâtere fî nüzûli’l-Mesîḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1385/1965, s. 42, 158, 164, 168, 198, 203, 230, 240; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 316-317; İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî, İḳāmetü’l-burhân ʿalâ nüzûli ʿÎsâ fî âḫiri’z-zamân, Beyrut 1410/1990, s. 25, 68; Said Nursî, Mektûbât, İstanbul 1991, s. 53-54, 413; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Mesîḥ fi’l-Ḳurʾân ve’t-Tevrât ve’l-İncîl, Kahire 1965, s. 528, 539; Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Kum 1391/1972, III, 206-209; Mevdûdî, Kadıyanilik Nedir? (trc. Ahsen

Batur), İstanbul 1975, s. 145-153; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 309; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s. 59-82; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri (trc. Şaban Karataş v.dğr.), İstanbul 1997, III, 381-382; V, 424-425; VI, 238-239; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1997, II, 49-55.

İlyas Çelebi

TÜRK EDEBİYATI.

Hz. Îsâ, Türk edebiyatında dünyaya gelişinden başlayarak sahip olduğu kendine has beşerî vasıfları ve peygamberliğinin değişik yönleriyle ele alınmış büyük peygamberlerden biridir. Edebî metinlerde Îsî, Îsâ Mesîh, Mesîh, Mesîh-i Meryem, Mesîh İbn Meryem, İbn Meryem, Îsâ-yı Meryem, Îsâ İbn Meryem, yetîm-i duhter-i İmrân, rûhullah, rûh-ı mücerred, kelimetullah gibi adlarla anılan Îsâ hakkında müstakil eserler yazıldığı gibi başta peygamber tarihleri olmak üzere birçok eserde de ele alınmıştır. Hayat hikâyesi, ana rahmine düşmesinden vefatı sonrasına kadar gösterdiği mûcizeler Kur'an, tefsir, hadis ve diğer mukaddes kitaplarla İsrâiliyat türü rivayetlerdeki bütün ayrıntılarıyla bu eserlerde anlatılmıştır.

Îsâ ile ilgili en geniş bilgiler kısas-ı enbiyâ türü eserler içinde bulunmaktadır. Kısas-ı enbiyâ tercümeleriyle türün Türkçe'deki ilk telif örneği olan Rabgūzî'nin eserinde, Hz. Muhammed'den sonra haklarında en geniş bilgi verilen birkaç peygamberden biri de Îsâ'dır (Ḳıṣaṣü'l-enbiyā, I, 236-246). Değişik isimler taşımakla birlikte kısas-ı enbiyâ özelliğine sahip diğer eserlerde de ona dair geniş bilgi yer alır. Adudüddin el-Îcî'nin İşrâḳu't-tevârîḫ adlı kitabının Âlî Mustafa Efendi tarafından genişletilerek yapılmış tercümesi olan Zübdetü't-tevârîh'in birinci tabakasının son ismi Hz. Îsâ'dır. Çerkezoğlu Mehmed'in Kısas-ı Enbiyâ Tercümesi ile (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1117) manzummensur karışık olarak yazılmış müellifi meçhul Siyer-i Enbiyâ da (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4338) bu tür bir eserdir (aynı türde yazılan diğer eserler için bk. TCYK, s. 348-353). Bunlara, diğer büyük peygamberlerin mûcizeleri yanında

Hz. Îsâ’nın mûcizelerinden de bahseden, müellifi bilinmeyen Mu‘cizât-ı Enbiyâ ile (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4443) Celâleddin es-Süyûtî’nin aynı adı taşıyan eseriyle bunun Türkçe tercümesini de (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4493/2) ilâve etmek gerekir.

Hz. Îsâ, halk için kaleme alınmış manzum ve mensur dinî hikâyelere de konu teşkil etmiştir. Müellifi meçhul Dâsitân-ı Hz. Îsâ (Cimcime Sultan Destanı) adlı 113 beyitlik mesnevi bunların başında gelir. Hz. Îsâ’nın Tûr yolunda karşılaştığı bir kafatasıyla konuşması, bir sultana ait olan kafatasının başına gelenleri ona anlatması, dünya hayatında yapması gerekenleri ihmal etmesi yüzünden duyduğu pişmanlık, kişiye imandan başka hiçbir şeyin fayda vermeyeceği gibi konuları işleyen bu mesnevinin bir nüshası Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (Çelebioğlu, s. 105-106).

Süleyman Çelebi’nin Vesîletü’n-necât’ı yazmasına, onun Bursa Ulucamii’n-de imamlığı sırasında bir vâizin, “Biz peygamberlerden hiçbirini diğerlerinden farklı görmeyiz” (el-Bakara 2/285) meâlindeki âyete dayanarak Hz. Muhammed’in Hz. Îsâ’dan üstün olmadığını söylemesinin sebep olduğu nakledilir. Süleyman Çelebi bu sözler üzerine Hz. Peygamber’in Îsâ’dan üstün olduğunu ifade eden bazı beyitler söylemiş, beyitleri çok beğenen halk bunların tamamlanmasını istemiş ve Mevlid böylece ortaya çıkmıştır (Vesîletü’n-necât, s. 29-30).

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Meṣnevî, Dîvân-ı Kebîr ve Fîhi mâ fîh adlı eserlerinde Hz. Îsâ ile ilgili kıssalara temas etmiş, bazı olayları ibret verici taraflarını öne çıkararak tasavvufî yorumlarla anlatmıştır. Mevlânâ’nın Hz. Îsâ’nın hastalara şifa vermesi, duasıyla kemikleri canlandırması mûcizelerini ele aldığı bölümler buna örnek gösterilebilir (Gölpınarlı, II, 99-102; III, 46-51). Muhammediye (II, 318-322) ve Envârü’l-âşıkīn’de de (s. 172-188, 371-372) Hz. Îsâ ile ilgili bölümler mevcuttur.

Hilye-i enbiyâ türündeki eserlerde de Îsâ’ya yer verilmiştir. Bekāyî mahlaslı Dursunzâde Abdülbâki Efendi’nin Hilyetü’l-enbiyâ ve Hilye-i Çehâryâr-i Güzîn adlı manzum eseriyle (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 309) Neşâtî Ahmed Dede’nin Hilye-i Enbiyâ’sında (İstanbul 1293) ve Nûrî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan Hilye-i Peygamberân’da (Süleymaniye Ktp.,

Lâleli, nr. 1715/5) mevcut on dört peygamber hilyesinden biri Hz. Îsâ'ya aittir. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 1181) müellifi meçhul, her sayfası müstakil levha halinde tertip edilmiş manzummensur Hilye-i Peygamberân'da da Îsâ'ya bir sayfa ayrılmıştır. Konuları arasında Hz. Îsâ'ya yer veren önemli bir eser de Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suedâ'sıdır. Eserin birinci bölümünde haklarında bilgi verilen dokuz peygamber arasında Îsâ da bulunmaktadır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserinin XV. bölümü Îseviyye kelimesindeki nebevî hikmete ayrılmıştır. Ahmet Avni Konuk, eser üzerinde yaptığı çalışmada bu bölümdeki bilgileri tasavvufî bakış açısıyla şerhetmiş (Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi, III, 123-207), ayrıca Îsâ'nın doğum ve ölümüne ait meselelerdeki incelikleri yine tasavvufî yönden açıklayan bir risâle kaleme almıştır (a.g.e., III, 355-382).

Ahîlerle fütüvvet ehli arasında önemli bir yeri olan Hz. Îsâ fütüvvetnâmelerde boyacılık, ekmekçilik, ayakkabıcılık zanaatlarının pîri olarak zikredilmekte, hicreti, duası üzerine gökten sofra inmesi, halka zulmeden bir kassârı tövbe ettirmesi, iğnesi, elbisesi ve merkebiyle ilgili çeşitli rivayetler nakledilmektedir (Torun, s. 299-302). Îsâ'nın yer aldığı diğer tasavvufî eserler arasında ilâhi ve devriyeleri özellikle zikretmek gerekir. Yûnus Emre'den itibaren kaleme alınan pek çok ilâhi ve devriyede onun adına, vasıflarına, mûcizelerine, bunlardan alınması gereken ibretlere ve tasavvufî yorumlarına yer verilmiştir (Yûnus'taki örnekler için bk. Tatçı, I, 112-114; II, tür.yer.).

Divan edebiyatının çeşitli örneklerinde doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Îsâ ile ilgili bilgilere yer verilmiş ve Îsâ birçok mazmuna konu edilmiştir. Cebrâil'in üflemesiyle (nefh-i Cibrîl) onun Hz. Meryem'den babasız olarak doğuşu, tevhid ve münâcâtlarda Allah'ın her şeye kādir oluşunu göstermesi bakımından en sık kullanılan unsurdur. "Bir nefesle Meryem'i demsâz-ı Cibrîl eyleyip / Rûh verdin kāleb-i mevhûmu Îsâ eyledin" (Yenişehirli Avni) beyti buna bir örnek oluşturur. Ana karnında ve beşikte iken konuşmaya başlaması (i'câz-ı Mesîh, nutk-i Mesîhi'câz), en önemli mûcizelerden biri olan etkili nefesiyle (dem-i Îsî, nefh-i Îsâ, nefes-i Îsâ) hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi de (ihyâ-i emvât) en çok temas edilen özelliklerindendir: "Eyleyip feyz-i vücûdun nefh-i Îsâ'dan zuhûr / Mürde-i

sadsâle-i nâbûdu ihyâ eyledin” (Yenişehirli Avni). Ölmeyip gök yüzüne çıkışı (ref‘-i Îsâ) aynı zamanda müstakil risâlelere de konu olmuştur (bu hususta yazılmış bir risâle İÜ Ktp., TY, nr. 2959, vr. 52’de görülmektedir). Hiç evlenmediğinden “ehl-i tecrîd” diye adlandırılmış ve dünya malından hiçbir şeye sahip olmadığı için tam bir tecerrüd örneği (rûh-ı mücerred) kabul edilmiştir. Buna rağmen semaya yükselirken yakasında unuttuğu bir iğneden dolayı dördüncü felekteki (çarh-ı çârümîn) güneş semasında kalışına da dikkat çekilmiştir: “Suûd eylerdi sûzen olmasa bâlâya rûhullah / Mücerredler esîr-i kayd-ı çarh-ı çârümîn olmaz” (Diyarbekirli Azmî). Gökyüzünde kıyamete kadar bulunacak oluşundan kinaye uzun ömrü (ömr-i Mesîh) ve kıyametten önce tekrar dünyaya dönecek (nüzûl-i Îsâ) olması da divan edebiyatındaki onunla ilgili belli başlı konulardır. Na‘tlarda adı en çok geçen peygamber olan Hz. Îsâ’nın bütün mûcizelerinin Hz. Muhammed’in feyzinden kaynaklandığı, “Vaslın beşâreti haberin söyledi Mesîh / Yümnünden ol sözün nefesi oldu canfezâ” (Ahmed Paşa) örneğinde görüldüğü gibi onun dünyaya geleceğini müjdelemesine bağlandığı, aynı müjdeyi meleklere vermek için göğe yükseldiğini anlatan, “Tebşîr için kudûmün Îsâ / Tâ minberi çarha çıktı gûyâ” (Şeyh Galib) beytinden de anlamak mümkündür (na’tlardaki diğer değerlendirmeler için bk. Yeniterzi, s. 337-338).

Divan edebiyatında Hz. Îsâ ile ilgili olarak zikredilen mazmunların büyük bir kısmı beşerî planda ele alınmış ve onun çeşitli vasıfları sevgiliyi, dudağını, nefesini ve sözlerini, şairin övdüğü kişileri daha iyi anlatmak için kullanılmıştır: “Mürde ihyâ kıldığıyçün yâre ben Îsâ dedim” ve, “Leblerin Îsî gibi can bahş-i âlemdir” (Hayâlî Bey) mısraları bunun açık ifadesidir. Onun can bağışlayan nefesi bütün tabiatı ve özellikle şairi ve âşığı ihya eder, bülbül gibi söyletir. Bundan dolayı bahar, sabâ rüzgârı dem-i Îsâ’dır. “Cümle ihyâ oldu emvât-ı nebâtât-ı zemin / San dem-i Îsâ-durur bâd-ı sabâ-yi rûzigâr” (Hayretî); “Âlem hayât-ı nev bulur canlar bağışlar dem-be-dem / Enfâs-ı Rûhullah’tır gûyâ nesîm-i subh-dem” (Bâkî); “Bülbül-i gûyâ olup medh etse Ahmed la‘lini / Goncalar Îsâ demidir diye çâk eyler kefen” (Ahmed Paşa); “Çünkü Rûhullah oluptur ol Mesîh-i rûzigâr / Kim deminden can bulur ihyâ için insanlar” (Şeyhî) gibi beyitler bu anlayışı aksettirir. Hz. Îsâ, can verme özelliği

sebebiyle sık sık Hızır ve âb-ı hayât ile birlikte zikredilerek tenâsüp yapılır: “Teşne-dil olsa Hızr âb-ı hayâta ne aceb / Dem-i Îsâ-leb için çeşme-i hayvan dökülür” (Şeyhî). Îsâ, Cebrâil vasıtasıyla Meryem’in toprağında yetişmiş nâdide bir güldür: “Can buldu gül nesîm-i bahâr ile hâkte / Benzetsem oları n’ola Îsâ vü Meryem’e” (Nev‘î). Bu arada ince ve zayıf görünüşüyle hilâl ehl-i tecrîd olan Hz. Îsâ’ya benzetilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Fîhi mâ fîh (trc. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, bk. İndeks; Rabgūzî, Ḳıṣaṣü’l-enbiyā (nşr. Aysu Ata), Ankara 1997, I, 236-246; a.e.: The Stories of the Prophets (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 383-397; Süleyman Çelebi, Vesîletü’n-necât: Mevlid (haz. Ahmed Ateş), Ankara 1954, s. 29-30; Yazıcıoğlu Muhammed, Muhammediye (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 318-322; Ahmed Bîcân, Envârü’l-âşıkīn, İstanbul, ts., s. 172-185, 371-372; Neşâtî, Hilye-i Enbiyâ (haz. H. İbrahim Şener, DÜİFD, I [1983], içinde), s. 299-300; Ali Nihad Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler, İstanbul 1936, I, 6; III, 66; IV, 45, 48; a.mlf., Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 246-247, 252-254; TCYK, s. 348-353; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1984, s. 125-126; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 157; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 36-37; Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi, İstanbul 1973, II, 99-102; III, 46-51; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 29-30, 99, 146-147; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 139; II, 262; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, Ankara 1987, s. 237, 254-255; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 70-71; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 501-503; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 27; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 123-207, 355-382; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divânı, Ankara 1990, I, 112-114; II, bk. İndeks; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz),

Ankara 1992, s. 219-221; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na‘t, Ankara 1993, s. 337-338; İsmet Cemiloğlu, 14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi, Ankara 1994, s. XIV-XV; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler, Ankara 1998, s. 299-302; Âmil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Mesnevî, İstanbul 1999, s. 105-106; Nevin Akkaya, Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 124-125, 614; ayrıca bk. İndeks; Mustafa Uzun, “Hilye”, DİA, XVIII, 46.

Mustafa Uzun

ÎSÂ b. ABDÜLAZÎZ

(bk. İSKENDERÂNÎ, Îsâ b. Abdülazîz).

ÎSÂ BEY

(ö. 881/1476 [?])

XV. yüzyıl ortalarında Üsküp ve Bosna sancak beyiliklerinde bulunan uç beyi.

Kaynaklarda adı İshakbeyoğlu Îsâ Bey ve Gazi Îsâ Bey olarak geçer. Babası, Üsküp fâtihi meşhur Osmanlı uç beylerinden Paşa Yiğit'in evlâtlığı olup sonradan buranın idaresini üstlenen İshak Bey'dir. Bazı kaynaklarda onun büyük bir hıristiyan aileye mensup olduğu da belirtilir (İnalcık, Fatih Devri, s. 149). Îsâ Bey'in Dubrovnik beyleriyle olan yazışmalarında, ailenin Bosna'nın aristokrat sülâlelerinden Kosaç ve Pavlovicler'le akraba olduğundan söz edilmektedir. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur; ayrıca kaynaklarda Rumeli'de faaliyet gösteren diğer Îsâ beylerle zaman zaman karıştırılmıştır.

Üsküp sancak beyi olan babası İshak Bey'in yanında Balkanlar'daki fütuhata katılan Îsâ Bey kardeşleriyle birlikte Kosova, Arnavutluk, Makedonya, Sırbistan ve Bosna bölgelerinde mücadele etti. Zamanla hem kumandan hem idareci olarak şöhret kazandı. 843'te (1439) Sırp despotluğuna son verildiği sırada Üsküp sancak beyiliğinde bulunduğu sanılmaktadır. 1444 yılı başlarında babasının ölümünün ardından onun yerine Semendire (Smederevo) sancak beyiliğini üstlendi. 24 Rebîülevvel 848'deki (11 Temmuz 1444) Segedin Anlaşması ile Semendire Sırbistan'a bırakılınca yeniden Üsküp'e döndü. Bu arada II. Murad'ın Varna (848/1444) ve II. Kosova (852/1448) savaşlarına katıldı; bu mücadelelerde büyük yararlılıklar gösterdi (Gazavât-ı Sultân Murâd, s. 65; Hoca Sâdeddin, I, 394). II. Mehmed devrinde (1451-1481), Balkanlar'daki fetihlerde önemli rol oynayan uç beyleri arasında yer aldı. Özellikle Sırbistan ve Bosna bölgeleri onun ve kardeşi Mustafa Bey'in faaliyet sahasını oluşturdu (İA, VIII, 613). 859'da (1455) önemli gümüş madeni yataklarına sahip olan Novaberda'nın fethi için II. Mehmed'e haber gönderdi ve padişah tarafından kalenin teslimini teklif etmekle görevlendirildi. Kale müdafilerine yaptığı teslim teklifi reddedilince, Osmanlı ordusu burayı kısa

süren bir kuşatma sonunda ele geçirdi (Neşrî, II, 719). II. Mehmed'in daha sonra Bosna'ya akına gönderdiği Îsâ Bey bu görevi de başarıyla yerine getirerek Üsküp'e döndü (İbn Kemâl, VII. Defter, s. 118). 860'taki (1456) başarısız Belgrad Kuşatması'nda önemli hizmetlerde bulundu. Osmanlı ordusunda bozgunluk emâreleri görüldüğü ve bir kısım askerin geri çekildiği sırada bizzat padişahın yanında bulundu ve savaş mahallini terketmedi. Nitekim İbn Kemal savaşa katılan birinden naklen, II. Mehmed'in bulunduğu yere yapılan saldırı sırasında padişahın çok ciddi bir tehlike altında kaldığını, bir yanında İshakbeyoğlu Îsâ Bey'in, diğer yanında Uzguroğlu Îsâ Bey'in bulunduğunu, Îsâ Bey'in kardeşi Mustafa'nın da Macarlar'la ön sırada çarpıştığını, savaşın şiddetli bir anında Îsâ Bey'in padişahın bulunduğu yerden biraz uzağa düştüğünü, sonradan yeniden toparlanıp yetişen diğer askerlerle birlikte padişahın etrafını çeviren Macar askerlerini geriye püskürttüklerini yazar (a.g.e., VII. Defter, s. 133-134).

863'te (1459) Semendire'nin ikinci defa fethine katılan Îsâ Bey burada da önemli görevler üstlendi. Kalenin teslim olması için Vezîriâzam Mahmud Paşa tarafından Alibeyoğlu Ahmed'le birlikte görevlendirildi. Kalenin zaptından sonra da Mahmud Paşa ile birlikte seferlere katıldı (Tursun Bey, s. 97; İbn Kemal, VII. Defter, s. 148). 868'de (1463) Bosna bölgesinin zaptının ardından Bosna sancak beyi oldu, bu görevini 874'e (1469) kadar sürdürdü. Onu uç beyleri arasında "hüsn-i tedbir sahibi, kesret-i hadem ve fart-ı haşemle mukaddem" bir bey olarak tanıtan İbn Kemal, 875'te (1470) Eğriboz'un alınmasından sonra Mora'daki Vostitza üzerine gönderildiğini, kaleyi muhasara eden Îsâ Bey'in buranın ele geçirilmesinde önemli rol oynadığını belirtir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 293-295). Ayrıca yine onun, Otlukbeli Meydan Savaşı sırasında (878/1473) II. Mehmed tarafından Rumeli'de Macar sınırını muhafaza etmekle görevlendirildiği, Îsâ Bey'in Macarlar'la hoş geçinerek barış yapma isteklerini müsait karşıladığı ve onları oyaladığı ifade edilir (a.g.e., VII. Defter, s. 371). Dolayısıyla Îsâ Bey'in aynı zamanda mahir bir siyasetçi olduğu ve ordunun Anadolu'da bulunduğu kritik bir ortamda Rumeli uç bölgesinde herhangi bir karşı hareketi önlemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Îsâ Bey'le ilgili olarak Osmanlı kaynaklarındaki son haber, onun 881'de (1476) Morova bölgesindeki bazı hisarları yıktığına dairdir (Oruç b. Âdil, s. 130). Öte yandan Üsküp'te yaptırdığı Îsâ Bey Camii'nin kitâbesi 880 (1475) tarihini

taşımaktadır. Bu bilgiler, muhtemelen 1476 yılı civarında Üsküp'te vefat etmiş olabileceğini

düşündürmektedir. Oğlu Mehmed Çelebi, babasının Üsküp'teki imaretine Edirne'deki Uzgaş köyünü vakfetmiştir (890/1485; Gökbilgin, s. 333-334).

Üsküp ve Bosna serhaddinde kudretli bir uç beyi olarak faaliyet gösteren Îsâ Bey hakkında bazı menkıbevî hikâyeler de ortaya çıkmıştır. 1448 Kosova Savaşı sırasında kendisi ve babasıyla ilgili bir menkıbeyi İbn Kemal eserine almıştır (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 537-538). Sancak beyiliği sırasında Osmanlılar'a tâbi haraç-güzâr statüsündeki Dubrovnik'le ticarî münasebetleri geliştiren (1451) Îsâ Bey'in Üsküp sancak beyi olarak 1455'te Üsküp vilâyeti hariç olmak üzere Zvečan, Jeleč, Sjenica, Ras, Nikšic, Sarayova (Sarajevo, Saraybosna), Kalkandelen (Tetovo) bölgelerinden tahsis edilen haslarının tutarı yıllık 763.000 akçeye ulaşmaktaydı. Söz konusu bölgelerde kendisinin hizmetinde olduğu tahmin edilen hıristiyan sipahiler de bulunmaktaydı. Kalkandelen dışındaki diğer bölgelerde 189 timardan 160 kadarı kendi adamlarının elindeydi. Kalkandelen'de yine onun bölgesinde timar sahibi olan kırk bir hizmetkârı bulunuyordu. Îsâ Bey'in taalluku olarak zikredilen hıristiyan timar sahipleri, gulâm statüsünde değil hizmetkâr olarak defterlere kaydedilmişti. Bunlar, muhtemelen bir timar bulamadıkları için Îsâ Bey'in hizmetine girmiş olan hıristiyan askerler olmalıdır (İnalcık, Fâtih Devri, s. 149-150; Šabanović, Krajište Isa Bega Ishakovióa, s. XLVII-LVI, 3-22, 23-51, 52-57, 60-66, 67-94, 95-116).

Sancak beyi olarak sağladığı büyük gelirlerin bir bölümünü hayrata sarfeden Îsâ Bey Üsküp'te kendi adını taşıyan bir cami (Îsâ Bey Camii), mescid, kervansaray, hankah, medrese yaptırdı; ayrıca su kemerleri inşa ettirerek şehrin su ihtiyacını karşıladı. Bu eserlerden medrese ve han-kah için tanzim ettirdiği Safer 874 (Ağustos 1469) tarihli bir de vakfiyesi bulunmakta olup bu vakfiye Glişa Elezoviç tarafından yayımlanmıştır (Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III/3, s. 250-252). Vakfiyeden anlaşıldığına göre hankah / zâviyenin mutfağı bir imaret görevi yapmakta ve buradan ihtiyaç sahiplerine yiyecek verilmekteydi. Vakfiyede sözü edilen kütüphaneden bugün bir iz kalmamıştır. Tahsis edilen vakıfların ise çok büyük ve zengin olduğu, birçok arazi, dükkân, değirmen ve bağı

içine aldığı dikkati çekmektedir. Ayrıca Îsâ Bey, yeni fethedilen Ras ve Hodidjen (Hodidede ya da bugünkü Saraybosna'nın doğusunda Gradište kasabası, bk. Šabanović, Krajište Isa Bega Ishakovióa, s. 60) adlarıyla anılan bölgelerde Yeni Şehir (Novi Pazar-Sandzak) ve Sarayova şehirlerinin kurulmasında yaptırdığı eserlerle önemli rol oynadı. Nitekim Kemurazâde Seyfeddin, Sarayova'da II. Mehmed adına bir cami yaptırdığını (862/1458), Hünkâr Camii (Careva Dzamija) adıyla bilinen caminin bundan dolayı yaptıranın değil sultanın adını taşıdığını yazar (TOEM, II/12 [1329], s. 774-776). Ayrıca yine Sarayova'da Bentbaşı'nda, Kolobara Hanı ve Çarşısı (1462) yanında mesnevi tekkesi, imaret, han ve hamam inşa ettiren Îsâ Bey, bunlar için Cemâziyelevvel 866 (Şubat 1462) tarihli bir vakfiye de düzenlemiştir. Vakıf gelirleri arasında değirmen, nehir kenarında hanın yanında yaptırılan dükkânlar, civarındaki bazı köy ve mezraalar bulunmaktadır (Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II/3, s. 389-391). Özellikle yaptırdığı sarayın muhteşem olduğu ve bundan dolayı şehre Sarayova adının verildiği rivayet edilir. Nitekim 1489 tarihli bir kayda göre Sarayova'nın bulunduğu yer Brodaca adlı köyün ekinliği olup burası daha sonra Îsâ Bey tarafından alınarak imar edilmiştir (Şahin, s. 22). Bu bakımdan Îsâ Bey aynı zamanda Sarayova'nın kurucusu olarak da anılır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 65; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 145-146; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1971, s. 97, 136; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 130; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 311; II, 719; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 116, 118, 124, 133-134, 148, 293-295, 371, 537-538; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279, I, 394, 452-454; Sicill-i Osmânî, III, 610; Muvakkit, Târîh-i Diyâr-ı Bosna (Kemura'nın Balkanski Institut u Sarajevu'daki yazma nüshası), I, 57; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 333-334; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar: I, Ankara 1954, s. 149-150; a.mlf., "Murad II", İA, VIII, 613; Hazim Šabanović, Krajište Isa Bega Ishakovióa Zbirni Katastarski Popis iz 1455. Godine, Sarajevo 1964, s. XLVII-LVI, 3-22, 23-

51, 52-57, 60-66, 67-94, 95-116; a.mlf., “Pitanje Turske Vlasti u Bosni do Pohoda Mehmeda II 1463.g.”, Godišnjak Istorijskog Društva Bosne i Hercegovine, VII, Sarajevo 1956, s. 37-51; a.mlf., “Ishakovići”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1960, IV, 371; a.mlf., “Ishakovići”, Vojna Enciklopedija, Beograd 1972, III, 653; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II/3, s. 361-363, 389-391; III/3, s. 250-254; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, sy. 3 (1956), s. 195; Safvet Beg Bašagić-Redžepašić (Mirza Safvet), Kratka Uputa u Prošlost Bosne i Hercegovine (Od g. 1463-1850), Sarajevo 1989, s. 12; a.mlf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti içinde), Sarajevo 1986, s. 376; İlhan Şahin, “Osmanlı Döneminde Sarayova (Saraybosna)’nın Kuruluşu ve Yükselişi (1455-1561)”, Bosna-Hersek, İstanbul 1992, s. 22; Ćiro Truhelka, “Tursko-Slavjensik Spomenici Dubrovačke Arhive”, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini, XXIII, Sarajevo 1911, s. 197; Kemurazâde Seyfeddin Fehmi, “Saray Bosna’da Ebniye-i Hayriyyenin Musavver Tarihi: Hünkar Câmi-i Şerîfi”, TOEM, II/12 (1329), s. 774-776.

Enes Pelidija - Feridun Emecen

ÎSÂ BEY CAMİİ

İzmir’in Selçuk ilçesinde Aydınoğulları’na ait cami.

Batı kapısında bulunan inşa kitâbesine göre Şevval 776’da (Mart 1375) Aydınoğlu Îsâ Bey tarafından mimar Ali b. Müşeymeş ed-Dımaşkī’ye yaptırılmıştır. Aydınoğlu Îsâ Bey’in düzenlediği vakfiyesi günümüzde mevcut olmadığından caminin tarihçesine dair eski seyahatnamelerden bilgi edinilmektedir. Evliya Çelebi, ziyaret ettiği yapıyı anlatarak içindeki

tezyinattan bahsedip kitâbesini kaydetmiştir (Seyahatnâme, IX, 138-141). Selçuk’un (Ayasuluk) Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra giderek önemini kaybetmesi Îsâ Bey Camii’nin kendi kaderine terkedilmesine sebep olmuştur. Zamanla harap olan yapı, XIX. yüzyılın sonlarında kubbelerine varıncaya kadar etrafını otlar sarmış olup çok bakımsız bir durumdaydı. Yapı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında bir süre kervansaray olarak da kullanılmıştır. Bu sırada binada birtakım değişiklikler yapılmış ve tahribat meydana gelmiştir. Nitekim güney duvarındaki mihrap sökülmüş, burada bir kapı açılmıştır. Yine bu dönemde doğu ve kuzey kapılarından kitâbeleriyle çeşitli mimari parçaları sökülerek alınmıştır. Böylece yapı, hem çok harap hem de özgün karakterini bazı yerlerde önemli ölçüde kaybetmiş olarak günümüze ulaşmıştır.

1895’te Avusturya Arkeoloji Enstitüsü’nün Efes’te yürüttüğü çalışmalar çerçevesinde G. Niemann başkanlığındaki ekip tarafından incelemeye tâbi tutulan cami, aynı zamanda özellikle avlu içinde yürütülen düzenleme ve temizlik çalışmalarıyla basit de olsa bir müdahale görmüştür. Maarif Vekâleti ve İzmir Vakıflar Müdürlüğü’nün iş birliğiyle 1934 yılında restorasyona alınan yapı, bu tarihten sonra da değişik zamanlarda Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir. Bu çalışmalar öncelikle yapının iç ve dış kısımlarının temizliğine yönelik olmuş, ardından uzun süredir açık bulunan yan neflerin üzeri örtülmüştür. Yapı 1988 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce yeniden restore edilmiş olup avlusunun içi de kısmen düzenlenmiştir.

Enine gelişen iki nefli bir harimle buna kuzeyden bitişen revaklı bir avludan oluşan Îsâ Bey Camii, Selçuk ilçesine hâkim tepenin batı yamacında kurulmuştur. Tarih içinde çok eski yerleşimlere sahne olan ve hem İlkçağ'da hem de Bizans döneminde VI. yüzyılda önemli dinî yapıların inşasıyla dinî bir merkez durumuna gelen bu alan, Aydınoğulları devrinde de Îsâ Bey Camii'nin etrafında gelişen yoğun bir yapılaşmaya merkez olmuştur.

Üzerinde kurulduğu arazinin bir yamaç eteği olması camide mimari açıdan elverişsiz bir durum meydana getirmiş, yamaç kısmının tam üzerine gelen kuzey ve doğu cephelerinde belirgin bir rol oynamıştır. Nitekim kuzey ve doğu cephelerinde az sayıda pencere açılmıştır. Fakat bu cephelerde gerçekleştirilemeyen mimari kompozisyon ve âbidevî tesire düz bir arazi üzerine oturan güney ve batı cephelerinde ulaşılmıştır. Bütün cephelerden karakter ve işçilik olarak ayrılan batı cephesinde ise diğer üç cephedeki kesme taş, kireç taşı ve devşirme malzemeden meydana gelen ve fazla özenli olmayan duvar örgüsünün tamamen terkedildiği, bütün yüzeyin çok düzgün devşirme bloklarla kaplandığı dikkati çeker. Süsleme özellikleri açısından yine ayrıcalıklı bir karakter gösteren bu cephe yapının ana cephesidir. Ovaya ve denize dönük olan cephede cami ve aynı yönde devam eden avlu duvarlarının bir bütünlük içinde ele alınıp düzenlendiği açıkça görülür.

Batı cephesinde cami ile avlu duvarlarının birleşme noktasında âbidevî karakteriyle dikkat çeken bir taçkapı yer alır. Kapının iki yanındaki zemin kısmı bir dizi halinde sıralanan nişlere ayrılmıştır. Günümüzde birer camekânla örtülü olan bu nişlerin, zamanında abdest almak için kullanılan çeşmeler olduğu anlaşılmaktadır. Nişlerin hemen üstünden başlayan pencereler iki sıra halinde cepheyi bölmektedir. Böylece alt sıradaki nişlerden itibaren cephede yatay düzlemde üçlü bir bölünme görülmektedir. Bu durum, âbidevî cepheye doğrudan doğruya çok katlılık etkisi kazandırmaktadır. Yine burada, iki yandan merdivenlerle çıkılan ve zeminden hayli yükseltilmiş, cephe gibi tamamen mermerden taçkapı yer alır. Üst kısmında bugün şerefeden yukarısı yıkık olan bir minare yükselmektedir. Bu minarenin bir simetriği doğu kapısının üzerindeydi. Günümüze ulaşmayan doğudaki bu minarenin XVII. yüzyılda da mevcut olmadığı gravürlerden anlaşılmaktadır. Ancak bu minarenin varlığı bizi,

Beylikler dönemi mimarisinde Niğde Sungur Bey Camii'nden sonra ikinci bir çifte minare uygulamasıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Avluya batı taçkapısının yanı sıra doğu ve kuzey cephelerindeki kapılarla üç farklı yönden girilmektedir. Avluya merdivenlerle bağlanan doğu girişi taçkapının tam simetriğindedir. Aynı şekilde zeminden merdivenlerle yükseltilmiş olan kuzey kapısı cephenin tam ortasında olup örüldüğü için günümüzde kullanılmamaktadır.

Yapıda, yatık dikdörtgen bir plan gösteren ortası sekizgen havuzlu avluyu üç yönden bir revakın kuşattığı kalan izlerden anlaşılmaktadır. Buna ilişkin en önemli iz bugün mevcut on iki sütundur. Antik yapılardan devşirilmiş olan bu sütunların geniş kemerlerle birbirine bağlanarak tesbit edilemeyen bir üst örtü sistemini taşıdığı kabul edilmektedir. Günümüzde duvarlar üzerinde altı yerde görülen konsollar, hâlâ taşıdıkları tuğla kemer izleriyle bu konuda en önemli delil sayılmaktadır. Avlu duvarlarının orijinal yüksekliğinin bilinmemesi gibi bazı belirsizlikler, ahşap olan çatının düz bir şeklin yanında eğimli de olabileceğini düşündürmektedir. Avludan camiye iki sütuna oturan üç kemerli bir açıklıktan girilmektedir. Bu üçlü açıklığın iki yanında harime geçit veren ikişer kemerli açıklık daha vardır. Yandaki bu açıklıklarla birlikte caminin bütün kuzey cephesinin bölümlenerek giriş için ayrıldığı dikkat çekmektedir. Günümüzde tamamı camekânla kapatıldığından bunlardan giriş için yalnızca üçlü kemerin orta gözü kullanılmaktadır.

Caminin ana mekânı yatık dikdörtgen bir plan göstermektedir. Mekânı tam ortadan dört sütun üzerine oturan enine kemerler iki eşit nefe ayırmaktadır. Nefler mihrap yönünde dik bir nefle (transept) kesilmiş ve ortaya çıkan iki eş boyutlu mekân birer kubbe ile örtülmüştür. Sekizgen kasnak üzerine oturan kubbelerden ilkine Türk üçgenleri, ikincisine pandantiflerle geçilmiştir. Mekânda tuğladan sivri kemerleri taşıyan devâsâ sütunların, "Büyük Gymnasium" olarak tanınan Lysimakhos'un şehrindeki limanın yanında bulunan hamamdan getirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yapıda yan neflerin

üzeri dik, çift meyilli çatılarla örtülmüştür. Bu çatılar içten ahşap bir konstrüksiyona sahiptir. Mevcut kalıntılara dayanılarak restore edilen bu dik çatıların, yapının gerçekte olması gereken orijinal çatı sistemiyle bağlantısı

yoktur. Buna en açık delil, bugün çatı şeklinde olan transept kubbelerinin kasnaklarındaki pencerelerle birlikte bütünüyle bir kesikliğe uğramasıdır. Orijinal durumunda çatının bu tür bir kesikliğe meydan vermeyecek şekilde düz veya hafif eğimli bir tarzda olması gerekmektedir.

Îsâ Bey Camii, âbidevî mimarisi ve plan şeması ile olduğu kadar süsleme özellikleriyle de dikkat çeken bir yapıdır. Batı cephesindeki pencereler ve taçkapı üzerinde renkli ve zengin taş süsleme örnekleriyle karşılaşılır. Pencerelerde değişik kama taşı geçme örnekleriyle düğümlü geçme kompozisyonları birlikte uygulanmıştır. Cephenin avlu tarafındaki pencerelerinde simetrik bir düzene gidilerek eş kompozisyonlara yönelinmiştir. Buna karşılık aynı uygulamadan cami duvarında özellikle kaçınılarak pencereler farklı boyut ve süsleme özellikleri içinde verilmiştir. Orijinal bir tasarımın ürünü olan âbidevî ölçülerdeki taçkapı, süsleme özellikleri ve işçilik olarak pencereleri tekrarlamaktadır. Yine burada da renkli taş ve mermerin birlikte kullanımıyla elde edilen zengin ve çok renkli bir taş işçiliği göze çarpmaktadır. İki renk kama taşı geçmelerin yanı sıra düğümlü bir geçme kompozisyonu, ana süsleme elemanı olarak kavsara kuşatma kemerinin üzerindeki yüzeyde kullanılmıştır. Kapının üstünü taçlandıran mazgallardan ise yalnızca yere dökülmüş olan bazı kalıntılar günümüze ulaşmıştır. Yapının doğu, güney ve kuzey cephelerinde süsleme özelliğine rastlanmamaktadır. Sadece doğu ve kuzey cephelerindeki kapıların zamanında ilginç süslemelere sahip olduğuna dair bilgi bulunmaktadır. Eski çizimlerden ve mevcut izlerden, bu süslemelerin renkli taş kakma ve kabartma tekniğinde olduğu, yalın, ancak orijinal bir karaktere sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bugün önemli bir kısmı sökülmüş olan kapılarda bunlara ilişkin pek az bir iz kalmıştır. Her iki kapıda bulunması gereken kitâbeler de XIX. yüzyıl sonlarında sökülerek alınmıştır. Bu kitâbeler İzmir'e götürülmüş olup doğu kapısından alınan kitâbe Çorapkapı Camii'nde mihrabın üstüne, kuzey kapısından alınan kitâbe ise Kestanepazarı Camii'nde son cemaat yeri penceresinin üzerine yerleştirilmiştir.

Avlu içinde ancak belirli noktalarda yoğunlaşan süsleme özelliklerinin en önemlisi, hiç şüphesiz batı duvarındaki düğümlü geçme kompozisyonunun yer aldığı iki eş mermer penceredir. Cami mekânı ise yapıda süslemenin ağırlıklı olarak yoğunlaştığı kısımdır. Fakat bugün özgün karakterini büyük

ölçüde kaybetmiş olan bu kısım, süslemesinin gerçek zenginliğini tam olarak yansıtmaktan uzaktır. Eski çizimlerden ve seyahatnâmelerden son derece etkileyici bir görünüm taşıdığı anlaşılan iç mekânda mihrap ve minber iki önemli süsleme unsurudur. XIX. yüzyılın sonlarında kırılıp parçalanan mihrabın üst kısmı sökülerek İzmir Kestanepazarı Camii'ne götürülmüş ve burada mihrap üzerine yerleştirilmiştir. Mihrabın üstündeki geniş kitâbe frizi de aynı dönemde İzmir'e nakledilmiştir. Bugün Agora'da görülen parçalar bu kitâbeye aittir. Minber de mihrap gibi kırılarak parçalanmıştır. Her ikisine ait bazı parçalar günümüzde cami içinde bulunmaktadır. Yine mevcut çizimlerden zengin süsleme özellikleri taşıdığı farkedilen mermer mihrapta çok renkli taş işçiliği sürdürülmüş, ana kemeri kuşatarak yukarı doğru devam eden alanda da değişik bir düğümlü geçme kompozisyona yer verilmiştir. Minberin ise geometrik geçmeli levhaların oluşturduğu zengin bir taş işçiliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İç mekânda üstünde önemle durulması gereken bir süsleme unsuru da mihrap önü kubbesinin mozaik-çinili pandantifleridir. Fîrûze, kahverengi ve koyu mavi renkteki çinilerle, aralarda tuğlanın kullanılmasıyla altı köşeli yıldızlarla çevrelenen altıgenlerden meydana gelen geometrik bir kompozisyon oluşmuştur. Kubbe kasnağındaki mukarnas dolgular ise yeşil levha çinilerle kaplıdır.

Îsâ Bey Camii, yalnız Aydınoğulları Beyliği'nin değil Beylikler dönemi mimarisinin de en önemli yapılarından biridir. Yapının enine gelişen cami mekânı ve buna kuzeyden bitişen revaklı avlusu, plan şeması olarak Anadolu Türk mimarisinde birkaç örnek dışında pek kullanılmayan fakat Osmanlı selâtin camii mimarisinin bir bakma öncüsü olan farklı bir uygulamayı gösterir. Ait olduğu dönemden başlayarak Anadolu Türk mimarisinde önemli etkileri görülecek olan bu yeni plan şemasının esasları Suriye'deki İslâm mimarisine dayanmakta olup Şam Emeviyye Camii'ne kadar inen eski bir geçmişe sahiptir. Suriye mimarisinde değişik şekillerde uzun zaman uygulanmış olan bu şema, Şamlı mimar aracılığıyla Îsâ Bey Camii'nde yeni bir anlayışla denenmiştir. Bu uygulamanın mimari açıdan getirdiği en önemli yenilik ise cami bünyesi içine katılan revaklı avlu olmuştur. Ayrıca yapı, mimarisiyle olduğu kadar süslemeleriyle de Anadolu dışından bağlantılı olduğu çevreleri yansıtmaktadır. Süslemelerin işçilik ve kompozisyon özelliklerinde Zengî ve çağdaş Memlük dönemi sanatından alınan tesirler açık biçimde görülür. Değişik çevrelerin etkilerini bir sentez

halinde bünyesinde birleştiren mâbed, revaklı avlu ve cephe mimarisiyle Osmanlı mimarisine değişik açılardan kaynak oluşturması bakımından son derece önemli yapılardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 138-141; Ch. Texier, Description de l'Asie mineure, Paris 1849, II, 278-279; E. Falkener, Ephesus and the Temple of Diana, London 1862, s. 153-157; G. Weber, Guide du voyageur à Ephèsè, Smyrne 1891, s. 15-16; G. Niemann, "Die Seldschukischen Bauwerke in Ajasuluk", Forschungen in Ephesos, Wien 1906, I, 112-131; A. Aziz, Efesus-Ayasuluğ Rehberi, İzmir 1927, s. 36-38; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 129-130; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 212-213; Selda Kalfazade [Ertuğrul], Aydınoğulları Mimarisi İçinde İsa Bey Camii'nin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 347-351; Necmeddin Emre, "Aydınoğlu İsa Bey Camii", Arkitekt, IX, İstanbul 1939, s. 169-173; K. Otto-Dorn, "Die Isa Moschee in Ephesos", Istanbuler Forschungen, XVII, Berlin 1950, s. 115-131; Aziz Ogan, "Aydın Oğullarından İsa Bey Camii", VD, III (1956), s. 73-80.

Selda Ertuğrul

ÎSÂ BEY CAMİİ

Üsküp'te XV. Yüzyılın ikinci yarısında yapılan cami.

Üsküp sancak beyi İshak Bey'in oğlu Îsâ Bey tarafından 880 (1475) yılında yaptırılan cami, iki yanında misafirhane niteliğindeki tabhâne odalarıyla zâviyeli camiler diye adlandırılan gruba girer. Nitekim yapı, Îsâ Bey'in 874'te (1469) düzenlenen Türkçe vakfiyesinde hankah olarak zikredilmektedir. Vakfiye, Îsâ Bey'in kardeşi Mustafa Bey tarafından hediye edilen arazi üzerinde yaptırmış olduğu medrese ve yanındaki hankah için ayrılan vakıflarla ilgilidir. Burada geçen hankah kelimesiyle kastedilen, Orhan Bey devrinden bu yana kullanılan ismiyle zâviye türündeki yapılardır. Osmanlı döneminde aynı fonksiyondaki yapılar için bazan zâviye, bazan hankah tabirinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Osmanlılar'ın ilk devrinde İznik, Bursa ve Edirne'de çok sayıda inşa edilen zâviyeli (tabhâneli) cami tipinin değişik varyasyonlar halinde kırkı aşan örneğinin bulunduğu bilinmektedir. Üsküp Îsâ Bey Camii, bu tipin Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapılan örneklerinden biridir. Cami aynı eksen üzerinde yer alan iki kubbeli mekânla, yanlarda daha alçak tutulmuş ikişer çapraz tonozlu hücre ve giriş cephesindeki beş kubbeli revakıyla plan olarak 1472 tarihli İstanbul Murad Paşa Camii'ni andırmaktadır.

Yapının duvarları bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla örgülüdür. Almaşık örgünün karakteri Bursa camilerine uygunluk gösterir. Kuzey tarafındaki giriş cephesi önünde yanları kapalı beş bölümlü bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Tamamen kesme taşla kaplı olan cepheyi geniş silmeli bir çerçeve kuşatır. Zengin mukarnas başlıklı ve süslemeli sekizgen pâyeler üzerine oturan, geniş sivri kemerlerle dışa açılan revakın üst örtüsü pandantifli kubbelerden oluşur. Kesme taş örgülü silindirik minare kuzeybatı köşesinde revakla ana mekânın birleştiği yerde yükselmektedir. Yapının giriş cephesinde merkezde kapı, iki yanında ikişerden dört pencere ile solda basit bir mihrap nişi yer alır. Açıklık kısmının basık bir kemerle örtülü olduğu mermer girişte üstte sathî bir Bursa kemeri görülür. Kemerin alınlık kısmına sülüs hatla yazılmış, 880 (1475) tarihini veren iki satırlık

Arapça inşa kitâbesi yerleştirilmiştir. Kapının meandr ve kabartma rûmîli yazı dekorlu ahşap kanatları Fâtih devri ağaç işçiliğinin güzel bir örneğidir.

İç mekâna girildiğinde aynı eksen üzerinde iç içe gelişen eş büyüklükte iki kubbeli mekân ve yanlarda yer alan çapraz tonozlu ikişer hücre ile karşılaşılır. Ana eksen üzerinde yer alan 10 m. çapındaki iki kubbeye de mukarnas sıralı pandantiflerle geçilmiştir. Mukarnasların üzerinde basit baklavalı bir kuşak dolaşır. Yapı bünyesinden dışa doğru taşan ikinci kubbeli mekân üç yönde ikişer pencere ile dışa açılır. Güney duvarında bugün orijinalliği bozulmuş bir mihrap, yan duvarlarda basit, dikdörtgen nişler bulunur. Ortadaki kubbeli mekânda da Bursa kemerli dört nişe yer verilmiştir.

Yapıda iki yanda bulunan çapraz tonozlu odalar müstakil bir karaktere sahiptir. Odalardan yalnızca giriş yönünde bulunanlar ortadaki kubbeli mekâna bir geçişle bağlanır. Aynı zamanda bu odalar revaka da birer kapıyla açılır. Bugün kapılar pencereye dönüştürülmüştür. Odaların kendi aralarındaki bağlantıları ise bir geçişle sağlanmıştır. Yalnız sol taraftaki ilk odada, güneybatı köşesinin alçak çapraz tonozlu bir bölüm olarak duvarla çevrilmek suretiyle tecrit edilmiş olması dikkat çeker. Başka bir yapıda benzerine rastlanmayan bu düzenlemeyle orta mekândan, mutfak ya da kiler olarak kullanıldığı zannedilen mekâna hiç girilmeden hemen arkada ikamete ayrılmış mekâna geçilmesinin sağlandığı anlaşılmaktadır. Îsâ Bey Camii, çeşitli varyasyonlarla Fâtih devrinde denenmiş olan zâviyeli cami tipinin en son örneklerindendir. Yapı bu açıdan da ayrıca önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 25-254; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senesinin Osmanlı Mi‘mârîsi, İstanbul 1976, s. 80-81; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 88; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, Oxford 1992, s. 84-131; Semavi Eyice, “Türk Sanatı Bakımından Üsküp”, TKA, XXXI/1-2 (1993), s. 159.

Selda Ertuğrul

ÎSÂ b. DÎNÂR

(عيسى بن دينار)

Ebû Muhammed Îsâ b. Dînâr b. Vâkıd el-Gāfikī el-Kurtubî (ö. 212/828)

Mâlikî fakihi.

Muhtemelen 155 (772) yılında Tuleytula’da (Toledo) doğdu. Burada ve Kurtuba’da öğrenim gördü. İlim tahsili ve hac için Haremeyn’e ve daha sonra Kahire’ye gitti. Kahire’de İmam Mâlik’in en önde gelen talebesi Abdurrahman b. Kāsım’dan fıkıh ve hadis okudu. Ayrıca İbn Vehb, İbn Abdülhakem ve Eşheb el-Kaysî gibi İmam Mâlik’in diğer talebelerinin derslerine devam etti. Kādî İyâz, İbn Hazm’dan naklen Îsâ b. Dînâr’ın 190 (806) yılı dolaylarında doğu seyahatine çıktığını kaydederse de (Tertîbü’l-medârik, IV, 108) Huşenî, onun 185’ten (801) itibaren üç defa peşpeşe hac yaptığını belirtir (Aḫbârü’l-fuḳahâʾ, s. 270). Daha sonra merkezî yönetime karşı sık sık isyanların çıktığı bir ortamda Tuleytula’ya döndü. Burada halkın sevgi ve saygısını kazandı. Bunu çekemeyen şehrin valisi ve kadısı tarafından Emîr I. Hakem’e şikâyet edilmesi üzerine tutuklanarak Kurtuba’ya götürüldü. Bir yıl hapis yattıktan sonra bir yanlışlık olduğu anlaşılınca serbest bırakıldı ve Hakem kendisinden özür diledi. Bir süre Tuleytula’da kadılık yaptı, ardından Kurtuba’da şûra üyeliğine tayin edildi ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kaldı. Aralarında oğlu Ebân b. Îsâ, İbn Habîb es-Sülemî, Asbağ b. Halîl, Hârûn b. Sâlim el-Kurtubî ve İbn Müzeyn’in bulunduğu birçok âlim

kendisinden ders aldı. 202 (818) yılında Kurtuba’da çıkan isyanın bastırılmasından sonra Hakem’in sürgün fermanı üzerine o da şehirden kaçıp Ceyyân’a gitti. Ardından Hakem’e mektup yazarak ona karşı tutumunu açıklayınca kendisine eman verildi (metni için bk. Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 271) ve Kurtuba’ya döndü. Hakem ve oğlu Abdurrahman’dan saygı gören Îsâ b. Dînâr 24 Şevval 212 (16 Ocak 828) tarihinde Tuleytula’da vefat etti.

Takvâsı ve zühdü ile tanınan Îsâ b. Dînâr, Mâlikî mezhebinin otoritesi ve fetva mercii idi. İmam Mâlik'in görüşlerinin Endülüs'te yayılması ve Mâlikîliğin bu bölgede Evzâîliğin yerini alarak resmî mezhep haline gelmesinde, el-Muvaṭṭaʾ râvilerinden akranı Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve talebesi İbn Habîb es-Sülemî gibi âlimlerin yanı sıra Îsâ b. Dînâr'ın da önemli rolü olmuştur. Kaynaklarda birçok âlim tarafından övülen Îsâ b. Dînâr için hocası İbnü'l-Ḳāsım'ın da "ardında kendisinden daha fakih bir kimseyi bırakmayan kişi" dediği kaydedilmektedir (a.g.e., s. 270, 271).

Oğlu Ebân b. Îsâ'nın naklettiğine göre Îsâ b. Dînâr, ömrünün sonlarında re'y ile fetva vermeyi bırakarak hadisle amel etmeyi tercih etmiştir. Fıkhın yanı sıra kelâm ilminde de bilgi sahibi olan ve özellikle ceza hukuku alanındaki ılımlı görüşleriyle dikkat çeken Îsâ b. Dînâr, İbn Habîb'in Hâricî ve Mu'tezilîler'in affedilmeksizin öldürülmeleri yönündeki görüşüne karşı onlara fikirlerinden vazgeçip sünnete dönme fırsatının verilmesini savunmuştur.

Kaynaklarda, Îsâ b. Dînâr'ın İbnü'l-Ḳāsım'dan dinlediği rivayetlerin yirmi kitap oluşturduğu ve Mâlikî fıkhına dair on cüzden meydana gelen el-Hidye (el-Hidâye) adlı bir eser telif ettiği nakledilmektedir. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin eserleriyle İbn Habîb es-Sülemî'nin el-Vâżıḥa'sından daha değerli kabul edilen bu kitapta müellifin İbnü'l-Ḳāsım'dan aldığı bilgilerin ve kendi görüşlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Îsâ b. Dînâr'ın rivayet ve görüşlerine ilk dönem kaynaklarından Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin el-ʿUtbiyye'si (el-Müstaḫrace), İbn Müzeyn'in Tefsîrü'l-Muvaṭṭaʾ adlı eseri ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ında geniş şekilde yer verilmiş, Venşerîsî de Endülüs ve Kuzey Afrika ulemâsının fetvalarını derlediği el-Miʿyârü'l-muʿrib'inde bunlardan bir kısmını iktibas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 270-272; İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Beyrut 1999, bk.

İndeks; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, s. 331; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 472; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, IV, 105-110, 259-262; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 402-403; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 439-440; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb, II, 64-66; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1401-1403/1981-83, bk. İndeks; Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, III, 167; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 124-125, 188, 227; H. Monés, "ʿIsā b. Dīnār", EI² (İng.), IV, 87.

Kâmil Yaşaroğlu

ÎSÂ b. EBÂN

(عيسى بن أبان)

Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836)

İmam Muhammed'in öğrencisi, Hanefî fakihi.

Aslen Şîraz'ın güneydoğusundaki Fesâ şehrindendir. Halife Mansûr'a danışmanlık yapan dedesi Sadaka b. Adî'nin dedesinin adının Merdânşah olmasından İran asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Îsâ b. Ebân Bağdat'ta yetişti. İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, Hüşeym b. Beşîr, İbn Ebû Zâide gibi âlimlerden hadis öğrendi. Ehl-i hadîs ekolüne mensubiyeti dolayısıyla önceleri ehl-i re'ye karşı çıkarken arkadaşı İbn Semâa tarafından İmam Muhammed eş-Şeybânî ile tanıştırılıp onun muhalefet ettiğini düşündüğü hadisleri tek tek kendisine okuduğunda tatminkâr cevaplar alması üzerine rey ekolüne katıldı. Serahsî'nin rivayetine göre ise hadis öğrenimiyle meşgulken hac için gittiği Mekke'de aynı konuda iki defa yanlışlık yapıp Hanefî bir arkadaşı tarafından uyarılınca hadis tahsilinin kendisini hatadan korumada yeterli olmadığını düşünerek İmam Muhammed'in derslerine katıldı (el-Mebsûṭ, I, 237). Altı ay kadar fıkıh ve hadis okuduktan sonra Muhammed'in Rakka kadılığına getirilmesiyle derslerine ara vermek zorunda kaldı; ancak mektupla öğrenimini sürdürdü. Bazı kaynaklarda Ebû Yûsuf'tan yaptığı rivayetlere yer verilirse de diğer bir kısım kaynaklar onun derslerine katılmadığını belirtir. Kendisinden Hasan b. Sellâm es-Sevvâk, Ebû Hâzim el-Kādî, Bekkâr b. Kuteybe ve Şuayb b. Eyyûb es-Sarîfînî ders aldı. Tanınmış sûfî Ebû Hamza Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî onun âzatlısı idi.

Ramazan 210'da (Aralık 825) Bağdat'ın doğu yakasında Askerülmehdî kadılığına nâib olarak, 23 Rebîülevvel 211'de ise (3 Temmuz 826) Basra kadılığına tayin edilen Îsâ b. Ebân ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. 220 (835) yılında hacca gitti ve Basra'ya döndükten birkaç gün sonra 221 Muharrem veya Safer başlarında (Ocak veya Şubat 836) vefat etti. Muharrem 220'de (Ocak 835) öldüğü de rivayet edilir.

Kaynaklarda Îsâ b. Ebân'ın kadılık mesleğine vukufu, dikkat ve titizliği üzerinde durularak davaları süratle sonuçlandırdığı belirtilir. Hilâl b. Yahyâ, İslâm'ın gelişinden kendi zamanına kadar Basra'da ondan daha fakih bir kadının görev yapmadığını söylemiştir. Mu'tasım-Billâh döneminde bir davada suçlunun cezasının infazında aşırıya kaçtığı gerekçesiyle yargılanmış, ancak suçsuz bulunmuştur. Hasımlarından İbn Âişe et-Teymî, Îsâ'yı Başkadı İbn Ebû Duâd'a şikâyet edip onun yerine kendisi geçmek istemişse de başkadı bu isteği reddetmiştir. Bu şikâyet üzerine Îsâ'nın önce azledildiği, arkadaşı ve başkadının oğlu olan Ebü'l-Velîd'e 80.000 dirhem rüşvet vererek azil kararını geri aldırdığı şeklindeki rivayet (Hatîb, X, 317) ihtiyatla karşılanmalıdır. Kadılık görevine gelmeden önce varlıklı bir kimse olan Îsâ b. Ebân son derece cömertti; öldüğünde çocuklarına miras bırakmadığı kaydedilir.

Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî gibi müellifler, Îsâ b. Ebân'ın Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini söylerken İbnü'l-Murtazâ da onun Mu'tezile'nin beş esasından biri olan adl anlayışını savunduğunu belirtir. Mu'tasım-Billâh devrinde Başkadı İbn Ebû Duâd'ın tahrikiyle yaşanan mihne* olayları sırasında birçok kadı ve ilim adamı sıkıntılı günler geçirirken Îsâ b. Ebân'ın kadılık görevini sürdürmesi ve başkadı ile yakınlığı bu iddiaları destekler nitelikteyse de Cessâs'ın bizzat Îsâ b. Ebân'ın kitabından yaptığı bir iktibas onun "fukaha Mürciîliği" denilen bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre Îsâ, fâsık müslümanların cehenneme gireceğini bildiren âyetlerle başka âyetler göz önüne alındığında onların bağışlanmalarının da azap görmelerinin de mümkün olduğunu, bu sebeple durumlarının Allah'a havale (ircâ) edilmesi gerektiğini ifade edip bu hususta kesin konuşamayacağını belirtmiştir (el-Fuṣûl, I, 103).

Zehebî, Îsâ'nın zayıf ya da sika olduğunu söyleyen bir kimseyi bilmediğini belirtirse de (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 310) onun İmam Şâfiî'den naklettiği bir rivayetin kendi kaynaklarında bulunmaması karşısında birçok Şâfiî âlimi kendisini sika saydığı için rivayeti reddetmek yerine yorumlamak yönüne gitmiş, Nevevî ise sika hükmüne katıldığını belirtmiştir (el-Mecmûʿ, I, 150).

Îsâ b. Ebân, İmam Muhammed'in öğrencileri arasında kaynaklarda usul ve fürûa dair görüşlerine en çok yer verilen âlimlerdendir. Hanefî usul kitaplarında onun görüşleri özellikle sünnet-hadis ve âmmın tahsisi bahislerinde nakledilir. Gerçekten Îsâ, Hanefî usulünün oluşumuna büyük katkıda bulunmuş ve daha sonra Hanefî görüşü haline gelen birçok usul kaidesini vazetmiştir. Meselâ kıyasa aykırı bir hadisin makbul sayılabilmesi için râvisinin fakih olmasını şart koşmuş ve bu görüşü birçok Hanefî âlimi tarafından benimsenmiştir. Musarrât* hadisini (Müslim, "Büyûʿ", 11; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 46) sahih olmasına rağmen bu gerekçe ile terketmiş, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini makbul saymadığı yolundaki söylentiler ise Cessâs tarafından bizzat kendi kitabına dayanılarak çürütülmüştür (el-Fuṣûl, III, 130). Usulünün haber bahislerini, onun er-Red ʿalâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfiʿî fi'l-aḫbâr, el-Ḥucecü'ṣ-ṣaġīr ve el-Ḥucecü'l-kebîr adlı eserlerindeki açıklamalarından hareketle izaha çalışan Cessâs'ın bu eserlerden yaptığı geniş iktibaslar göz önüne alındığında, Hanefî mezhebinin hadis usulüne ilişkin görüşlerini Süfyân b. Sehtân'dan (Sehbân) sonra ilk defa ilmî olarak temellendiren kişinin Îsâ b. Ebân olduğu söylenebilir. Zira ondan önceki Hanefî imamlarının hadis ve sünnet konusundaki açıklamaları oldukça sınırlıdır.

Hanefî mezhebinin temel ilkelerini ve meselelerini benimseyen, müdafaa eden ve yorumlayan Îsâ b. Ebân, mezhebin kendi içinde mantıkî bir tutarlılığı bulunduğuna inandığı için imamlardan nakledilen ve mezhebin bütünlüğüyle uyuşmayan görüşleri eleştirmiş, meselâ meclis muhayyerliğinin sona ermesini bedenen ayrılma şeklinde anlayarak mezhebe aykırı bir görüşü benimseyebilmiştir. Serahsî el-Mebsûṭ'ta onun bu eleştirilerini ele alır ve mezhep imamlarının genel ilkeden (kıyas) istihsan sebebiyle ayrıldıklarını, Îsâ'nın ise kıyasa uyduğunu söyleyerek imamları savunur.

Îsâ b. Ebân, devrinin ilmî tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır. İmam Şâfiî'nin onunla ilmî tartışmalar yaptığı ve arkadaşlarına kendisiyle tartışmalarını söylediği belirtilirse de (İbnü'l-Murtazâ, s. 129) bazı Şâfiî âlimleri onun İmam Şâfiî ile karşılaşmadığını ileri sürerler (Nevevî, I, 150). İmam Şâfiî'ye karşı mezhebini savunurken delil olarak kullandığı hadisleri Hanefî-Mürciî kelâmcısı Süfyân b. Sehtân'ın kitabından almış olması sebebiyle Dâvûd ez-Zâhirî tarafından eleştirilerinin değersiz görülmesine

karşılık hem kendi mezhebinden hem Şâfiî ve Şiî mezheplerinden bazı âlimlerce bunlara önem verilerek kendisine eleştiriler yöneltilmiştir. Bu konuda eser yazan müellifler arasında Ebû Ca‘fer et-Tahâvî (Kitâbü’r-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân fî kitâbihi’lleẕî semmâhu Ḫaṭaʾe’l-kütüb), Ebü’l-Abbas İbn Süreyc (er-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân), Hizânetü’l-hikme’nin idarecisi Sehl b. Hârûn (Kitâb ilâ ʿÎsâ b. Ebân fi’l-ḳażâʾ) ve İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (Kitâbü’r-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân fi’l-libâs) zikredilebilir. Îsâ b. Muhammed b. Ali el-Büleyhid, ʿÎsâ b. Ebân ve ârâʾühü’l-uṣûliyye adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1415/1995, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü’ş-şerîa [Riyad]).

Eserleri. Îsâ b. Ebân’ı şöhrete kavuşturan eseri el-Ḥucecü (Ḥuccetü)’ṣ-ṣaġīr’dir. Me’mûn’un ders arkadaşı Îsâ b. Hârûn el-Hâşimî, Me’mûn hilâfete geçince yazdığı bir hadis kitabını getirip Hanefîler’in bu kitaptaki hadislere muhalefet ettiklerini söyleyerek o sırada halifenin meclisine devam eden Hanefî âlimlerine bu hususu sormasını, cevap veremezlerse bir daha huzuruna kabul etmemesini önermiştir. Halife de İsmâil b. Hammâd, Bişr b. Gıyâs ve Yahyâ b. Eksem gibi önde gelen Hanefîler’den bu kitaba cevap vermelerini istemişse de onlardan bir sonuç alamamıştır. Halifenin meclisine katılmayan Îsâ b. Ebân durumu öğrenince el-Ḥucecü’ṣ-ṣaġīr’i yazmıştır. O dönemden günümüze intikal eden usule dair metinlerin çok sınırlı olması tartışma konuları hakkında bilgi edinilmesini güçleştirdiği için bu eserin muhtevası önem arzetmektedir. Saymerî’nin kaydına göre iki ana bölümden oluşan kitapta önce haberlerin çeşitleri, nakil yolları, bunlardan kabul edilmesi veya edilmemesi gerekenlerin neler olduğu, birbirine zıt hadislerle karşılaşıldığında ne yapılması gerektiği konuları ele alındıktan sonra bu tür hadisler için bölümler açılmış ve her bölümde Ebû Hanîfe’nin delili ve görüşü, onu destekleyen rivayetler ve kıyaslar geniş biçimde incelenmiştir. Me’mûn eseri okuyunca çok beğenmiş ve bundan böyle Îsâ’nın meclisine katılmasına izin vermiştir (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe, s. 141-143). Brockelmann ve Fuat Sezgin, bu kitabın Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi’nde (nr. 1596) kayıtlı 168 varaklık bir nüshasının bulunduğunu ileri sürerlerse de eseri yerinde görüp inceleyen Atîk Ahmed el-Bestevî, bunun İmam Muhammed’in Kitâbü’l-Ḥucce ʿalâ ehli’l-Medîne adlı eserine ait bir nüsha olduğunu belirlemiştir (Internatiol Conference on the Life, s. 149).

Îsâ b. Ebân’ın kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Red ʿalâ Bişr el-Merîsî ve’ş-Şâfiʿî fi’l-aḫbâr, el-Ḥucecü’l-kebîr, Ḫaberü’l-vâḥid, İs̱bâtü’l-ḳıyâs, İctihâdü’r-reʾy, el-ʿİlel fi’l-fıḳh, Ḫaṭaʾü’l-kütüb, el-Mücmel ve’l-müfesser, el-Câmiʿ fi’l-fıḳh, en-Nevâdir, Kitâbü’ş-Şehâdât.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, II, 170-172; III, 273; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 134, 225, 258, 266; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 128, 141-148; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 2, 41; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 390; IV, 290; VI, 22; X, 317; XI, 157-161; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 137; Serahsî, el-Mebsûṭ, bk. Fihrist; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 67-68; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 150; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 440; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 310; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 30-32; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 277, 338; II, 252, 678-680; III, 169; IV, 538; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 129; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 632; II, 1431, 1440, 1667; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 151; Brockelmann, GAL Suppl., I, 950; Sezgin, GAS, I, 434; Atîk Ahmed el-Bestevî, “Devrü’l-ʿulemâʾi’l-Aḥnâf fî tedvîni ʿilmi uṣûli’l-fıḳh ve ehemmi kütübihimi’l-uṣûliyye”, International Conference on the Life, Thought and Contribution of Imam Abu Hanifah (basılmamış tebliğler, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 1998), s. 147-150.

Şükrü Özen

ÎSÂ EFENDİ, Sütçüzâde

(ö. 1037/1628)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul’da doğdu ve burada yaşadı. Devrin üstatlarından iyi bir mûsiki öğrenimi gördü. Bilhassa sesinin güzelliğiyle tanınan Îsâ Efendi’nin hânendelikteki başarısında icracılığının da payı büyüktür. Çalışmalarından onun mûsikinin bütün inceliklerine vâkıf olduğu anlaşılır. Şöhretinin en parlak zamanı I. Ahmed dönemidir

(1603-1617). Îsâ Efendi’nin ölüm tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Dönemine daha yakın olan İbrâhim Cevrî’nin (ö. 1065/1654) divanında yer alan Sütçüzâde’nin vefatına dair tarih kıtasındaki mısraın 1037 (1628) yılını vermesine karşılık Ebûishakzâde Esad Efendi ve Müstakimzâde gibi bazı kaynaklarda onun 1047 (1637) yılında öldüğü kaydedilmiştir. Oğlu Abdüllatif Efendi de (ö. 1099/1688) zamanın tanınmış şair ve mûsikişinaslarındandır.

Îsâ Efendi, hânendeliğinin yanı sıra bestekârlığı ile de devrinin önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Esad Efendi Atrabü’l-âsâr’da onun elli kadar eser bestelediğinden söz eder. El yazması güfte mecmualarında dinî ve din dışı sahadaki bazı eserlerine rastlanmaktaysa da Yılmaz Öztuna, Îsâ Efendi’nin bir saz eseriyle bir sözlü eserinin zamanımıza ulaştığından bahsetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız Post, Mecmûa, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1724, vr. 97b; Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 19b-20a; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 9a; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi

Antolojisi, İstanbul 1942, I, 31, 43, 60; Hüseyin Ayan, Cevrî: Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Erzurum 1981, s. 325-326, 387; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 143, 148; Hüseyin Sadettin Arel, “Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri: İsa Efendi, Sütçüzade”, MM, sy. 15 (1949), s. 22; Hayri Yenigün, “Sütçü Zâde İsâ ve Andelîb”, a.e. sy. 132 (1959), s. 374-376; Öztuna, BTMA, I, 391.

Nuri Özcan

ÎSÂ b. MÛSÂ

(عيسى بن موسى)

Ebû Mûsâ el-Murtazâ Îsâ b. Mûsâ b. Muhammed el-Hâşimî (ö. 167/783)

Abbâsî hânedanına mensup vali ve kumandan, veliaht.

103 (721) yılında Humeyme'de doğdu ve burada yetişti. Abbâsî halifeleri Ebü'l-Abbas es-Seffâh ile Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yeğenidir. Babası 108'de (726) ölünce İbrâhim el-İmâm'ın himayesinde büyüdü (İbn Asâkir, XLVIII, 8, 9). Abbâsî ihtilâli sırasında amcası Ebü'l-Abbas es-Seffâh ve ailenin diğer mensuplarıyla birlikte Humeyme'den Kûfe'ye gitti ve amcasının halifeliğine destek verdi (132/749). Ebü'l-Abbas es-Seffâh halife olunca onu, Vâsıt'ta Emevîler'in son Irak genel valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre'yi kuşatmış olan Hasan b. Kahtabe'ye yardıma gönderdi (Taberî, VII, 431). Aynı yıl Kûfe valiliğine tayin edildi. 134 (752) ve 143 (761) yıllarında hac emîrliği yaptı. Seffâh tarafından Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan sonra ikinci veliaht olarak seçildi. 136'da (754) Seffâh'ın ölümü üzerine hac emîri olarak Mekke'de bulunan Ebû Ca'fer el-Mansûr adına halifelik için biat aldı.

Îsâ b. Mûsâ, Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (en-Nefsüzzekiyye) ve kardeşi İbrâhim liderliğindeki Hz. Ali evlâdının isyanlarının bastırılmasında önemli rol oynadı. Aralarında Humeyd b. Kahtabe'nin de bulunduğu ünlü kumandanlar idaresindeki büyük bir orduyla Muhammed en-Nefsüzzekiyye üzerine gönderildi. Medine'ye yaklaştığında Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye ve Medine halkına mektuplar göndererek teslim oldukları takdirde can ve mallarının emniyet altında olacağını bildirdi. Muhammed en-Nefsüzzekiyye ise ona kendisinin meşrû halife olduğuna dair cevabî mektubunu yazdı ve kendisine itaat etmesini istedi. Bunun üzerine şehri kuşatan Îsâ, tekrar eman teklifinde bulunduysa da olumlu cevap alamadı. Medine halkının bir kısmı Abbâsî kuvvetleri tarafından öldürüldü, bir kısmı da savaştan çekildi. Muhammed en-Nefsüzzekiyye çatışmalar sırasında öldürüldü (14 Ramazan 145 / 6

Aralık 762). Îsâ b. Mûsâ, Medine'yi Abbâsî hâkimiyeti altına aldıktan sonra Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emriyle, Basra'da ağabeyi Muhammed en-Nefsüzzekiyye adına isyan etmiş olan İbrâhim b. Abdullah üzerine yürüdü. Kûfe'ye 95 km. mesafedeki Bâhamrâ'da İbrâhim'le karşılaşan Îsâ savaş sırasında yaralanınca ordusu geri çekilmek zorunda kaldı. İbrâhim'in ordusunun geri dönmesi üzerine tekrar saldırıya geçen Abbâsî kuvvetleri galip geldiler. Ağır yaralanan İbrâhim öldürüldü (25 Zilkade 145 / 14 Şubat 763).

Oğlu Muhammed el-Mehdî'yi veliaht yapmak isteyen Ebû Ca'fer el-Mansûr, Îsâ'dan veliahtlıktan feragat etmesini istedi (147/764). Îsâ veliahtlıktan çekilmeyeceğini söyleyince Kûfe valiliğinden azledildi. Ancak Mansûr'un baskıları ve tahkir edici davranışları karşısında Mehdî'nin veliahtlığını kabul etmek zorunda kaldı. Îsâ'nın buna karşılık kendisi ve ailesi için çok miktarda para aldığı kaydedilir (a.g.e., VIII, 25). Bu arada Mansûr'un halifelik iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah'ı Îsâ'ya teslim ederek onu öldürmesini istediği, bunun aynı zamanda kendisini de ortadan kaldırmaya yönelik bir plan olduğunu farkeden Îsâ'nın onu öldürmediği nakledilir (a.g.e., VIII, 7-8). Mansûr'un 151 (768) yılında kendisi, oğlu Mehdî ve Îsâ b. Mûsâ için yeniden biat aldığı, bu merasimde halife ve Mehdî'nin eli öpülürken Îsâ'nın elinin sadece tutulduğu kaydedilmektedir. Muhammed el-Mehdî tarafından da veliahtlıktan vazgeçmeye zorlanan Îsâ, para karşılığında Mehdî'nin oğulları Mûsâ el-Hâdî ve Hârûnürreşîd lehine veliahtlıktan çekildi (160/776). 167 (783) yılında Kûfe'de vefat etti, 168'de (784-85) öldüğü de kaydedilir.

Bağdat'ın kuruluş çalışmalarına katıldığı anlaşılan Îsâ b. Mûsâ'nın burada bir sarayı bulunmaktaydı. Ayrıca Nehrû Îsâ diye bilinen su kanalı onun adına izafe edilmektedir. Kûfe yakınlarında muhtemelen Ehl-i beyt mensuplarına yönelik olarak stratejik bir noktada inşa edilen Uhaydir Kalesi'nin de kendisi tarafından yaptırıldığı kaydedilmektedir. Şiirle de meşgul olan Îsâ b. Mûsâ'nın bazı şiirleri günümüze kadar gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, III, 121, 127, 143, 187, 252-255, 269, 273-274; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 350, 362, 366, 368-369, 376-380, 384, 390, 395, 399; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 423, 428, 431, 458, 465, 470-471, 516, 565, 577, 579 vd., 588, 597, 609, 642, 647; VIII, 7-8, 9 vd., 25, 39, 121, 124 vd., 164; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 50-51; Ebû Bekir es-Sûlî, Eşʿâru evlâdi’l-ḫulefâʾ (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 309-323; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 267-270, 344-349; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLVIII, 7-20; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 409, 445, 454, 463, 512, 543 vd., 567-571, 577, 581; VI, 44, 75; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 200-203; F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad 1969, s. 236-238, 243-245; W. Caskel, “al-Uhaidir”, Isl., XXXIX (1964), s. 28-37; D. Sourdel, “ʿIsā b. Mūsā”, EI² (İng.), IV, 88.

Abdülmün‘im Mâcid

ÎSÂ b. MÜHENNÂ

(عيسى بن مهنّا)

Şerefüddîn Îsâ b. Mühennâ b. Mâni‘ et-Tâî (ö. 683/1284)

Memlükler’le Moğollar arasındaki savaşlarda önemli rol oynayan bir Arap emîri.

Bâdiyetüşşâm’da yaşayan Âl-i Fazl kabilesinin reisidir. Fırat boylarında ve Kuzey Suriye’de güvenliğin sağlanmasında önemli rolü bulunan Îsâ b. Mühennâ, Memlük Sultanı Kutuz’un bölgede hâkimiyet kurmasına yardımcı oldu.

Sultan Kutuz tarafından Aynicâlût Savaşı’nda (658/1260) emîrü’l-Arab tayin edildi ve Selemiye kendisine iktâ olarak verildi. Ancak onun ve kabilesinin Memlükler’in safında bilfiil savaşıp savaşmadıkları kesin olarak belli değildir. Şehâbeddin Tekindağ kendisinin bu savaşa katıldığını belirtirken (EI2 [İng.], IV, 87) Reuven Amitai-Preiss tarafsız kalıp savaşın sonucunu beklediğini ileri sürer (Mongols and Mamluks, s. 47). Îsâ b. Mühennâ, Memlükler’in hizmetinde olmakla birlikte zaman zaman Moğollar’la da iyi ilişki kurmaktan çekinmemiş, kabile reislerinin daha sonra da sürdürdüğü bu politika, Memlük sultanlarının Âl-i Fazl emîrlerine karşı güvensizlik duymalarına sebep olmuştur.

I. Baybars Memlük sultanı olunca Îsâ b. Mühennâ Mısır’a giderek kendisine bağlılığını bildirdi. Bundan memnun kalan Baybars, onu Nakıratühaleb’den Humus’a kadar olan bölgeye emîr ve Âl-i Fazl bedevîlerine reis tayin etti. 675’te (1277) Baybars’ın Anadolu seferine katılan Îsâ, Halep nâibi Nûreddin Ali b. Mücellâ ile beraber Moğollar’ın Suriye’ye girmesine engel olmaya çalıştı. Baybars döneminde zaman zaman sultanla ihtilâfa düştüğü de oldu. Aynı durum Sultan el-Melikü’l-Mansûr Kalavun devrinde de devam etti. Suriye’ye hâkim olan ve 679’da (1280) Dımaşk’ta isyan ederek el-Melikü’l-Kâmil lakabıyla kendini sultan ilân eden Sungur el-Eşkar’ın tarafına geçince Memlükler ile olan münasebetleri

iyice gerginleşti. Sungur el-Eşkar, Safer 679'da (Haziran 1280) Dımaşk yakınlarında meydana gelen savaşta Sultan Kalavun'un kuvvetlerine yenildiği zaman onunla birlikte Suriye çöllerine kaçtı. Îsâ ve Sungur daha sonra Rahbe'ye yürüdülerse de başarı sağlayamadılar. Bunun üzerine İlhanlı Hükümdarı Abaka Han ile ittifak yaptılar (679/1280). Ancak bu ittifak uzun sürmedi. Sultan Kalavun, 1 Zilhicce 679'da (24 Mart 1281) Suriye seferi için Mısır'dan yola çıktı. Olayların kendi aleyhine geliştiğini gören Îsâ b. Mühennâ, 17 Zilhicce'de (9 Nisan) Akkâ yakınlarındaki Rûha'da sultana itaat arzetti, sultan da onu bağışladı. Moğollar'la yapılan Humus Savaşı'na, bedevî Araplar'ın başında Memlük ordusunun sağ kanat öncü birlikleri kumandanı olarak katılan Îsâ Rebîülevvel 683'te (Mayıs 1284) vefat etti.

Îsâ b. Mühennâ, zalimliğiyle meşhur selefi ve amcazadesi Ali b. Hüzeyfe b. Mâni‘ zamanında yaygınlaşan kargaşaya son vermeyi başarmıştır. Bu başarı onun Memlük sultanları nezdinde itibarını arttırmıştır. Kaynaklarda dindar, cömert, âdil, güzel ahlâk sahibi bir kişi olduğu kaydedilmektedir (Yâfiî, IV, 199; İbnü'l-Furât, VIII, 13).

Îsâ b. Mühennâ'dan sonra iktâları oğulları Fazl ile Mühennâ arasında bölüştürülmüş ve Mühennâ emîr tayin edilmiştir (İbnü'l-Furât, VIII, 8). Aile mensupları daha sonra da çeşitli kollara ayrılarak varlıklarını sürdürmüşler (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 104) ve emîrü'l-Arab unvanını 879 (1474) yılına kadar ellerinde tutmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 39, 170, 291, 333-334; a.e.: Baypars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 9, 85, 140, 155; İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 391-392, 396, 426; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 103-104; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 199; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 220-221, 290-292, 295; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 8, 12-13; Kehhâle,

Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 922; Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, Cambridge 1995, s. 47, 62, 65-68, 124-125, 132, 135, 146, 167, 182-183, 185, 190-191, 193, 197; "Îsâ", İA, V/2, s. 1064-1065; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "ʿIsā b. Muhannā", EI² (İng.), IV, 87-88.

Osman Çetin

ÎSÂ NÛREDDİN

(1907-1998)

Geleneksel ekolün temsilcisi, sûfî düşünür.

İsviçre'nin Basle şehrinde doğdu. Alman bir ailenin çocuğu olup asıl adı Frithjof Schuon'dur. İlk öğrenimini Basle'de tamamladı. Müzisyen olan babasının ölümünden sonra annesi aileyi Mulhouse'a taşıdı ve burada Fransız vatandaşı oldu. Schuon, küçük yaşta Almanca ve Fransızca'yı kullanabilir hale geldi. Leitgedanken zur Urbesinnung ile Tageund Naechtebuch ve Sulamith adlı şiir kitaplarını Almanca yayımladı. Orta öğretim yıllarında Alman felsefesinin temel eserlerini, Batı felsefe klasiklerini, Doğu metafiziğine dair eserleri, Bhagavatgita ve Upanişad'ları okudu. Rene Guénon'un (Abdülvâhid Yahyâ) eserleriyle de bu yıllarda tanıştı. Okuldaki derslerin basitliğinden şikâyet ederek on altı yaşında okulu terketti ve çok sevdiği resim sanatına yöneldi. Bir yandan da tekstil ressamlığı yaparak hayatını kazanmaya başladı.

Frithjof Schuon, Fransız ordusunda askerlik hizmetini tamamladıktan sonra Paris'e yerleşti. Burada tekstil ressamı olarak çalışırken Paris Camii'nde Arapça öğrenmeye başladı. Paris müzelerinde geleneksel sanatın çeşitli örneklerini inceleme ve onların düşünce dünyalarıyla ilgilenme imkânı buldu. 1932 yılında Cezayir'e gitti. Burada hakkında Almanca şiirler yazdığı Şâzelî şeyhi Ahmed el-Alevî ile karşılaştı. Yirmi yedi yaşında müslüman olup Şâzeliyye tarikatına intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp halife oldu. 1935'te ikinci defa Cezayir'i ve ardından Fas'ı ziyaret etti. 1938'de Mısır'a giderek Rene Guénon'la görüştü. Onunla yıllarca mektuplaştı. 1939'da Hindistan'a gitti. II. Dünya Savaşı çıkınca Fransa'ya döndü ve askere alındı. Savaş sırasında Almanlar tarafından yakalanıp hapsedildi. Alman bir aileden geldiği için bu defa da Almanlar onu savaşa katılmaya zorladı. Bunun üzerine İsviçre'ye kaçarak İsviçre vatandaşlığına geçti. Yaklaşık kırk yıl Lozan'da yaşayan Îsâ Nûreddin eserlerinin birçoğunu burada Fransızca olarak yazdı. 1949'da Alman asıllı İsviçreli ressam bir hanımla evlendi. Kızılderili geleneklerini daha yakından tanımak

için 1959'da eşiyle birlikte Amerika'ya gidip Güney Dakota ve Montana'da yaşayan Sioux ve Crow kabilelerini ziyaret etti. 1968'de Türkiye'yi ziyarete geldiğinde hıristiyanlarca Hz. Meryem'in mezarının bulunduğu iddia edilen Efes yakınındaki Kuşadası'nda kaldı. 1981'de Amerika'ya yerleşti. 5 Mayıs 1998'de Bloomington şehrinde vefat etti ve evinin bahçesine defnedildi. Dünyanın çeşitli yerlerindeki Şâzelî tekkelerinde onun için gıyabî cenaze namazları kılındı.

Rene Guénon'un başlattığı geleneksel bakış açısını ve fikir hareketini bir felsefe ve bir dünya görüşü haline getiren Îsâ Nûreddin Titus Burckhardt, Huston Smith, Ananda Kentish Coomaraswamy, Marco Pallis ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerle birlikte Batı medeniyetinin felsefî kökenlerinde yeterince mânevî ve ruhî unsurlara yer verilmediğini savunan geleneksel ekolün yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Onun temsil ettiği geleneksel ekol vahyi düşüncesinin temeli yapması bakımından irrasyonalizm, feminizm, yeşiller hareketi ve postmodernizm gibi alternatif düşünce akımlarından ayrılmaktadır. Îsâ Nûreddin fikrî tavrını evrensel, dogmatik ve geleneksel olarak niteler. Felsefesi ait olduğu kültürden bağımsız ve fıtrata hitap ettiği için evrensel,

modern dünyada vahyi savunduğu için dogmatik, kadîm kültür ve yaşayış tarzlarını hakikate daha yakın bulduğu için de gelenekseldir. Modern dünyaya hâkim görünen emprisizm ve onun kaynaklık ettiği rasyonalizm, materyalizm ve bilimselciliği, tarihselcilik, nihilizm ve hatta existansiyalizm ile bir noktada birleşen relativizmi geleneksel yolu ve metotları bir tarafa bırakarak yeni moda ruhçu akımlar yoluyla mânevî tatmin aramayı ve, "Din insan içindir ve onun ihtiyaçlarına göre ayarlanmalıdır" mantığını şiddetle reddeder.

Îsâ Nûreddin, Batı dünyasında dinî çoğulculuk meselesine çözüm önerisiyle dikkati çeker. Ona göre her semavî dinin inanç esasları, doktrin ve dogmaları onun zâhirî boyutunu, dogmaların gerisindeki hakikatin bulunduğu alan ise bâtınî boyutunu meydana getirir. Kelâm (teoloji) İslâm'ın dogmatik, tasavvuf bâtınî cihetini temsil eder. Bâtınî boyuta ulaşmanın yolu zâhirden, yani dinlerin doktrinlerini kabul edip ibadetlerini uygulamaktan geçmektedir. Dinlerin bâtınî boyutundaki aşkın birlik teolojik alanda aranmamalıdır. Bu birliği sadece belli bir mânevî yetkinliğe

ulaşabilenler takdir edebilir. Dinlerin doktriner zıtlıkları tek ve evrensel hakikatin özünde bir değişiklik yapmaz.

Tarihi “ruhun (vahy) maddedeki (kâinat) akışı” şeklinde tarif eden Îsâ Nûreddin, ilk peygamber Hz. Âdem devrini kemalin ve mânevî yetkinliğin başlangıcı kabul ederken modern dönemi mânevî erozyonu temsil eden sonun sonu olarak niteler. Tanrı ile insan arasına perde olan “sosyal tayin edilmişlik” modern insanın buhranlarının da kaynağıdır. Îsâ Nûreddin, kendi yarattığı bu sunî dünyayı vatan edinen modern insanın dünyayı her şeyi anında satın alabileceği büyük bir süpermarket, hürriyeti ise nefsin sorumsuz faaliyetleri olarak gördüğünü, insanlığı bu buhranlardan kurtaracak ve fıtrî saflığa kavuşturacak şeyin din olduğunu söyler. Onun görüşleri akademik ve entelektüel çevrelerde yankı uyandırmış, hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Titus (İbrâhim) Burckhardt, Martin (Ebûbekir) Lings, Seyyid Hüseyin Nasr ve Huston Smith onun yetiştirdiği önemli talebeler arasında sayılabilir.

Eserleri. 1. De l’unité transcendante religions (Paris 1948). Îsâ Nûreddin en önemli eserlerinden biri olan kitapta, bütün semavî dinlerin aynı gerçeğin farklı dillerle ifadesi olduğunu ve dinlerin aşkın (transcendental) birliğini savunur. Thomas S. Eliot’un, “Doğu ve Batı dinlerini karşılaştıran bu kadar etkileyici bir kitaba rastlamadım” dediği eser İngilizce (London 1953), İspanyolca (Buenos Aires 1949), İtalyanca (Bari 1949), Portekizce (Sao Paulo 1953), Almanca (Ansata 1981) ve Türkçe’ye (Dinlerin Aşkın Birliği, trc. Yavuz Keskin, İstanbul 1992) tercüme edilmiştir. 2. L’oeil du coeur (Paris 1950). Kozmoloji, metafizik ruh ve ruhî hayattan bahseden eser kalp gözü, iman, İslâm ve ihsan gibi İslâmî, koan ve nirvana gibi Budist kavramları da açıklar. 3. Perspectives spirituelles et faits humains (Paris 1953). Geleneksel ve modern medeniyetlerle sanat ve ruhanî hayat, metafizik ve mânevî erdemlerden bahseden kitapta Vedanta ile tasavvuf arasında nitelikli mukayaseler yapılmıştır. Eser İngilizce’ye çevrilmiştir (London 1953). 4. Les stations de la sagess (Paris 1958). İmanın hakikati, ibadet ve hikmetin derecelerinden bahseden eser İngilizce (London 1961) ve İtalyanca’ya (Roma 1981) tercüme edilmiştir. 5. Comprendre l’Islam (Paris 1961). İslâmiyet hakkında Batı’da yazılmış en iyi kitap olarak nitelendirilen eser (Smith, s. 49) İngilizce (London 1963), İtalyanca (Milano 1976), İspanyolca (Madrid 1987), Arapça (Beyrut 1980) ve

Türkçe'ye (İslâm'ı Anlamak, trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1996) çevrilmiştir. 6. Regards sur les mondes anciens (Paris 1965). Antik medeniyetlerden, insanın modern döneme kadar tedrîcî düşüşü ve Avrupalılar'ın Hıristiyanlığa baş kaldırışından ve Kızılderili yerlilerin geleneğinden bahseden eser İngilizce (London 1965; Bloomington 1984) ve İspanyolca'ya (Madrid 1980) tercüme edilmiştir. 7. Dimensions of Islam (London 1969). Tasavvufî bir eser olup Türkçe'ye çevrilmiştir (İslam'ın Manevî Boyutları, trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1998). 8. Logique et transcendence (Paris 1970). Relativizm, rasyonalizm, soyut ve somut kavramlarıyla İslâm ve hıristiyan teolojisinin ele alındığı felsefî bir eserdir. İngilizce (New York 1975) ve İspanyolca'ya (Madrid 1987) tercüme edilmiştir. 9. Forme et substance dans les religions (Paris 1975). Dinlerin özünü ve formunu karşılaştırmalar yaparak inceleyen eser İspanyolca'ya çevrilmiştir (Madrid 1987). 10. L'ésotérisme comme principe et comme voie (Paris 1975). Yazarın mânevî ve ahlâkî hayat, sanat ve tasavvuf konularındaki görüşlerini özetlediği eser İngilizce (London 1978) ve İspanyolca'ya (Madrid 1987) tercüme edilmiştir. 11. Islam and the Perennial Philosophy (London 1976). Bütün dinlerin ve geleneklerin özündeki ezelî hikmetin incelendiği eser Türkçe'ye çevrilmiştir (İslâm ve Ezelî Hikmet, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998). 12. Le soufisme voile et quintessence (Paris 1980). Îsâ Nûreddin tasavvufla ilgili fikirlerini ele aldığı bu eserinde felsefe kavramını da tartışır. Kitap İngilizce (Bloomington 1981) ve İspanyolca'ya (Madrid 1987) tercüme edilmiştir. 13. Approches du phénomène religieux (Paris 1982). Eserde din dili, bâtınîlik meselesi, kötülük problemi ve sonsuzluğun anlamı konularıyla İslâmiyet ve Hıristiyanlık'taki bazı teolojik meseleler incelenmiştir. Eser İngilizce'ye çevrilmiştir (Bloomington 1989).

Îsâ Nûreddin'in diğer eserleri de şunlardır: Costes et races (Lyon 1957), Sentiers de gnose (Paris 1957), Language of the Self (Madras 1959), Images de l'esprit (Paris 1961), In the Tracks of Buddhism (London 1968), Das Ewige im Verganglichen (Weilheim 1970), Du divin à l'humain (Paris 1981), Christianisme / Islam-Visions d'oeucuménisme ésotérique (Milan 1981), Sur les traces de la religion pérenne (Paris 1982), Resumé de métaphysique intégrale (Paris 1985), Survey of Metaphysics and Esoterism (Bloomington 1986), Avoir un centre (Paris 1988), Les perles du pélerin (Paris 1990), Racines de la condition humaine (Paris 1990), The Feathered

Sun-Plains Indians in Art and Philosophy (Bloomington 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Frithjof Schuon, Light on the Ancient World (trc. Lord Northbourne), Bloomington, 1984, s. 106; a.mlf., Spritual Perspectives and Human Facts. (trc. P. N. Townsend), Middlesex 1969, s. 144; a.mlf., The Transcendent Unity of Religions, London 1984, s. XXXIV; a.mlf., İslâm'ı Anlamak (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1996, tercüme edenin girişi, s. 9-32; Huston Smith, Beyond the PostModern Mind, London 1982, s. 49; The Essential Writings of Frithjof Schuon (ed. Seyyed Hossein Nasr), Shaftesbury 1986; Seyyed Hossein Nasr, "The Biography of Frithjof Schuon", Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday (ed. Seyyed Hossein Nasr - William Stoddart), Washington 1991 s. 1-6; a.mlf., "Frithjof Schuon (1907-1998)", Sacred Web, sy. 1, Canada 1998, s. 15-17; a.mlf., "Frithjof Schuon and the Islamic Tradition", Sophia, V/1, Oakton 1999, s. 27-48; Adnan Aslan, "Vefeyât", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 289-293; Martin Lings, "Frithjof Schuon and René Guénon", Sophia, V/2 (1999), s. 9-24; Alvin Moore, "Frithjof Schuon: A Christian Appreciation", a.e., V/1 (1999), s. 85-111; Mahmud E. Kılıç, "Bir Bilge Daha Göçtü", Yeni Şafak, İstanbul 10 Mayıs 1999, s. 7.

Adnan Aslan

ÎSÂ b. ÖMER es-SEKAFÎ

(عيسى بن عمر الثقفي)

Ebû Ömer Îsâ b. Ömer b. Abdillâh es-Sekafî el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766)

Basra nahiv mektebinin ilk temsilcilerinden dil ve kıraat âlimi.

Muhtemelen Basra'da doğdu. Hâlid b. Velîd'in âzatlı kölesidir. Basra'da Sakīf kabilesi içinde yaşadığı için Sekafî nisbesiyle anılır. Abdullah b. Ebû İshak, İbn Kesîr ve İbn Muhaysın'dan kıraat okudu. Hasan-ı Basrî, Accâc b. Ru'be'den hadis rivayet etti. Basra nahiv mektebinin kurucularından Ebû Amr b. Alâ'yı bazı kaynaklar hocaları, diğer bazıları da talebeleri arasında sayar.

Ensap ve ahbâr konularında da bilgi sahibi olan Îsâ b. Ömer'in fasih Arapça ile konuştuğu, işlek olmayan unutulmuş (garîb) kelimelere fazlaca yer verdiği, bu yüzden sözlerinin anlaşılmadığı kaydedilir. Biyografisini veren bazı kaynaklarda onun bu sunî üslûbu ve kullandığı garîb kelimelerle ilgili örnekler zikredilir.

Ahmed b. Mûsâ el-Lü'lüî, Hârûn b. Mûsâ en-Nahvî, Sehl b. Yûsuf, Ubeyd b. Akīl en-Nahvî gibi şahsiyetler ondan kıraat rivayet ederken Hammâd b. Seleme, Halîl b. Ahmed, Halef el-Ahmer, Kutrub, Ebû Ubeyde et-Teymî ve Asmaî gibi dil âlimleri talebeleri arasında yer almış, Sîvebeyhi onunla uzun süre beraber olmuş ve kendisinden çok faydalanmıştır.

Îsâ b. Ömer'in çoğunluğun kullandığı dili esas alarak ilk nahiv kitabını yazdığı, bu eserinde o zamana kadar yapılmış çalışmaları tertip, tasnif ve ıslah ettiği, çoğunluğun kullanışı dışında kalan kullanışları "lugat" olarak adlandırdığı kaydedilir. Sîbeveyhi gibi âlimler çalışmalarında onun bu metodunu esas almışlardır. Nahiv ilmine dair yetmiş küsur eser yazdığı rivayet edilen Îsâ b. Ömer'in kaynaklarda sadece el-Câmiʿ ve el-İkmâl (el-Mükmil) adlı iki kitabının ismi geçmekte olup talebesi Halîl bu iki eseri bir beytinde övmüştür. Bazı kaynaklarda Sîbeveyhi'nin el-İkmâl'e ilâveler

yapmak suretiyle eseri genişleterek kendisine nisbet ettiği ileri sürülmüşse de Sabâh Abbas es-Sâlim bunun doğru olmadığını söylemektedir (ʿÎsâ b. ʿÖmer es̱-S̱eḳafî, s. 50-57).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 21; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s. 31-33; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1973, s. 41-45; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 68-69; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 28-30; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 146-150; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 374-377; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 154-156; Brockelmann, GAL, I, 96-97; Suppl., I, 158; Sabâh Abbas es-Sâlim, ʿÎsâ b. ʿÖmer es̱-S̱eḳafî, Beyrut 1395/1975.

Hüseyin Tural

ÎSÂ b. SABÎH

(bk. MURDÂR).

ÎSÂ b. SEHL

(عيسى بن سهل)

Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Sehl b. Abdillâh el-Esedî el-Ceyyânî el-Endelüsî (ö. 486/1093)

Mâlikî fıkıh âlimi ve kadı.

Aslen Ceyyânlı (Jaen) olup Kurtuba'da (Cordoba) yetişti. Ayrıca Ceyyân, Gırnata ve Tuleytula'da (Toledo) birçok âlimden ders aldı. Hocaları arasında Ebû Abdullah İbn Attâb, Ebû Ömer İbnü'l-Kattân, Hâtim b. Muhammed et-Trablusî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Yahyâ b. Zekeriyyâ el-Kuley'î, İbn Şemmâh, İbn Erfa're'suh, Ebû Bekir İbnü'l-Garrâb ve İbn Abdülber enNemerî sayılmaktadır. Özellikle fıkıh alanında derin bilgi sahibi oldu. el-Aḥkâmü'l-kübrâ adlı eserinin başında Sahnûn'un el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sı ile Utbî'nin el-Müstaḫrace'sini (el-ʿUtbiyye) ezberlediğini belirtir (İbn Ferhûn, II, 70). Tuleytula'da Kadı Ebû Zeyd el-Haşşâ'a, Kurtuba'da Kadı Ebû Bekir İbn Manzûr'a kâtiplik yaptı; bir süre de şûra üyeliği görevinde bulundu. Hıristiyan kralların baskısı altında kalan Gırnata'daki son Zîrî emîri Abdullah b. Bulukkîn tarafından 475 (1082) yılında Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istemek için elçi olarak Sebte'ye (Ceuta) gönderildi. Hükümdarın iltifatına mazhar olan Îsâ b. Sehl, Tanca ve Miknâse'de kadılık yaptı ve ders verdi. Talebeleri arasında Ebû Muhammed İbn Mansûr, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Basrî, Ebû Muhammed b. Ca'fer ve Ebû Abdullah b. Îsâ et-Temîmî bulunmaktadır. Ardından tekrar Endülüs'e dönen Îsâ b. Sehl Gırnata'da kadılık yaptı. Murâbıtlar şehri aldıktan (483/1090) bir süre sonra bu görevinden ayrıldı; 4 Muharrem 486 (4 Şubat 1093) tarihinde vefat etti.

Îsâ b. Sehl, özellikle yeni ortaya çıkan meseleler (nevâzil) ve bunların çözümü konusunda bilgi sahibiydi. Kadıların hüküm verirken danıştığı heyette üyelik yapması ve çeşitli şehirlerde bizzat kadılık görevinde bulunmasının sağladığı tecrübe birikimini, yargı hukuku ve muâmelâta dair el-Aḥkâmü'l-kübrâ adlı eserinde bir araya getirmiştir. Kaynaklarda ve

çeşitli nüshalarında el-İʿlâm bi-nevâzili'l-aḥkâm, en-Nevâzil, el-Aḥkâm diye de anılan eser Endülüs'te büyük bir rağbet görmüştür. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre medreselerde İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı ezberlendikten sonra Sahnûn'un el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sı ile İbnü'l-Attâr'ın el-Ves̱âʾiḳ'i okunur ve Îsâ b. Sehl'in el-Aḥkâm'ı ile öğrenim tamamlanırdı (İbn Sahnûn, neşredenin ekleri, s. 141). Dönemin içtimaî, iktisadî, hukukî hayatına ışık tutan ve belge değeri taşıyan eser, Venşerîsî'nin Kuzey Afrika ve Endülüs ulemâsının fetvalarını topladığı el-Miʿyârü'l-muʿrib'inde sıkça atıfta bulunduğu kaynaklardan biridir (XIII, 345, 362, 451, 471). Evarista Lévi-Provençal, Endülüs tarihiyle ilgili kitabında el-Aḥkâm'dan büyük ölçüde faydalanmış ve eserin önemine dikkat çekmiştir (bk. bibl.).

el-Aḥkâmü'l-kübrâ'nın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 55 K, 370 K, 838 K, 1728 D, 3398 D; Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 2501; Fas, Câmiu'l-Karaviyyîn, nr. L-299; Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 1894, 7212). Muhammed Abdülvehhâb Hallâf, el-Hizânü'l-âmme'deki beş nüshaya dayanarak eserde çeşitli konularla ilgili belge değerindeki mâlumatı bugünkü hukuk sistematiği açısından değerlendirip bir seri halinde yayımlamıştır: Ves̱âʾiḳ fî aḥkâmi'l-ḳażâʾi'l-cinâʾî fi'l-Endelüs müstaḫraceten min maḫṭûṭi'l-Aḥkâmi'l-kübrâ (Kahire 1980); Ves̱âʾiḳ fî aḥkâmi ḳażâʾi ehli'ẕ-ẕimme fi'l-Endelüs (Kahire 1980); S̱elâs̱ü ves̱âʾiḳ fî muḥârebeti'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ fi'l-Endelüs (Kahire 1981); Ves̱âʾiḳ fi'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî ve vaẓîfetihî fî muʿâveneti'l-ḳażâʾ fi'l-Endelüs (Kahire 1982); Ves̱âʾiḳ fî şüʾûni'l-ʿumrân fi'l-Endelüs (Kahire 1983); Ves̱âʾiḳ fî şüʾûni'l-ḥisbe fi'l-Endelüs (Kahire 1985). Hallâf ayrıca, el-Hizânetü'l-âmme'deki iki nüshanın (nr. 838 K, 3398 D) sonuna müstensih tarafından eklenen altmış beş Mâlikî âliminin kısa biyografilerini notlarla neşretmiştir (bk. bibl.).

Enes el-Allânî, Tunus el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîa ve usûli'd-dîn'de el-Aḥkâmü'l-kübrâ'yı doktora tezi olarak neşre hazırlamış (1982), ayrıca Reşîd en-Nuaymî, Saint Andrews Üniversitesi'nde yine doktora tezi olarak eseri yayıma hazırlayıp Dîvânü'l-aḥkâmi'l-kübrâ: en-Nevâzil ve'l-aʿlâm adıyla neşretmiştir (Riyad 1417/1997). R. Daga Portillo da eser üzerine bir çalışma yapmıştır ("Aproximación a la obra Al-Aḥkām al-kubrā del Cadi Isā Ibn Sahl", Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,

XXXVI/1 [Granada 1987], s. 237-249). Ziriklî, el-Aḥkâmü’l-kübrâ’nın Nasûh en-Neccâr tarafından edisyon kritiği yapılarak yayıma hazırlandığını belirtmekle birlikte (el-Aʿlâm, V, 103) neşrin gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda bilgi edinilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Îsâ b. Sehl, Ves̱âʾiḳ fî aḥkâmi’l-ḳażâʾi’l-cinâʾî fi’l-Endelüs (nşr. Muhammed Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1980, neşredenin girişi, s. 6-12; a.mlf., Ves̱âʾiḳ fî şüʾûni’l-ḥisbe fi’l-Endelüs (nşr. Muhammed Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1985, neşredenin girişi, s. 9-16; İbn Sahnûn, Âdâbü’l-muʿallimîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1392/1972, neşredenin ekleri, s. 141; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Rabat 1403/1982, VIII, 182-183, 199; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 438; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 403; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 25-26; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 96-97; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 70-72; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrîb, Beyrut 1403/1983, XIII, 345, 362, 451, 471; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 122; Brockelmann, GAL, I, 479; Suppl., I, 661; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1967, III, 116, 126, 128, 144-145, 210, 220, 230, 242, 259; ayrıca bk. İndeks; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 103; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, “Maḫṭûṭü’l-Aḥkâmi’l-kübrâ”, el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’l-ʿulûmi’l-insâniyye, II/1, Küveyt 1981, s. 231-235; Muhammed Abdülvehhâb Hallâf, “Terâcim fî tesmiyeti fuḳahâʾi’l-Endelüs ve târîḫu vefâtihim müstaḫraceten min maḫṭûṭi’l-Aḥkâmi’l-kübrâ”, el-Menâhil, XXI, Rabat 1981, s. 296-312; XXIII (1982), s. 263-268; a.mlf., “Maḫṭûṭu Nevâzili İbn Sehl el-Esedî el-Endelüsî”, MMMA (Küveyt) XXVI/2 (1982), s. 735-744.

Ahmet Özel

ÎSÂ b. ŞEYH

(عيسى بن الشيخ)

Ebû Mûsâ Îsâ b. eş-Şeyh b. es-Selîl ez-Zühlî eş-Şeybânî (ö. 269/882-83)

Abbâsî valilerinden.

Şeybânîler'in Azerbaycan'da yerleşmiş olan Rebîa koluna mensuptur. Şeyh diye meşhur olan babasının adı Abdürrezzâk (Mes'ûdî, IV, 221) veya Ahmed (İbn Tağrîberdî, III, 46) olarak kaydedilmektedir. Îsâ'yı tarih sahnesine çıkaran olay Halife MütevekkilAlellah döneminde (847-861) meydana geldi. Bâbek'le iş birliği yaptığı için Sâmerrâ'da hapsedilen Rebîa kabilesine mensup Muhammed b. Baîs (Buays) hapisten kaçıp Merend Kalesi'ne sığınınca MütevekkilAlellah onu yakalamak üzere Boğa eş-Şerâbî kumandasında bir orduyu Merend'e gönderdi. Îsâ b. Şeyh de bu orduda bulunuyordu. Boğa eş-Şerâbî, İbnü'l-Baîs ile aynı kabileye mensup Îsâ'yı ona elçi olarak gönderdi. Îsâ, İbnü'l-Baîs'in adamlarının pek çoğunun kendilerine eman verilmesi karşısında teslim olmasını sağladı. Teslim olmayıp kaçan İbnü'l-Baîs yakalanarak Sâmerrâ'ya götürüldü.

Taberî, Îsâ b. Şeyh'in 251 (865) yılında Muvaffak adlı bir Hâricî ile savaşarak onu esir aldığını, daha sonra da Halife Müstaîn-Billâh'tan Bizanslılar'a karşı mücadele etmek üzere kendisine asker ve techizat gönderilmesini, ayrıca Sur şehri hâkiminin yardımcı olmasını istediğini, Müstaîn-Billâh'ın da bunu kabul ettiğini belirtir (Târîḫ, IX, 308). Bu bilgiden Îsâ'nın Suriye'de sınır bölgelerinde görev yaptığı anlaşılmaktadır.

Halife Mu'tez-Billâh tahta çıktığında (866) aralarında Filistin Valisi Îsâ b. Şeyh'in de bulunduğu bir grup vali kendisine biat etmedi. Bunun üzerine halife, Îsâ b. Şeyh üzerine Dımaşk Valisi Nevşerî b. Tâcîk'in kumandasında bir kuvvet gönderdi. İki ordu Ürdün'de savaşa tutuştu. Çetin çarpışmalardan sonra mağlûp olan Îsâ Filistin'e kaçtı, oradan da Mısır'a geçti. Îsâ Mısır'a ulaştığı sırada Mu'tezz'in bir elçisi Mısır'a gelip Vali Yezîd b. Abdullah ve maiyetindekilerden Mu'tez için biat aldı. Biat edenler arasında Îsâ b. Şeyh

de bulunuyordu.

Îsâ b. Şeyh bu olaydan sonra Mısır'dan ayrılarak Filistin'e gitti ve Remle ile Lüd arasında yaptırdığı sarayına yerleşti; ardından da Irak'a döndü. Kısa bir süre sonra Mu'tez tarafından Remle valiliğine tayin edildi (1 Zilhicce 252 / 13 Aralık 866). Îsâ'nın bu tayin için nüfuzlu Türk Emîri Boğa eş-Şerâbî'ye 40.000 dinar ödediği veya ödemeyi taahhüt ettiği kaydedilir (Taberî, IX, 372). Bir rivayete göre ise 253 (867) yılında Mısır'dan Sâmerrâ'ya oldukça yüklü para ile gelmiş, Hicaz'daki karışıklıklardan dolayı Mısır'a yerleşen Hz. Ali evlâdından yetmiş kişilik bir grubu Sâmerrâ'ya getirip Mu'tezz'e teslim etmiş, bu hizmetine karşılık Filistin'e vali tayin edilmiştir (Mes'ûdî, IV, 164).

Îsâ b. Şeyh vali olunca Filistin'in tamamı ile Dımaşk ve çevresinde hâkimiyet kurdu. Suriye'den halifeye götürülen mallara da el koydu. Mühtedî-Billâh halife olunca Îsâ b. Şeyh'e, Mısır ve Suriye'den ele geçirdiği paraları kendisine gönderdiği takdirde affedileceğini bildirdi. Îsâ halifenin isteğini reddederek zimmetine geçirmiş olduğu 750.000 dinarı göndermedi. Bunun üzerine Mühtedî-Billâh, Ahmed b. Tolun'u Îsâ'nın üzerine gönderdi. Ancak bu sırada Mühtedî-Billâh tahttan indirildi ve Mu'temid-Alellah halife oldu. Mu'temid-Alellah da zimmetine geçirdiği parayı iade etmesi için Îsâ'ya elçiler gönderdi. Îsâ elçilere bu parayı ordusu için kullandığını söyledi. Halife, Ahmed b. Tolun'un Suriye'ye müdahalesine taraftar olmadığı için ona Mısır'a dönmesini bildiren bir mektup yazınca Ahmed b. Tolun Mısır'a döndü. Îsâ'ya daha sonra Halife Mu'temid-Alellah'ı tanıması şartıyla İrmîniye valiliği önerildi. O da Suriye'nin yanı sıra aynı zamanda İrmîniye valisi olacağını düşünerek bu öneriyi kabul etti. Fakat Mu'temid-Alellah, Emâcûr et-Türkî'yi Dımaşk'a vali tayin etti. Emâcûr Dımaşk'a yaklaştığında kendisine karşı gönderilen Îsâ b. Şeyh'in oğlu Mansûr kumandasındaki 20.000 kişilik orduyu yendi ve Mansûr'u öldürdü. Bu olay üzerine Şam bölgesi hâkimiyetinden ümidini kesen Îsâ tayin edildiği İrmîniye'ye hareket etti, Emâcûr da Dımaşk'a hâkim oldu (256/870). Ya'kūbî, Îsâ'nın Cemâziyelâhir 257'de (Mayıs 871) yanındaki bütün malları Emâcûr'a teslim ettiğini belirtir (Târîḫ, II, 508).

Îsâ b. Şeyh'in İrmîniye'de otoritesi gittikçe azaldı, hatta Azerbaycan'daki nâibi bile 265 (878-79) yılında onunla çatışmaya girdi. Ermeni tarihçilerinin

bildirdiğine göre daha sonra Âmid'e gitti. Bu yıllarda el-Cezîre ve bazı komşu bölgelere hâkimiyet iddiasında bulunan İshak b. Kündacık ile de aralarında çatışmalar oldu. İbn Kündacık, daha sonra İshak b. Eyyûb kumandasındaki güçlü bir Hâricî grubunu yenilgiye uğrattı (266/879-80). Bunun üzerine İshak b. Eyyûb, Âmid'de bulunan Îsâ b. Şeyh ile Erzen'de bulunan kendi adamı Ebü'l-Mağrâ b. Mûsâ b. Zürâre'den yardım istedi. Bu arada Halife Mu'temid-Alellah İbn Kündacık'ı Musul, Diyârırebîa ve İrmîniye'ye vali tayin etti. Îsâ b. Şeyh ve diğerleri, İbn Kündacık'a kendilerini yerlerinde bırakması için

200.000 dinar gönderip barış teklifinde bulundular. İbn Kündacık önce bu teklifi reddetti. Ancak Îsâ, İshak ve Ebü'l-Mağrâ'nın kendisiyle savaşmak üzere toplandıkları haberini alınca kabul etmek zorunda kaldı. Daha sonra İbn Kündacık ile bu üçlü ittifakın kuvvetleri arasında Nusaybin'de yapılan savaşı İbn Kündacık kazandı. Âmid'e kadar onları takip etti ve mallarına el koydu (Ramazan 267 / Nisan 881). Taberî (Târîḫ, IX, 627) ve İbnü'l-Esîr (el-Kâmil, VII, 397) Îsâ b. Şeyh'in ölüm tarihini 269 (882-83) olarak verirler. İbnü'l-Esîr onu İrmîniye ve Diyarbekir valisi diye tanıtır (a.g.e., VII, 397). Îsâ'nın ölümü üzerine yerine oğlu Ahmed geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 43, 44, 45; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 500-501, 506, 507, 508; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 165, 308, 372, 474, 475, 553, 587, 627; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Kāsım eş-Şemmâî er-Rifâî), Beyrut 1408/1989, IV, 164, 211, 221; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 214-215, 241, 242; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1358, s. 50; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 42, 43, 123, 176, 186, 238, 334, 362, 397; Safedî, Ümerâʾü Dımaşḳ fi'l-İslâm (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Dımaşk 1955, s. 61, 62; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 27, 47, 85; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1991, s. 256, 309; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 7, 46, 116; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 103; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, "Üsretü ʿÎsâ b. Şeyḫ fî Ṣayda ve Cenûbi Lübnân fî ḳarneyn III-IV hicrî", Mecelletü Târîḫi'l-ʿArab

fi'l-ʿ Âlem, XXIII, Beyrut 1970, s. 23-30; "Îsâ", İA, V/2, s. 1066; M. Canard, "Isā b. al-S̲h̲ayk̲h̲", EI² (İng.), IV, 88-91.

Kasım İlgün

ÎSÂ b. YÛNUS

(bk. SEBÎÎ, Îsâ b. Yûnus).

el-İSÂBE

(الإصابة)

İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) sahâbenin hayatına dair eseri.

Tam adı el-İṣâbe fî temyîzi’ṣ-ṣaḥâbe olup müellifin Fetḥu’l-bârî’den sonra en önemli eseri kabul edilmektedir. Aynı konuda daha önce kaleme alınan bazı kitaplarda sahâbî olmayanların sahâbî diye gösterildiğini ve bu eserlerin muhteva bakımından yetersiz kaldığını söyleyen İbn Hacer, el-İṣâbe’yi 809’da (1406) yazmaya başlamış, üç defa müsvedde çalışması yaptığı bu kitabını kırk yılda tamamlayabilmiştir. Eserin mukaddimesinde sahâbeye dair bilgiler verilerek kime sahâbî deneceği konusu üzerinde durulmuş, sahâbenin güvenilir şahsiyetler olduğu konusundaki âyetler zikredilmiş, onları öven bazı hadisler nakledilmiştir.

Her biri kendi içinde alfabetik dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde rivayetleri sebebiyle sahâbî oldukları bilinenler, ikinci bölümde Hz. Peygamber zamanında doğup onu görmekle birlikte Resûlullah’ın vefatına kadar temyiz yaşına girmediği için ondan hadis rivayet edemeyen çocuk sahâbîler, üçüncü bölümde, hem Câhiliye hem İslâm devrine yetişmekle beraber Resûl-i Ekrem ile görüştüklerine dair bilgi bulunmadığı için sahâbî sayılmayanlar (muhadram) ele alınmıştır. Orijinal bir çalışma olan dördüncü bölümde ise tâbiînden olduğu halde bazı kaynaklarda yanlışlıkla sahâbî olarak gösterilenlere yer verilerek isimlerin yanlış okunması, bir hadisi mürsel olarak rivayet eden râvinin sahâbî zannedilmesi, birden fazla ismi, künyesi veya lakabı olan bir sahâbînin muhtelif şahsiyetlermiş gibi gösterilmesi ve uzun ömürlü bazı yalancıların sahâbî diye kaydedilmesi gibi sebeplerle meydana gelen hatalar üzerinde durulmuştur. Eserin son kısmında daha önce adıyla tanıtılmış da olsa künyesiyle şöhret bulanlarla hanım sahâbîlere yer verilmiş, sahâbî olduğu ileri sürülen bazı cinler de zikredilmiştir. Diğer taraftan bazı sahâbîlerin birden fazla isimle bilinmesi, bazılarının künyeleriyle tanınması, bir kısmını Hz. Peygamber’in farklı bir isimle anması, muhadram olan birinin Resûl-i Ekrem’i çocukken gördüğünün ileri sürülmesi gibi sebeplerle bazı şahıslar

iki yerde alınmış, ancak birinden diğerine atıfta bulunulmuştur. Konusunda en geniş muhtevaya sahip olan eser, mükerrerleriyle birlikte 12.300 kadar biyografiyi ihtiva etmekteyse de müellifin esere devamlı olarak ilâvelerde bulunması, muhtelif vesilelerle bazı biyografilerin “mübhemât” bölümünde ele alınacağı belirtildiği halde kitabın hiçbir baskısında böyle bir bölümün bulunmaması el-İṣâbe’nin tamamlanmadığı kanaatini uyandırmaktadır (Sehâvî, s. 176).

İbn Hacer, el-İṣâbe’yi kaleme alırken altmıştan fazlası sahâbe hakkında olmak üzere çoğunun rivayet hakkını elde ettiği 940’ı aşkın eserden faydalanmış (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, II, 5), naklettiği görüşlerin kaynağını ve bu kaynaklardaki bazı hataları zikretmiş, sahâbî olduğu halde ilgili eserlerde zikredilmeyenlerle sahâbî zannedilenleri belirtmiş, buna rağmen 100.000’den fazla olduğu kaydedilen sahâbenin ancak onda birinin tesbit edilebildiğini, İbn Abdülber enNemerî’nin de bütün sahâbeyi bir araya getirmek arzusuyla eserine el-İstîʿâb adını verdiği halde bunu yapamadığını söylemiştir (el-İṣâbe, I, 3-4). Kitapta sahâbîlere şöhretleri ölçüsünde yer verilerek genellikle bir zatın tam adı, soyu, kabilesi, aşireti, doğum ve ölüm tarihi belirtilmiş, sahâbî olduğunu gösteren özellikleri ve bazı menkıbeleriyle bulunduğu gazveler zikredilmiş, İslâm tarihinde ve hadis rivayetindeki yeri ele alınarak rivayet ettiği bazı hadislere ve bunları nakleden kaynaklara işaret edilmiştir.

Sahâbe konusunda daha önce kaleme alınan eserler üzerinde ikmal çalışmaları yapıldığı halde el-İṣâbe’ye bir zeyil yazılmaması eserin mükemmelliğini ortaya koymaktadır. Süyûtî, el-İṣâbe’yi ʿAynü’l-İṣâbe fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe adıyla ihtisar etmiş (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 257-258), Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihi’l-İṣâbe adlı doktora çalışmasında eserin metodunu, kaynaklarını ve önemini ortaya koymuştur (I-, Bağdat 1398/1978; I-II, Beyrut 1417/1997). el-İṣâbe, Mevlevî Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kadîr ve Aloys Sprenger (I-IV, Kalküta 1270-1291/1853-1874), Hasan el-Feyyûmî İbrâhim (I-IV, Kahire 1328), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (I-IV, Kahire 1969) ve Ali Muhammed el-Bicâvî (I-VIII, Kahire 1390-1392/1970-1972, 1413/1992) tarafından yayımlanmış, ayrıca muhtelif neşirleri yapılmıştır (I-VIII, Kahire 1323, 1325; I-IV, Bağdat 1327/1909 [kenarında el-İstîʿâb’la birlikte]; I-IV, Kahire

1328/1358).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 2-12; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 176; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 257-258; Maʿa’l-Mektebe, s. 120-122; Muhyî Hilâl es-Serhân, Fihrisü maṭbûʿâti vizâreti’l-evḳāf, Bağdad 1986, s. 183-189; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 142-143; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihi’l-İṣâbe, Beyrut 1417/1997, I, 296-300, 403-471; II, 5-307; a.mlf., “Teṭavvürü’t-teʾlîf fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe ve’l-muṣannefâtü’lletî berezet fîh”, Mecelletü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, IV, Mekke 1401/1981, s. 351-361; Raif Georges Khoury, “L’importance de l’Iṣāba d’Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī pour l’étude de la littérature arabe des premiers siècles islamiques, vue à travers l’exemple des œuvres de’ ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak”, St.I, XLII (1976), s. 115-145; Ali Hüsnî el-Harputlî, “el-İṣâbe fî temyîzi’ṣ-ṣaḥâbe li’bn Ḥacer el-Asḳalânî”, Tİ, V, 573-593.

M. Yaşar Kandemir

İSÂBET-i AYN

(bk. NAZAR).

İSÂET

(bk. SEYYİE).

ÎSÂĞŪCÎ

(إيساغوجي)

Furfûriyûs (Porphyrios) tarafından Aristo’nun Kategoriler’ine giriş olarak yazılan eser; İslâm dünyasında aynı yolda yazılmış eserlerin ortak adı.

Süryânî asıllı Yeni Eflâtuncu filozof Furfûriyûs’un (ö. 304), Aristo’nun mantık kitaplarının ilki olan Kategoriler’in anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme aldığı, bu sebeple de isagoge (eisagoge “giriş”) adını verdiği eserin asıl konusu yazarın “beş ses” veya “beş lafız” (quinqui voces) dediği “beş küllî”dir. Kitap, Arapça’ya çevrildiği dönemden itibaren İslâm kültür dünyasında Grekçe isminin Arapça’daki söylenişiyle Îsâġūcî olarak anılmış, müslüman müellifler de eserin tercüme ve şerhleriyle aynı mahiyetteki kendi telifleri için ya bu ismi veya Arapça’daki karşılığı olan “el-medhal” kelimesini kullanmışlardır.

Hacminin küçüklüğüne rağmen yüzyıllarca gerek Batı’da gerekse İslâm dünyasında büyük ilgi gören, zamanla Aristo’nun, Kategoriler’in de içinde bulunduğu Organon adlı külliyatının ayrılmaz bir parçası haline gelen Îsâġūcî’de Kategoriler’in anlaşılabilmesi için gerekli olan bilgilerden kısaca söz edildikten sonra beş küllîyi oluşturan cins, nevi, fasıl, hassa ve araz kavramları birer bölüm içinde incelenmekte, bu kavramlar üzerine kısa ve anlaşılması kolay açıklamalar yapılmakta, tanımlar verilmekte, her bir tümelin diğeriyle ilişkisi gösterilmektedir. Eserde tümel kavramlar kaplamları açısından ele alınarak bunların cevher kavramına göre yapılmış olan sıralaması ve tasnifi daha sonraları “Porphyrios ağacı” adı altında bir şema haline getirilmiştir (Öner, s. 24).

Batı’da ve Doğu’da Aristo’nun mantık külliyatıyla birlikte en çok okunan, tercümeleri ve şerhleri yapılan Îsâġūcî’yi, VI. yüzyılda Afrikalı retorikçi Marius Victorinus Latince’ye, VII. yüzyılda Athanasios Süryânîce’ye çevirmiştir. İbnü’l-Kıftî, eserin ilk defa Farsça’dan Arapça’ya çevirisinin II. (VIII.) yüzyılda İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından yapıldığını bildirmektedir (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 169). İbnü’n-Nedîm’in kaydettiğine göre (el-Fihrist, s.

354-355) III. (IX.) yüzyılda Ebü'l-Kāsım er-Rakī eseri Süryânîce'den Arapça'ya tercüme etmiştir. Daha sonra Yahyâ b. Adî'nin de çevirdiği eserin Ebû Osman ed-Dımaşkī'ye ait olan çevirisi günümüze ulaşmıştır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren İslâm kültür dünyasında felsefe ile uğraşanlar Aristo mantığından ileri derecede yararlanırken Furfûriyûs'un Îsâġūcî'sine de büyük ilgi göstermişler; eseri ya orijinal adıyla veya "mantığa giriş" anlamına gelen Arapça bir isimle şerh yahut telhîs etmiş veya eserin muhtevasını kendi mantık çalışmalarının başına koymuşlardır. Bunlar arasında ilk çalışmalar olarak Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Kitâb fi'l-medḫal bi-istîfâʾi'l-ḳavli fîh, Risâle fi'l-medḫali'l-manṭıḳī bi'ḫtiṣârin ve îcâz ve Risâle fi'ṣ-ṣavti'l-ḫamse adlı eserlerini, İbnü't-Tayyib es-Serahsî'nin İḫtiṣâru Kitâbi Îsâġūcî'sini, Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin Kitâbü Îsâġūcî'sini ve Fârâbî'nin Kitâbü Îsâġūcî ey el-Medḫal'ini saymak mümkündür. Son eser üzerine İbn Bâcce tarafından bir ta'lik yazılmıştır. Bodleian Library'de bulunan ve başındaki Şerḥu'l-Medḫal fî ʿilmi'l-felsefe li-Ebî Naṣr b. Tarhân el-Fârâbî şeklindeki kayda dayanarak Fârâbî'ye atfedilen şerhin orijinal metninin ilk sayfasında eserin hıristiyan filozof Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'e ait olduğu açıkça belirtilmiştir. İbn Sînâ da ansiklopedik eseri eş-Şifâʾın başında giriş mahiyetindeki özel bölümde mantığa dair bazı genel bilgilerden sonra Îsâġūcî'nin konusu olan tümellerle ilgili kavramlar üzerinde durmuş, yer yer Furfûriyûs'tan farklı açıklamalar yapmıştır.

Îsâġūcî ve onun konusu üzerinde çalışmalar yapmak, hatta bu ismi taşımasına rağmen içerik olarak Furfûriyûs'un eserinden kısmen veya tamamen farklı eserler yazmak İslâm mantığında bir gelenek halini almış olup bunlar arasında İbn Sînâ çizgisinin önemli isimlerinden Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî fi'l-manṭıḳ adlı eserinin özel bir yeri vardır. er-Risâletü'l-Es̱îriyye fi'l-manṭıḳ adıyla da tanınan kitap özet bir şekilde klasik mantığın bütün konularını içermektedir; bundan dolayı da medreselerde okutulan ilk ders kitabı olma özelliğini kazanmış, çeşitli şerh ve hâşiyeleri yapılmıştır. Eserde Aristo'nun Organon'unu oluşturan sekiz kitaba Furfûriyûs'un Îsâġūcî'sinin eklenmesiyle dokuza ulaşan külliyatla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerindeki tertibe uygun olarak mantığın bölümleri ve konuları özlü bir şekilde tanıtılmıştır; delâlet konusuna ise yine beş küllîden önce yer verilmiştir. Furfûriyûs'un Îsâġūcî'si ile

Ebherî'nin Îsâġūcî'si arasındaki tek münasebet, Furfûriyûs'un kitabının temel konusunu teşkil eden beş küllînin Ebherî'nin Îsâġūcî'sinde de çok kısa olarak yer almasıdır. Ebherî'nin eseri daha ziyade İbn Sînâ'nın ʿUyûnü'l-ḥikme'sinin ilk bölümünü teşkil eden "Îsâġūcî"yi hatırlatmaktadır. Nitekim her iki eser de mantığın bütün bölümlerini ihtiva etmekte, bu bölümlerden birini de beş küllî oluşturmaktadır. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde Ebherî'nin Îsâġūcî'sinin ʿUyûnü'l-ḥikme'deki "Îsâġūcî" bölümünün kopyası olmadığı görülür. Meselâ beş küllînin söz konusu edildiği yerlerde Ebherî bunları Furfûriyûs'un tertibine uygun olarak cins, tür, fasıl, hassa ve araz diye sıralarken İbn Sînâ cins, fasıl, tür, hassa ve araz şeklinde sıralar. Fakat içlem ve kaplam ilişkisi bakımından İbn Sînâ'nın tertibinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Sînâ, aynı bölümde Aristo'nun on kategorisini kısaca tanıttığı halde Ebherî kategorilerden hiç söz etmez. Önermeler ve kıyas konusu da her iki eserde farklı olarak incelenmektedir. İbn Sînâ kısa da olsa istikrâ (tümevarım) ve temsile (analoji) yer verirken Ebherî bunları da ihmal etmiştir. Ebherî başkalarından aldığı bilgileri kimden aldığını belirtmeyi de ihmal etmez.

Daha sonraki çalışmalar büyük ölçüde Ebherî'nin Îsâġūcî'si etrafında sürdürülmüştür. Eser üzerine çok sayıda şerh yapılmış olup Molla Fenârî'nin el-Fevâʾidü'l-Fenâriyye'si ile Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî el-Kāhirî'nin el-Muṭṭalaʿ adlı şerhi bunların en meşhurlarıdır. Fenârî'nin şerhi üzerine yapılan hâşiyeler arasında Kul (Kavil) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'ın şerhi Ḳul Aḥmed ve Burhâneddin b. Kemâleddin b. Hâmid'in el-Fevâʾidü'l-Burhâniyye'si önemlidir. Bunlardan Kul Ahmed'in şerhi üzerine Ebû Bekir b. Abdülvehhâb el-Halebî bir ta'likat yazmıştır. Îsâġūcî'ye dair dikkate değer bir başka şerh de Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'ye aittir. Bu şerh üzerine Mevlânâ Karaca Ahmed ve Muhammed b. Muhammed el-Berdaî'nin hâşiyeleri vardır. Diğer önemli şerhler arasında Nûreddin Ali b. İbrâhim eş-Şîrâzî, Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân, Hakîm Şah el-Kazvînî, Hayreddin Hızır b. Ömer el-Atûfî ve Gelenbevî'nin şerhleri sayılabilir.

Ebherî'nin Îsâġūcî'si nazma da çevrilmiştir. Abdurrahman b. Seyyidî Muhammed el-Ahdarî'nin es-Süllemü'l-mürevnaḳ fi'l-manṭıḳ'ı oldukça meşhurdur. Diğer bir manzum Îsâġūcî de İbrâhim eş-Şibrî'ye aittir. Eser Ahmed Fuâd tarafından Mi'yârü'l-ulûm adıyla Türkçe'ye tercüme

edilmiştir (İstanbul 1292).

Îsâġūcî üzerine XVIII. yüzyıldan sonra Mısır'da da bazı şerhler yazılmıştır. Bunlar arasında Hasan b. Muhammed el-Attâr'ın çalışmaları kayda değer görülmektedir. Cumhuriyet dönemine kadar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Îsâġūcî, Ehvânî'nin verdiği bilgiye göre 1950'li yıllara kadar Ezher Üniversitesi'nde de okutulmaktaydı.

Ebherî'nin Îsâġūcî'si Batı'da ilk olarak P. Thomas Novariensis tarafından Latince'ye çevrilerek 1625'te Roma'da basılmış, bunu diğer çeviriler ve bazı adaptasyonlar takip etmiştir. Eser Tanzimat döneminde de ilgi görmüş ve çeşitli tercümeleri yapılmıştır. Ali Haydar'ın Hediyyecik, Ali Remzi'nin Hediyyetü't-tullâb, Mehmed Fuad'ın Îsâgūcî tercümeleri bunlar arasında sayılabilir. Ahmet Kayacık, Ebherî'nin Îsâgûcî'sinin İlk Şerhleri başlıklı bir doktora çalışması yapmıştır (1996, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Furfûriyûs'un Îsâġūcî'si de Hamdi Ragıp Atademir ve Betül Çotuksöken tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.). Hüseyin Sarıoğlu, Ebherî'nin Îsâġūcî'sinin edisyon kritiğini yapmış ve Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1998). Sarıoğlu bu çalışmasında ayrıca Furfûriyûs, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve Ebherî'nin Îsâġūcî'lerini muhteva ve özellikleri açısından karşılaştırmış, Ebherî'nin eserini de şema haline getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Porphyrios, İsagoji (trc. Hamdi Ragıp Atademir), Konya 1948; a.mlf., İsagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş (trc. Betül Çotuksöken), tercüme edenin önsözü, İstanbul 1986, s. 11-19; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 354-355; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 169; Esîrüddin el-Ebherî, Îsâġūcî, İstanbul 1312; a.e.: Mantığa Giriş (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998; Molla Fenârî, Risâle-i Es̱îriyye, İstanbul 1304; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 206-207; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Îsâġūcî li-Furfûriyûs es-Sûrî: Naḳlü Ebî ʿOs̱mân ed-Dımaşḳī maʿa ḥayâti Furfûriyûs ve felsefetih, Kahire 1952, s. 41 vd.; a.mlf., "Îsâġūcî", ME, XX (1328), s. 923 vd.; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969, I, 22, 33, 56 vd.; İbrahim

Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris 1969, s. 70-75; N. Rescher, Teṭavvürü'l-manṭıḳı'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 53-60; Mehmet Sadettin Aygen, Büyük Filozof Esîrüddin Ebherî, Afyon 1985, s. 17-19; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 24; Abdülkuddüs Bingöl, Porphyrios ve İsagojisi Üzerine, Erzurum 1988; a.mlf., "Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsagoji", EFAD, sy. 15 (1986), s. 345 vd.; Hamdi Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", DTCFD, VI/5 (1948), s. 461-468; S. M. Stern, "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge", BSOAS, XIX (1957), s. 419-425; Mâcid Fahrî, "Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ Kitâbi Îsâġūcî li'l-Fârâbî", el-Ebḥâs̱, XXIII, Beyrut 1970, s. 33-52.

Abdülkuddüs Bingöl

İSAKAPISI MESCİDİ ve MEDRESESİ

(bk. ESEKAPISI MESCİDİ ve MEDRESESİ).

İSAKÇA

Romanya'da Dobruca'nın kuzeyinde Tuna nehrinin sağ kıyısında küçük bir kasaba.

Aşağı Tuna'nın deltaya yakın kenarında önemli bir geçit noktası üzerinde bulunur. Romalılar'ın hâkimiyeti sırasında bu bölgede adı Keltçe'den gelen Noviodunum denilen bir yerleşme yeri olduğu bilinmektedir. Romalılar burada kale inşa ederek Tuna'daki donanmaları için bir üs meydana getirdiler. Zamanla kalenin güneydoğusu yönünde birkaç bin kişinin oturduğu büyük bir sivil yerleşme alanı ortaya çıktı. 260'larda Gotlar'ın akınlarına karşı yeniden imar edilip sağlamlaştırıldı. IV. yüzyılda antik Noviodunum gelişmesinin zirve noktasına çıktı. 1955'te yapılan arkeolojik kazılarda sadece surlara ait parçalar değil Roma hamamları, bir hıristiyan bazilikası, birkaç bina temeli ve bu yüzyıldan kalma büyük bir heykelin kaideleri de bulunmuştur. IV. yüzyıl sonları ile V. yüzyıldaki istilâlardan etkilenen Noviodunum, Justinian (527-565) tarafından yeniden imar edilerek bir piskoposluk merkezi haline getirildi.

VII. yüzyıldaki Slav ve Bulgar işgalleri sırasında buradaki Bizans yerleşmesi dağılmakla birlikte Aşağı Tuna bölgesinde stratejik bir geçit noktası olarak önemini korudu. Bulgarlar'ın IX. yüzyılın ilk yarısında Karadeniz'in kuzeyine yönelik saldırılarında burayı üs olarak kullanmaları Bizanslılar'la aralarındaki başlıca ihtilâf konularından biriydi. XIII. yüzyılda Moğollar'ın Aşağı Tuna'daki ana karakol noktalarından biri haline gelince önemi daha da arttı. Muhtemelen İsakça adı bu dönemde ortaya çıktı. Nitekim burada Tokta (1291-1312) adına basılan bir gümüş sikkede "Sakcı" adı yer almaktadır (Ağat, s. 58). Bizans-Ceneviz kalesi olan Vicina'nın İsakça'ya dahil bulunup bulunmadığı tartışmalı olmakla birlikte bu sıralarda İsakça'nın bölgenin önemli siyasî ve iktisadî merkezlerinden olduğu bilinmektedir. Burada Altın Orda hanları adına bronz ve gümüş sikkeler basılmış, yine Altın Orda Hanı Tokta idaresine karşı baş kaldıran (1297-1301) Emîr Nogay ve oğlu Çaka adına para darbedilmişti. Ayrıca XIII. yüzyılın sonları ve XIV. yüzyılın başlarında buradaki darphânede basılmış Grek ve Latince yazılar taşıyan sikkelere rastlanmaktadır.

İsakça, Oblucita adıyla bilindiği XIV ve XV. yüzyıllardaki huzursuzluk döneminin ardından Osmanlı idaresine geçti ve yeniden canlanmaya başladı. 881’den (1476) itibaren Moldovya, Lehistan ve Rusya’ya karşı sefere çıkan Osmanlı ordularının Tuna’yı geçtikleri lojistik bir üs olarak kullanıldı. II. Bayezid 889’da (1484) İsakça’dan Tuna’yı geçerek Kili ve Akkirman’ı almıştı. Stratejik konumu sayesinde idarî ve iktisadî bakımdan önem kazanan İsakça, Silistre sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. Tahrir defterlerinde önceleri kasaba değil köy (karye) olarak nitelendirilmiş olsa da 1006’daki (1598) Osmanlı tahrirlerine göre yedi mahalleli, 556 vergi nüfusuna sahip (bunun 522’si hıristiyan) bir merkez durumundaydı. Vergi gelirleri ise 188.000 akçeye ulaşmaktaydı. Bu rakamlar, İsakça’nın bu sıralarda 2000 civarında bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir.

II. Osman 1030’da (1621) Lehistan seferine çıktığında bir müddet İsakça’da kaldı ve burada bir kale, cami ve hamam inşa edilmesini emretti. Evliya Çelebi’ye göre Kaptan Hasan Paşa bu emir uyarınca bir kale ve Tuna üzerine gemilerden bir köprü yaptırmış, Tuna civarındaki on üç köyün gelirlerini vakıf olarak bu eserlere tahsis etmişti. Elde edilen vakıf gelirlerinin bir bölümü cami, okul ve kale muhafızlarına, diğer bölümü ise hazineye, Haremeyn vakfına gidiyordu.

1070 (1660) yılında buradan geçen ve kasabanın adını “İshakcı” imlâsıyla veren Evliya Çelebi, II. Osman döneminde inşa edilen kalenin oldukça müstahkem olduğunu, içinde muhafızlara ait evlerin bulunduğunu yazar. Ayrıca kalenin dışında Tuna’nın güneyinde varoş kısmı yer alıyordu, burada tahtadan yapılmış saz örtülü evler vardı. Hıristiyan ahalinin önemli

bir kısmı Eflaklı, Boğdanlı, Rum, Ermeni ve Bulgarlar’dan oluşuyordu. Buradaki Hasan Paşa Camii bir minareli olup ayrıca imareti ve dükkânları vardı. Hamam, çarşı ve pazarları da Hasan Paşa’nın gayretiyle kurulmuştu (Seyahatnâme, V, 359-361).

1083’ten (1672) önce İsakça’da, Osmanlı ordusunun Lehistan ve Rusya’ya karşı giriştiği seferler dolayısıyla erzak stoklamak için büyük depolar yapılmıştı. Eflak ve Boğdan ile Tuna bölgesindeki eyaletlerden sevkedilen zahire buradan gemilerle İstanbul’a yollanırken söz konusu seferler

dolayısıyla artık bu depolarda muhafaza edilmeye başlanmıştı. Osmanlı orduları açısından taşıdığı lojistik önem dolayısıyla Ruslar'ın ana hedefi haline gelen İsakça 1771, 1790, 1809 ve 1818'de ele geçirilip ateşe verildi. Osmanlılar, XVIII. yüzyıl boyunca kaleyi ve depoları sürekli olarak yeniden onardılar ve İsakça'yı desteklediler.

Besarabya'nın Ruslar tarafından işgali üzerine stratejik önemini kaybetmeye başlayan İsakça, Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarında bir kaza merkezi olmaktan da çıktı. Tulçı sancağına bağlı bir nahiye merkezi haline gelen İsakça'nın bu gerilemesi daha sonra Romen gruplarının yerleşmesiyle dengelendi. Özellikle Transilvanya (Erdel) menşeli göçmenler bölgeye gelince hareketlilik getirmiş ve bunlar 1833'te Cocoşu Ortodoks Manastırı'nı kurmuşlardı. İsakça'da yeni bir Ortodoks kilisesi ve Rumen okulu yapıldı. 1878'de Dobruca'nın tamamı gibi burası da Romanya idaresine bırakıldı. Karışık nüfusun etnik ve dinî temele dayalı hayatında pek fazla değişiklik olmadıysa da XIX ve XX. yüzyıllarda Dobruca'nın dinamik gelişmesine sınırlı ölçüde katkıda bulundu. Nüfusu 1901'de 3100 iken 1936'da 5100, 1992'de 158'i Türk, dokuzu Tatar olmak üzere küçük bir müslüman grup dahil 5639 kişiden oluşuyordu. Bugün kasaba Isaccea adıyla anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 359-361; Nurettin Ağat, Altınordu (Cuçi Oğulları) Paraları Kataloğu: 1250-1502, İstanbul 1976, s. 58; Ion Barnea, "Noviodunum", Dictionar de istorie veche a României, Bucharest 1976, s. 431-432; Tahsin Gemil, Relatiile Tarilor Române cu Poarta Otomana în documente turceşti (1601-1712), Bucharest 1984, document 89, 116, 141, 203; Ernest Oberländer-Târnoveanu, "Un atelier monétaire ınconu de la Horde d'or sur le danube: sāqčy-Isaccea (XIIIe-XIVe siècles)", Proceedings of the XIth International Numismatic Congress, III, 291-304; Recensamântul populatiei şi locuintelor din 7 ianuarie 1992, Bucharest 1994, I, 280-281; Tudor Mateescu, "Depozitele de la Isaccea ale Imperiului Otoman", Danubius, VI-VII (1972-73), s. 49-68; Anca Ghiata, "L'activité

culturelle et politique des Roumains en Dobroudja à l’aube de l’indépendance”, Analele Universitatii Bucureşti. Istorie, XXXVII, Bucharest 1988, s. 31-40; B. Cvetkova, “Isakča”, EI² (İng.), IV, 92; Kemal H. Karpat, “Dobruca”, DİA, IX, 484-485.

Bogdan Murgescu

İ‘SÂR

(bk. NAFAKA).

ÎSÂR

(الإيثار)

Başkaları için özveride bulunma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte "bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme" mânasına gelen îsâr ahlâk terimi olarak "bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması" demektir. Cürcânî îsârı, "kişinin başkasının yarar ve çıkarını kendi çıkarına tercih etmesi veya bir zarardan öncelikle onu koruması" şeklinde tarif ederek bu anlayışın din kardeşliğinin en ileri derecesi olduğunu belirtir. Îsâr anlamında Batı dillerinde kullanılan altrüizm karşılığında modern Arapça'da daha çok gayriyye, Türkçe'de diğerkâmlık ve özgecilik terimleri kullanılmaktadır. Bir kimsenin cömertlikte îsâr derecesine ulaşabilmesi için ikram ettiği şeye kendisinin fiilen muhtaç durumda bulunması şart değildir; önemli olan, muhtaç olsa dahi başkasını kendisine tercih edebilecek bir ahlâk anlayışına ve irade gücüne sahip bulunmasıdır.

Îsâr kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de dört âyette (Yûsuf 12/91; Tâhâ 20/72; en-Nâziât 79/38; el-A'lâ 87/16) sözlük mânasında, bir âyette de (el-Haşr 59/9) terim anlamında kullanılmıştır. Kelime aynı mânada hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muᶜcem, "eşr" md.). Îsârın terim anlamına esas olarak gösterilen âyette, bütün mal varlıklarını Mekke'de bırakarak Medine'ye göç etmek zorunda kalan Hz. Peygamber'i ve diğer muhacirleri şefkatle kucaklayıp mal varlıklarını onlarla paylaşmaktan çekinmeyen Medineli müslümanlar (ensar) övgüyle anılmakta, âyette onların şahsında müslüman toplumun bazı temel mânevî ve ahlâkî özelliklerine temas edilmektedir. Buna göre müslümanlar öncelikle imanı gönüllerine yerleştirmişlerdir; ayrıca muhacirler gibi zor durumda kalıp kendi beldelerine gelenleri severler; din kardeşlerine kendilerinden daha fazla imkân sağlanmasından dolayı içlerinde kıskançlık duymazlar; nihayet ihtiyaç içinde olsalar dahi onları kendilerine tercih eder, şahsî menfaatlerinden, zevklerinden fedakârlıkta bulunurlar. Âyetin son

kısmında, nefsinin cimrilik eğilimlerinden kendini koruyabilenlere ebedî kurtuluşu kazanacakları müjdelenirken dolaylı olarak îsârın bu yöndeki psikolojik etkisine de işaret edilmektedir (Kurtubî, XVIII, 27).

Bu âyet münasebetiyle îsâr kavramı tefsirlerde, “âhiret saadetini elde etme arzusuyla başkasının iyiliğini ve mutluluğunu kendine ve kendi zevklerine tercih etmek, başkasının ihtiyacını kendi ihtiyaçlarından daha önde tutmak” şeklinde açıklanıp bir cömertlik derecesi olarak gösterilmektedir (İbn Kesîr, III, 474; Şevkânî, V, 232). Kaynaklarda cömertliğin sehâ, cûd ve îsâr olarak başlıca üç derecesi bulunduğu belirtilir. Buna göre bir kimsenin elindeki imkânların en çok yarısını başkasına ikram etmesine sehâ (sehâvet), çoğunu vermesine cûd, imkânlarının tamamını başkaları için kullanmasına da îsâr denir (Kuşeyrî, II, 502). Gazzâlî, cömertliği “Allah’ın ahlâkî sıfatlarından biri” şeklinde tanımlamakta, cömertliğin en yüksek derecesinin de îsâr olduğunu ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in çok yüce bir ahlâka sahip olduğu bildirildiğine göre îsâr aynı zamanda Resûlullah’ın ahlâkının da bir unsurudur. Ancak diğer erdemli davranışlarda olduğu gibi îsârın da belirtilen ahlâkî değeri kazanabilmesi için maddî veya mânevî bir karşılık beklenmeden sırf Allah rızâsı ve insan sevgisinden dolayı yapılması gerekir. Çünkü iyilik karşılığında teşekkür veya övgü bekleyen kişi cömertlik değil alışveriş yapmış sayılır (İḥyâʾ, III, 260).

Kaynaklarda, bir kimsenin sıkıntı içinde bulunmasına rağmen imkânlarını başkası için kullanıp nefsini mahrum bırakmasının câiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğun benimsediği görüşe göre mahrumiyet ve sıkıntıya sabredebilenler için îsâr, halinden şikâyet edecek veya başkalarına el açabilecek yapıda olanlar için malına sahip olmak (imsak) daha hayırlıdır (Kurtubî, XVIII, 28). Nitekim Hz. Peygamber,

bir kimsenin elindeki imkânların tamamını muhtaçlara verip sonra da başkalarından yardım istemesini kınamıştır (Dârimî, “Zekât”, 25). Ayrıca bir müslümanın malının üçte birinden fazlasını vasiyet etmesini yasaklayan hüküm dikkate alınarak (Buhârî, “Veṣâyâ”, 3; Tirmizî, “Veṣâyâ”, 1) aile fertlerini maddî sıkıntıyla karşı karşıya bırakacak derecede tasaddukta bulunmanın doğru olmadığı sonucuna varılabilir. Resûl-i Ekrem konuyla ilgili hadislerinin birinde şöyle demiştir: “Arkanda zengin vârisler

bırakman, onları insanların elindekine göz dikecek derecede yoksul bırakmandan daha iyidir. Eşinin ağzına verdiğin bir lokma dahil olmak üzere iyilik olarak yaptığın her harcama sadakadır" (Buhârî, "Veṣâyâ", 2; Müslim, "Vaṣıyye", 5, 8).

Îsâr kavramı genellikle malî fedakârlıklar için kullanılmakla birlikte bazı kaynaklarda "can ile îsâr"dan, yani kişinin sevdiği bir kimse için kendi rahatını, huzurunu, hatta hayatını feda etmeyi göze almasından da söz edilmekte ve bunun malla îsârdan daha faziletli olduğu belirtilmektedir. Bundan dolayı tasavvufta sevgi kısaca îsâr olarak da tanımlanır. Çünkü en yüksek derecede sevgi, seven kişinin gerektiğinde sevdiği için canını feda etmeyi göze almasını sağlar. Kaynaklarda, Mısır azizinin eşinin Hz. Yûsuf'a duyduğu derin sevgi (Yûsuf 12/23-32) bunun ne kadar ulvî bir duygu olduğuna örnek gösterilir. Uhud Gazvesi'nde İslâm ordusunun geçici olarak bozguna uğradığı sırada bazı müminlerin Hz. Peygamber'in hayatını korumak için kendi hayatlarını ortaya koymaları da can ile îsâr için örnek gösterilir. Bu arada Ebû Talha adlı sahâbînin kendini Resûlullah'a siper etmesi ve onu korurken yaralanması (Müsned, III, 265, 286; Buhârî, "Cihâd", 80, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 18) özverinin en güzel örneklerinden biri olarak anılır.

Batı ahlâk felsefesinde David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henri Spencer, William James gibi faydacı filozoflar insanın aslî tabiatında bencil duyguların hâkim olduğunu, toplumsal gelişme ilerledikçe bu duyguların karmaşık bir yapı değişikliği süreci sonunda altrüist duygulara dönüştüğünü ileri sürerken altrüizmin en önemli temsilcisi olan Auguste Comte, tam aksine insanın fıtratında altrüist duyguların esas olduğunu düşünmüştür. Thomas Hobbes, Arthur Schopenhauer, Max Stirner, Frederic Nietzsche gibi filozoflar ise çok daha köklü bir egoizmi ve bireyciliği savunmuşlardır. İslâm dünyasında bu sonuncu türde bir felsefeye pek rastlanmaz. Fakat kesin bir ayırıma gidildiğini söylemek güç olmakla birlikte Ehl-i sünnet'in faydacı görüşe, Mu'tezile'nin de altrüist görüşe daha yakın olduğu kabul edilebilir. Gazzâlî, ilke olarak insandaki altrüist duyguları ben merkezli eğilimlere bağlar (Çağrıcı, s. 139-143). İnsanın temelde kendini sevdiğini, "İnsan ihsanın kuludur" şeklindeki atasözünün de belirttiği gibi kendisine iyilik edenleri de sevmekle birlikte bu sevginin merkezinde yine kendi beninin bulunduğunu ifade eder. Ancak ahlâkî ve

estetik duyarlığı gelişmiş insanlar iyilik ve güzellik gibi üst değerleri severler; buna karşılık değerlerin yeterince kavranıp hazmedilmediği durumlarda sevgi ben merkezlidir (İḥyâʾ, IV, 299-306; ayrıca bk. CÖMERTLİK; İHSAN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "eşr" md.; et-Taʿrîfât, "el-îşâr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "eşr" md.; Müsned, III, 265, 286; Dârimî, "Zekât", 25; Buhârî, "Veṣâyâ", 2, 3, "Cihâd", 80, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 18; Müslim, "Vaṣıyye", 5, 8; Tirmizî, "Veṣâyâ", 1; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1385/1966, II, 502; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 257, 260; IV, 299-306; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 23-32; İbn Kesîr, Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Kes̱îr (nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1402/1981, III, 474; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 232; R. Le Senne, Traité de morale générale, Paris 1947, tür.yer.; Mustafa Çağrıcı, Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı, İstanbul 1982, s. 139-143.

Mustafa Çağrıcı

ÎSÂZÂDE TÂRİHİ

1654-1693 yıllarını içine alan Osmanlı tarihi.

Müellifin kimliği hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Îsâzâde olarak tanınmakla beraber adı tam olarak tesbit edilememiştir. Naîmâ ve Uşşâkīzâde İbrâhim Îsâzâde Târihi'nden bahsetmiş, ancak yazarının künyesini vermemişlerdir. Eserin zahrında "Üsküp kadılığından azledilmiş Îsâzâde Abdullah Efendi'nin tarihleridir" denilerek adının Abdullah olduğu belirtilmiş ve birçok eserde böylece kabul görmüşse de bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Îsâzâde Abdullah Efendi ile ilgili olarak ilmiye mesleğinde kazaskerlik rütbesini kazandığı veya Şam'da müderrislik yaptığı ve Medine kadısıyken 1163 (1750) yahut 1168'de (1755) vefat ettiği kaydedilir (Sicill-i Osmânî, III, 380; Osmanlı Müellifleri, III, 100-101). Bununla birlikte 1750 veya 1755'te öldüğü belirtilen bir kişinin yazdığı eserin 1128'de (1716) vefat eden Naîmâ'ya ve 1136'da (1723-24) vefat eden Uşşâkīzâde'ye kaynaklık etmesi mümkün değildir; dolayısıyla Îsâzâde'nin hayatıyla ilgili olarak Mehmed Süreyyâ ve Mehmed Tâhir beylerin verdiği bilgilerin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Bu konuda şimdilik söylenebilecek olan husus, Îsâ Efendi'nin (ö. 1093/1682), tarihin yazımına belki de kayınpederi Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye özenerek veya onun teşvikiyle bizzat başlamış olduğu, fakat eserin büyük bir kısmının, çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Süleymaniye müderrisliğinden Selânik kadılığına geçen, azledilmesinin ardından 1100'de (1689) vebadan ölen ve iyi bir şair olduğu belirtilen oğlu (Şeyhî, II, 19-20) Îsâzâde Mehmed Aziz tarafından kaleme alındığıdır. Kitapta bunu ihsas ettirecek noktalar bulunmaktadır (vr. 19a ve 22a'nın kenarındaki notlar). Öte yandan eserden Îsâzâde Târihi şeklinde bahseden ve nakillerde bulunan Uşşâkīzâde'nin, Mehmed Aziz Efendi'nin biyografisini verdiği kısmın yan sayfa kenarındaki başlığı Îsâzâde olarak belirtmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Vefatından sonra oğulları, muhtemelen bunlardan biri olan ve 1168'de (1755) vefat eden Abdullah Efendi tarafından bir müddet daha devam ettirilen eserin bundan dolayı onun adıyla tanındığı düşünülebilir.

1065-1104 (1654-1693) yılları arası olaylarını ihtiva eden ve özel bir adı

olmayan eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (İbnülemin, nr. T 3104). 138 varaktan oluşan bu yazma bizzat müellifi tarafından temize çekilmiş, fakat yapılan ilâvelerle tekrar müsvedde haline gelmiştir. Eser önce J. Strauss tarafından Almanca'ya çevrilerek incelenmiş (Berlin 1991), ardından Ziya Yılmazer tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1996). Klasik Osmanlı tarihçiliği anlayışına uygun olarak yazılan Îsâzâde Târihi'nde olaylar yıl yıl ele alınmış ve her yılın sonuna vefeyât bendi eklenerek o yıl içinde ölen ünlü zevattan da kısaca söz edilmiştir. Eserin başlıca konuları, Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Venedik donanmasının Çanakkale Boğazı önlerinden uzaklaştırılması, Abaza Hasan Paşa isyanı ve bunun bertaraf edilmesi, Eflâk isyanının bastırılması ve Varak Kalesi'nin fethi; Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar Seferi, Vasvar Antlaşması, Serdar Sarı Hüseyin Paşa'nın Hotin'deki mağlûbiyeti, Şehzade Mustafa ve Ahmed'in düğünleri,

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın 1678 Çehrin Seferi, IV. Mehmed'in hal'i ve yerine II. Süleyman'ın tahta çıkarılması gibi olaylardır. Ayrıca azil ve tayinler, zelzele, fırtına, yangın, ay ve güneş tutulması, elçi geliş ve gidişleri, Kırım Hanlığı'yla ilgili haberler eserin diğer konularını teşkil etmektedir.

Eserin başlıca kaynakları Mehmed Halîfe'nin Târîh-i Gılmânî'si, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr'ı ve Kâtib Çelebi'nin Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr'ıdır. Özellikle orta ve son kısımları orijinal olarak görünmektedir.

Îsâzâde Târihi'nin, daha sonra yer yer ismen belirtilerek Naîmâ ve Uşşâkīzâde İbrâhim Efendi tarafından kaynak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın eserden istifade ettiği belirtiliyorsa da (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, neşredenin girişi, s. LVII-LX, XCI) iki eser arasındaki ilişkinin ortak bir kaynağı kullanmaktan ileri gelmiş olması daha muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Adliye, nr. 4379; RD, nr. 36, s. 18; nr. 50, s. 16; İsazade, Die Chronik des ʿIsazade: Ein Beitrag zur Osmanischen Historiographie des 17. Jahrhunderts (ed. J. Strauss), Berlin 1991; a.e.: ‘Îsâzâde Târîhi: Metin ve Tahlîl (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2409; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340; Naîmâ, Târih, VI, 304, 324, 361, 369; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, neşredenin girişi, s. LVII-LX, XCI; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şakāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 483, 494-495, 609, 636-637; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 19-20, 328; Sicill-i Osmânî, III, 380, 611-612; Osmanlı Müellifleri, III, 100-101; Babinger (Üçok), s. 304-305; M. Cavid Baysun, “Naîmâ”, İA, IX, 47.

Ziya Yılmazer

İSBAT

(bk. MAHV ve İSBAT).

İSBAT

(الإثبات)

Mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak şekilde delil getirme.

Sözlükte sebt “devam, istikrar, gerçekleşme”, bu kökten türeyen isbât ise (ispat) “bir şeyi açıklığa kavuşturma, delil getirme, bir hak veya olgunun gerçekliğini delille ortaya koyma” anlamına gelir. Mantık, felsefe, kelâm gibi ilim dallarında veya fıkhın cedel, usul gibi çeşitli alanlarında sözlük anlamı çerçevesinde yaygın bir kullanımı bulunan ispat kelimesi yargılama hukukunda özel bir anlam taşır ve mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak şekilde delil getirmeyi ifade eder. İspatın konusu mahkemede taraflar arasında çekişmeye konu olan hak veya olgu, klasik adlandırmasıyla hak veya hakkın sebebidir (Kâsânî, VI, 231; Burhâneddin İbn Ferhûn, I, 309). İspat vasıtaları denince yargılama hukukunda geçerli sayılan deliller, ispat yükü denince de iddianın ispat edilememesi halinde aleyhine karar verilecek olan tarafın yükümlülüğü kastedilir.

Kur’an’da, gayb alanında kalan inanç konularında dahi ihtimal ve şüpheleri ortadan kaldırıp gerçeği apaçık bir şekilde ortaya koymaya yönelik çeşitli deliller getirilmiş olması, delilsiz ve bilgisiz davranmanın kınanması, âhiret hayatındaki sorgulama ve cezalandırmanın yine belgelere dayalı olacağının bildirilmesi, dolaylı olarak dünyevî yargılamada takip edilecek usul için de belli bir atıf içerir. Şahitlerin âdil ve dürüst olmasının gereğine yapılan vurgular (el-Mâide 5/8; el-Furkān 25/72), borçlanmaların yazı, şahit veya rehinle belgelendirilmesinin, vasiyet ve boşamada şahit bulundurmanın istenmesi (el-Bakara 2/282-283; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2), cezalandırmada suçun şahitle ispatı ilkesinin konması (en-Nûr 24/4), yargılama adaletinin gerçekleşmesinde ispatın taşıdığı öneme işaret eder. Hz. Peygamber’in sünnetinde bu esaslar uygulamaya geçirilmiş, iddia edenin ispat yükümlülüğü, hâkimin mahkemeye sunulan objektif delillere

göre hüküm vermesi, ispatın mümkün olduğunca kesin bilgi içeren delillerle yapılması ve deliller arasında kuvvet yönünden hiyerarşisinin gözetilmesi gibi ilkeler konmuştur. Fürû-i fıkhın kazâ (akdiye, da‘vâ, beyyinât), hudûd, cinâyât gibi bölümlerinde ve edebü’l-kādî türü eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınan ispat hukuku da hem Kur’an ve Sünnet’in ilgili atıfları etrafında oluşan hukukî düşünceyi, hem de Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm toplumunda yürütülen ve giderek teşkilâtlanan yargı geleneğini yansıtır. Bu kaynaklarda ceza ve hukuk yargılama usulü ayırımı yapılmamış olmakla birlikte gerektiğinde iki grubun ya da her bir dava türünün özelliklerine uygun hükümler sevkedilmiştir.

a) İspat Vasıtaları. İddianın mahkeme önünde hukukun tanıdığı delil ve usullerle ispat edilmesi asıl olmakla birlikte, ispata elverişli deliller belirlenirken sınırlandırıcı mı yoksa hâkime geniş takdir yetkisi bırakıcı mı bir yol izleneceği öteden beri fakihler arasında tartışılmıştır. İspat vasıtalarına etkin ve âdeta hâkimi bağlayıcı rol biçenler onu sınırlı sayıda tutmayı, hâkimin takdir hakkını genişletenler ise aksi görüşü savunurlar. Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu ispat vasıtalarını belli tür delillerle sınırlandırma ve bu sınırlı deliller karşısında, hâkimin takdir hakkını hayli dar tutma eğilimindedir. Bu sebeple de ispat hukukunda merkezî bir önem taşıyan beyyine terimi, esasında “bir hakkın ya da kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan kesin delil” anlamında olmakla birlikte çoğu literatürde şahitlik olarak açıklanmıştır. Ancak hukukî işlemlerde ve mahkemede yazının devreye girmesinin ve değişen şartlara göre belli bir yargılama usulünün yerleşmiş olmasının sonucu olarak zamanla beyyine teriminin kapsamına yazılı delil ve kesin karînenin de dahil edildiği, ayrıca yemin etmesi gereken tarafın yemine yanaşmaması (nükûl) ve ikrarın da yine davayı sonuçlandırıcı etki göstermesi sebebiyle kati delil türünde bir ispat vasıtası sayıldığı görülür. Cumhurun asıl gerekçesi, Kur’an ve Sünnet’te belirli isbat vasıtalarından söz edilmiş olmasından ziyade yargılamada zan ve tahmine dayalı hüküm vermeyi önleme, objektifliği ve kanunîliği sağlama düşüncesidir. Aralarında İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Ferhûn’un da bulunduğu bir kısım fakihler ise beyyineye, “mahkeme önünde gerçeğin ortaya çıkarılmasını sağlayan her nevi kesin delil” şeklinde geniş bir tanım getirirler (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 14; Tebṣıratü’l-ḥükkâm, I, 161-163). Bu hukukçular, ispat vasıtalarını takdirde hâkime daha aktif bir rol verip ispata elverişli görünen her delilin

kullanılabileceği ve bu usulün asıl amaç olan adaletin gerçekleşmesini sağlamada daha yararlı olacağını savunurlar. Diğer hukuk sistemlerinde de benzerlerine rastlanan bu farklı bakış açılarının kendi içinde tutarlılık taşıdığı görülür.

Şahitlik ve ikrar ispat vasıtaları arasında kuvvet yönüyle ilk iki sırayı alır ve bu iki delilin geçerliliğinde fakihler arasında ihtilâf yoktur. İspat vasıtalarını üçle

sınırlandıranların bir kısmı üçüncü sırada yemini, bir kısmı da nükûlü sayar. Üzerinde ittifak sağlanan bu üç delile yazılı belge ve kesin karîneyi de ilâve ederek ispat vasıtalarını beşe çıkaranlar da vardır. Bu tür sınırlandırmanın amacı, aksini gösterir bir başka delil bulunmadığı sürece bu ispat vasıtalarına kesin ve bağlayıcı nitelik atfetme, böylece yargılamayı objektif kriterlere bağlama düşüncesidir. Mecelle'de de benzeri bir yol izlenmiştir. Hâkimin şahsî bilgisi ve bilirkişi görüşünün delil değeri kadar diğer beş delil türü içinde yer alan tek erkek veya kadının şahitliği, iki kadının şahitliği, bir şahit ve yemin, kasâme, firâset, kıyâfe, kur'a, zilyedlik gibi delil ve emârelerin ispata elverişli olup olmadığı da mezheplere ve fakihlere göre değişiklik gösteren ve geniş tartışmalara konu olan bir husustur. Görüş farklılığına yol açan bir âmil, ispat vasıtalarına ilişkin olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alan ahkâmın taabbüdî nitelik taşıyıp taşımadığı tartışması (Şevkânî, VIII, 326), bir diğer âmil de zamanla bölgelere ve mezheplere göre yargılamada farklı geleneklerin ortaya çıkmış ve kabul görmüş olmasıdır. Bunun için de klasik kaynaklarda hâkimin hüküm verirken dayanacağı delillerin sayısı olarak dört, altı, yedi, on yedi gibi çeşitli rakamlar verilse bile (İbn Rüşd, II, 385; Karâfî, IV, 82-83; İbn Âbidîn, V, 354, 550) fakihlerin tüketici bir sayım yapmaktan çok dönemlerine kadarki tecrübe birikimini esas alarak gruplandırma yapmaya çalıştıkları ve gelişen şartlara göre yeni delillerin ortaya çıkmasına imkân hazırladıkları görülür. Fakihlerin bu konuyu tamamıyla hâkimin takdirine bırakmayıp doktrinde belli ölçüler getirmeye çalışması ve hâkimi mezhep fıkhıyla ya da mezhep içi yerleşik görüşlerle bağlı tutması, mezheplerin yargılama birliğini ve kanunîliği teminde sağladığı rol dikkate alınırsa hukukun uygulanmasında güven ve istikrarı sağlamaya, sübjektif değerlendirmeleri önlemeye mâtuf bir çaba olarak da hayli anlamlıdır.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle ispat vasıtalarının şahitlik, ikrar, yemin, yazılı belge, karîne, bilirkişi ve hâkimin şahsî bilgisi şeklinde yedi grupta toplanması mümkündür. Bunlar arasında ilk sırayı şahitlik alır. Şahitlerin âdil olmasını, doğruyu gizlememesini dinî bir vecîbe ve müslüman şahsiyetinin ayırıcı vasıflarından biri olarak tanıtan dinî öğretinin yanı sıra şahitlerin özellikleri ve tezkiyesi konusunda fıkıhta geliştirilen sistemle diğer ahlâkî ve sosyal denetim araçları birlikte düşünüldüğünde İslâm toplumlarında şahitliğin neden en etkili ispat vasıtası kılındığı anlaşılır (bk. ŞAHİT). İster davalının nükûlü veya davacının yemini şeklinde münferit boyutta, ister kasâme örneğinde olduğu gibi toplumsal boyutta olsun yemine hukukî değer atfedilmesi de yine insan unsurundan ve sosyal yapı ve telakkilerden beslenen benzeri gerekçelere dayanır (bk. YEMİN). Davalının iradesine bağlı bulunan ikrar ve nükûl davacı açısından dolaylı biçimde ispat vasıtası olsa da davalının iddiayı kabulü anlamı taşıdığından hukukî çekişmeyi sonuçlandırmada daha etkilidir (bk. İKRAR). Yemin, diğer deliller bulunmadığında ya da taraflar arasında eşitlik bulunduğunda zarureten ve bir karara varma-yı kolaylaştırmak için başvurulan tâli sırada bir delil durumundadır. Bunun için de Ebû Hanîfe ve bazı fakihler yemini belirli davalarda delil saymazlar. Yargı teşkilâtının gelişmesi ve yazının devreye girmesiyle birlikte tarafların beyanını, mahkeme kayıt ve kararlarını içeren yazılı belgelerin, sözleşme ve alacak evrakının da zamanla belli başlı ispat vasıtaları arasına girdiği görülür (bk. SAK; ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT). Karînelerin ve bilirkişi görüşünün ispat vasıtası olarak hesaba katılması ve değeri kısmen toplumların tecrübe birikimine, kısmen de dava konusunun buna elverişli olup olmamasına göre değişkenlik gösterse de ilke olarak reddedilmez. Hatta bu tür deliller, genelde diğer delillerin bulunmadığı hallerde önem kazandığından tek başına ispata elverişli de olabilir.

b) İspat Kaideleri. Açılan bir davanın sonuçlanması büyük ölçüde, ileri sürülen iddianın ispatlanmasına ya da çürütülmesine bağlıdır. İddianın hukuken ispat edilmiş sayılabilmesi için hukukun tanıdığı ispat vasıtalarının kullanılması gerektiği gibi ispatın belli şartlara uyularak yapılması da gerekir. İspatın, iddianın ileri sürülmesinden sonra ve yargılama sonuçlanmadan mahkeme önünde yapılması, iddia ile ispat arasında konu birliğinin bulunması, konunun hukuka uygunluğu ve ispata elverişli olması en başta gelen şartlardır.

İspat yükü davacıya, savunma hakkı da davalıya aittir (Mecelle, md. 76). Bu ilke Hz. Peygamber'in, "İspat edici delil (beyyine) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer" anlamındaki hadisinden alınmıştır (Buhârî, "Rehn", 6; Tirmizî, "Aḥkâm", 12). Çok defa davacı durumundaki iddia sahibi mevcut durumun aksini ileri sürdüğü için kendisinden iddiasını ispat edici kuvvetli bir delil getirmesi, inkâr eden ve yokluğu / olumsuzluğu savunan davalının da sadece yemin etmesi istenmiştir. Bu bağlamda beyyine görünen durumun aksini ispatta, yemin ise mevcut hali korumada kullanılmış ve iki farklı duruma uygun ispat prosedürü işletilerek arada denge sağlanmış olmaktadır (a.g.e., md. 77). Ancak burada davacı denince davayı açan taraf değil yargılama esnasında hukukî sonucu bulunan herhangi bir iddia ileri süren taraf, davalı denince de aleyhine iddiada bulunulan taraf kastedildiğinden ispat sadece davayı açan tarafa yüklenmiş değildir. Davalının mahkemenin seyri esnasında ileri sürdüğü karşı iddiaları ispatlaması istendiği gibi özellikle kamu hukukuna (hukūkullah) ilişkin ceza davalarında ispat yükünün mahkemece üstlenildiği de olur.

Davanın beyyine ile ispatlanması asıldır. Beyyine bulunmadığında diğer yardımcı deliller ileri sürülebilir ve bu durumda hâkimin takdir hakkı ayrı bir önem kazanır. Davacı iddiasını ispatlayacak bir delil getiremediğinde âdeta son çare olarak davalının yeminine başvurulur ve ondan iddianın gerçeği yansıtmadığına yemin etmesi istenir. Artık bu aşamaya gelindiğinde davalının yemin etmesi iddianın çürütülmesi, bundan kaçınması da davalının iddiayı kabullenmesi anlamına gelir. Davalının yeminiyle yetinilip ondan delille ispat istenmemesi, hem onun yokluğu ve olumsuzluğu savunma durumunda oluşuyla, hem de aksi ispatlanmadığı sürece borçsuz ve suçsuz oluşun (berâet-i zimmet) asıl olması ilkesiyle açıklanır. Bu son bakış açısı, fıkıh usulünde "istishâb" adıyla metodolojik bir açılım da kazanmıştır. Malî davalarda taraflar arasında konum ve delil yönüyle eşitlik bulunursa kural olarak karşılıklı yeminleşmeleri istenir. İkisi de yemin ettiğinde dava konusu malın aralarında paylaştırılması (sünnetten örneği için bk. İbn Mâce, "Aḥkâm", 11; Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 22; Şevkânî, VIII, 338-341) ya da birinin yeminine öncelik verilmesi gibi yollar benimsenir.

Hanefî ve Hanbelî fakihleri davalının nükûlünü aleyhine hüküm için yeterli

görürken Mâlikî ve Şâfiîler, bu durumda yemin teklifinin davacıya yöneltilmesi gerektiği görüşündedir. Hanefîler, başka bir delille ispatı mümkün olmayan sınırlı durumlarda hâkimin davacıya yemin teklif

etmesini câiz görseler de ispat yüküyle ilgili kuralı kamu düzeninin bir parçası gördüklerinden delil getirmenin davalıya, yeminin davacıya nakledilmesini kabul etmez, tarafların bu yönde anlaşmasını da geçerli saymazlar. İddiasını ispat için iki şahit bulamayan davacının bir şahidi ve yeminiyle hüküm verilmesine cevaz veren hadisleri (Müslim, “Aḳżıye”, 3; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 21) Hanefîler’in metin tenkidine tâbi tutup ispat hukukunun naslarla belirlenen genel ilkelerine aykırılık sebebiyle reddetmeleri de yine aynı anlayıştan beslenir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise yemini de bir tür delil saydığından belli durumlarda ispat ve yemin külfetlerinin yer değiştirmesine imkân tanımıştır. Kasâme, liân, rehin, mefkūd gibi özel durumlarda ilgili tarafın ispat veya yemin yükünden belli ölçüde muaf tutulması da mümkündür.

İspat hukukunda kanunîlik, açıklık ve objektiflik hâkimdir. Dava türüne göre şahitlerin nitelik ve sayısının belirlenmesi, tarafların ispat yükü ve sırası, deliller arası çatışmada tercih esasları gibi konularda fıkıh mezheplerinde ortaya çıkan ana eğilimler yargılamada kanunîliği sağlayıcı bir rol de üstlenir. Meselâ zinanın ispatında dört, hadlerde iki erkek şahidin aranması, şahitlerin âdil olması, malî davalarda bir erkek ve iki kadının şahitlik yapabilmesi, ispatın mahkeme önünde gerçekleşmesi, ayrıntıdaki farklılıklar bir tarafa hâkimi de bağlayan genel ilkeler olarak görülür. Yargılamanın mahkemede açıklanan delillere ve ispat sürecinde ortaya konulan objektif verilere göre yürütülmesi gerekir. Zâhirî adalet kadar yargı kararının tarafları tatmin etmesi de buna bağlıdır. Resûl-i Ekrem’in, “Ben bir beşerim ve sizler de aranızdaki ihtilâfları zaman zaman bana getiriyorsunuz. Sizden bir taraf diğer tarafa göre delilini daha iyi ifade edebilir ve ben de dinlediğimi dikkate alarak lehine hüküm verebilirim. Fakat kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey alıp verdimse sakın bunu kabul etmesin. Ben -zâhire göre verdiğim-bu hükmümle ona ancak ateşten bir parça vermiş olurum” (Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Aḳżıye”, 4; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 7) anlamındaki sözleri onun kadı olarak yaptığı açıklamalar grubunda yer alır ve bu ilkeyi ifade eder. Yargılamanın objektif delillere dayalı olarak yürütülmesi, gerçek ve mutlak adaleti

gerçekleştirme gibi bir iddia taşımayıp sadece olabildiğince adaleti sağladığı ve üzerinde uzlaşılabilecek çözüm yolu olduğu için pratik değer taşır. Dinî literatürdeki kazâî hüküm-diyânî hüküm ayırımı da bu bakış açısından beslenir.

c) İspatın Sonuçları. İspatın en tabii sonucu, yargılamanın iddiasını delille ispat eden lehine sonuçlanmasıdır. Kural bu olmakla birlikte hâkimin ileri sürülen delilleri değerlendirmeye almada ne ölçüde takdir hakkının bulunduğu ya da iki tarafın eş değer veya farklı delil getirmesi halinde hangi delile öncelik verileceği hususu doktrinde geniş tartışmalara konu olmuştur.

İspat vasıtaları esasen bir hakkı kurucu (inşâî) değil mevcut bir hakkı ortaya çıkarıcı (ihbârî) tasarruflardır. Bunun için de tasdik ve tekzibe konu olurlar. Ancak bazı Hanefîler ikrarı bir yönüyle inşâî tasarruf sayar (İbn Âbidîn, V, 588). İkrar ve nükûl, dava konusu olayın gerçekliğine değil hakkın sukutuna delâlet yönüyle kesinlik taşır. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Hanbelîler'in nükûlü de ikrarın bir türü sayması bundandır. Şahitliğin tahammül kısmı, yani şahidin olay hakkındaki bilgisi kendisi açısından kesin nitelikte olsa bile mahkemede yapılan şahitlik (edâ) ihbar niteliğindedir, hâkim ve taraflar açısından kesin bilgi teşkil etmez. Hâkimin şahsî bilgisi de aynı şekilde dışarıdan bakıldığında tek kişilik şahitlik değerindedir. Olayın tevâtüren nakledilmesi ise genelde imkânsızdır. Böyle olunca ispat hukukunda çok defa galip zan oluşturacak seviyede zannî delillerle yetinmek zorunda kalınır. Fakihlerin ispat vasıtalarını kuvvet yönüyle derecelendirmesi ve bir kısmını bağlayıcı görmesi, gerekli şartları taşıyan deliller karşısında hâkimin takdir hakkını kısıtlaması, onları kesin bilgi kaynağı olarak tanıtmaktan çok hâkimin yanılma payını en aza indirmeye ve yargılamayı olabildiğince objektif kriterlere bağlamaya mâtuftur. Bunun için de hukuka uygun biçimde yapılması kaydıyla taraflara delil getirme ve getirilen delili çürütme yönüyle geniş bir serbestlik tanınmıştır. Hâkimin, birinci derecede bağlayıcı delille ispat edilmiş bile olsa şahsî bilgisine aykırı hüküm vermesinin câiz görülmeyişi de bir yönden ispat sonucu elde edilen bilginin kesinlik taşımadığı, diğer yönden de hâkimin ancak yeterli kanaate sahip olduktan sonra hüküm vermesi gerektiği ilkesiyle ilgilidir. Bu durumda hâkim davadan çekilerek şahit olarak görev yapar.

İkrar, ikrarda bulunan hakkında şüphe ve töhmetten uzak bir bilgi verdiği için şahitlikten daha kuvvetli bir delil sayılır. İkrarın kāsır, beyyinenin müteaddî olması (Mecelle, md. 78), iki delilin kuvvet yönüyle değil kapsam ve üçüncü şahısları bağlayıcılığı yönüyle karşılaştırılmasıdır. Bu sebeple ikrardan sonra şahit dinlenmeyeceği gibi deliller arasında çatışma bulunursa ikrar esas alınır. Hatta hâkime şahitliği delil almada takdir hakkı tanıyanlar da ikrarın hâkimi bağlayacağı görüşündedir. Kuvvet yönüyle ikinci sırada şahitlik gelirse de yemin ve nükûl, davalının iradesine bağlı olması yönüyle ikrara benzediği gibi diğer delillerin tükendiği yerde başvurulan bir çıkış yolu olduğundan davayı sona erdirmede etkin bir role sahiptir. Bunun için Mâlikîler dahil bir grup fakih yeminden sonra beyyine ikamesini câiz görmez. Yazılı belge içeriğine göre şahitlik ya da ikrar etkisini gösterir.

Yargılamada kanunîliğin, açıklık ve güvenin gerçekleşebilmesi için ispat vasıtalarının taraflarca önceden biliniyor olmasının yanı sıra bunların hâkim nezdinde belli ölçüde bağlayıcılık taşıması da gerekir. Klasik literatürde hâkimin, şer‘î hukukun tanıdığı belli ispat vasıtalarıyla ve şekil şartlarıyla kayıtlı olduğu, hatta mezhebinin yerleşik ispat usulü içinde kalarak takdir ve tercih hakkını kullanabileceği, bunun dışına çıktığında verdiği hükmün bozulacağı açıklamaları da bu amaçla yer alır. Ceza hukuku alanında hâkimin takdir hakkını sanık lehine kullanması, ispata ilişkin şekil şartlarına sıkı sıkıya bağlı kalması istenir. İspatın usule uygun yapılıp yapılmadığını takdir ve sorumluluğu hâkime aittir. Gerekli görürse şahitleri sorgular, haklarında araştırma yaptırır, yazılı belgelerin sıhhatini, ikrarda bulunanın ikraha mâruz kalıp kalmadığını araştırır. Bütün bunlardan sonra ispatın usulüne uygun şekilde yapıldığı ortaya çıkarsa, eş değer veya daha kuvvetli ikinci bir delil bulunmadığı ya da şahsî bilgisiyle çelişmediği sürece bu ispat hâkimi bağlar. Taraflar aynı konuda karşılıklı eş değer deliller ileri sürmüşse hâkim bunlar arasında tercihte bulunur.

Hâkim sunulan delillere göre hüküm vereceğinden ispatın vâkıaya gerçekte uyumu halinde hem diyânî hem de kazâî adalet gerçekleşirken aksi halde sadece kazâî adalet gerçekleşmiş sayılır. Bunun için de fakihler mülkiyet ve borçlanma, süt kardeşliği, boşama, miras gibi hukukî çekişmenin sıkça yaşandığı konulardan örnekler vererek bir hakkın mahkemede gerçek dışı delille ispatının veya yeminle

ıskatının onun gerçeği bilen nezdindeki dinî hükmünü değiştirmediğini ifade ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rehn”, 6; “Şehâdât”, 27; “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Aḳżıye”, 1-4; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 7, 11; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 7, 21-22; Tirmizî, “Aḥkâm”, 12; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 385; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 221-231; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 82-83; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), s. 4-15, 129-236; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 90-92; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, I-II, tür.yer.; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, tür.yer.; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VIII, 314-355; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 354, 541-588; Mecelle, md. 3, 76-78, 1676-1783; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü’l-is̱bât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1402/1982; Ahmed Fethî Behnesî, Naẓariyyetü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983; Ahmed İbrâhim Bey, Ṭuruḳu’l-is̱bâti’ş-şerʿiyye, Kahire 1405/1985, I-II; Ahmed el-Husarî, ʿİlmü’l-ḳażâʾ: Edilletü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, I, 9-44; Mahmûd Muhammed Hâşim, el-Ḳażâʾ ve niẓâmü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-enẓımeti’l-vażʿiyye, Riyad 1408/1988; Celal Erbay, İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları, İstanbul 1999; “İşbât”, Mv.Fİ, II, 136-190; “İşbât”, Mv.F, I, 232-249.

Ali Bardakoğlu

İSBÂT-ı VÂCİB

(إثبات الواجب)

Allah’ın varlığını kanıtlama anlamında kelâm ve felsefe terimi.

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü’l-vücûd) Allah’ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib tarih boyunca din âlimlerini ve düşünürleri meşgul etmiştir. “Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm” anlamına gelen ispat çeşitli deliller vasıtasıyla yapılır. Allah’ın varlığını kanıtlama faaliyeti ise varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirmesi sebebiyle kendine has özellikler taşır ve her şeyden önce olmayanı keşfetme değil olanı tesbit edip doğrulama amacı güder. Sokrat öncesi filozofların tabiatın aslını ve menşeini bulma yolundaki çabaları yanında Eflâtun’un hareketin nihaî kaynağını ruha bağlamaya çalışması ve Aristo’nun ilk sebep veya ilk hareket ettirici fikrini benimsemesiyle Tanrı’nın varlığını ispat problemi Yunan felsefesinin konuları arasında yer almaya başlamıştır. İlkçağ felsefesinde kullanılan kozmolojik kanıtlar, daha sonra Kitâb-ı Mukaddes’in ulûhiyyet anlayışı ile bağlantılı olarak yahudi ve hıristiyan teolojilerinde de yer almıştır.

Yaratıcı gücü inkâr etmenin zorluğu karşısında insanlar şirk yoluyla Tanrı’nın otoritesini paylaşma eğilimi gösterdikleri için Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın varlığından çok birliğine ve her konudaki eşsizliğine vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte O’nun varlığıyla ilgili birçok işareti içeren âyetler de mevcuttur. Bu konudaki bazı âyetlerde öncelikle insanın yaratılışında mevcut olan Allah’a yönelme duygusu üzerinde durularak (er-Rûm 30/30) selim fıtratı itibariyle insanın inanmaya yatkınlığı öne çıkarılmıştır. Nitekim hayatî tehlikenin söz konusu olduğu anlarda inanmayanların dahi Allah’a sığınıp yardım dilemesi (el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32), insan yapısında saklı bulunan yaratıcıya sığınma eğiliminin göstergesidir. Bundan dolayı yüzyıllar boyunca toplumlar bir inanca sahip bulunmuş ve Allah’ın adı her dilde anılıp yüceltilmiştir. Sağduyu ile bağdaşmayan inançsızlık ise Kur’an’da ifade edildiği üzere daha çok inat,

kibir, şımarma, taassup, taklit ve kültürel çevreden kaynaklanmaktadır (en-Neml 27/14; el-Feth 48/26, el-Kehf 18/32-37).

Kur'an'da en çok âlemin sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişi çerçevesinde bir ispat yöntemi görülmektedir. Her ne kadar öncüllere dayalı bir sistem içinde verilmese de Allah'ın varlığıyla ilgili özellikle kozmolojik ve teleolojik delilleri Kur'an'da bulmak mümkündür. Bu bağlamda en açık tesbit, yaratıcısız meydana gelmesi yahut insanlar tarafından icat edilmesi mümkün olmayan evrenin (et-Tûr 52/35-36) ve onun içindeki sayısız türlerin Allah'ın varlığına delil kılınmasıdır (meselâ bk. en-Nahl 16/3-18; er-Rûm 30/20-27; el-Vâkıa 56/57-74). "Âfâk" ve "enfüs" şeklinde ifade edilen (Fussılet 41/53) dış ve iç âlemin varlıkları arasında görülen düzen, uyum ve güzellikle ilgili örnekler Kur'an'da yüce bir yaratıcının mevcudiyetini gösteren kanıtlardır (âyetlerin konularına göre tasnif edilmiş geniş bir listesi için bk. Topaloğlu, s. 23-24). Planlı ve ölçülü olarak yaratıldığı bildirilen her varlık (er-Ra'd 13/8; el-Kamer 54/49) âyetlerde yapısal özellikleri hakkında bilgi vermek için değil neye işaret ettiğini vurgulamak amacıyla ele alınmış, Allah'ın varlığı evreni açıklayabilmenin kaçınılmaz şartı haline getirilmiştir. Nitekim bir âyette, bütün fevkalâdelikleriyle gözler önüne serilmiş bulunan tabiatın müşahede edilmesine rağmen Allah'ın varlığı hakkında hâlâ bazılarının şüphe duyması anlaşılmaz bir durum olarak nitelenmiştir (İbrâhîm 14/10). Kur'an'da ayrıca isbât-i vâcible ilgili akıl yürütme örneklerine de yer verilmiştir. Hz. İbrâhim'in sırasıyla yıldız, ay ve güneşin tanrı olma ihtimalini kayboluşlarından dolayı devre dışı bırakıp gökleri ve yeri yaratan bir yüce varlığa iman edilmesi gerektiği sonucunu çıkarması (el-En'âm 6/75-79) bunlardan biridir. Hadislerde de konuyla ilgili bazı ipuçlarına rastlamak mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber'in, Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasındaki ibret ve işaretlere dikkat çeken âyetleri okuyup göğe baktığı ve daha sonra ibadet ettiği bildirilmektedir (Buhârî, "Tevḥîd", 27; Müslim, "Ṭahâret", 48).

Felsefe tarihinde Allah'ın varlığı genelde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlara modern dönemde öne çıkan dinî tecrübe ve ahlâk delilleri de eklenebilir. Ontolojik delil, her türlü tecrübî verinin dışında zihnî bir ispat delili olup en yetkin varlık tasavvuru üzerine kuruludur. Bu delil "ekmel varlık" ve "ilk sebep"le

bağlantılı olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde de bulunmakla birlikte daha çok Saint Anselme ve Descartes tarafından geliştirilmiş, ancak Allah'ın varlığının zihnî bir mefhum üzerine kurulamayacağı, çünkü tanrı fikriyle onun varlığı arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı gerekçesiyle Saint Thomas, Kant ve diğer bazı filozoflarca eleştirilmiştir (bk. VÜCÛD). Evrenden hareketle oluşturulan kozmolojik delil ise Eflâtun ve Aristo'nun âlemdeki hareketi açıklayabilmek için ortaya koydukları ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) teziyle felsefenin gündemine girmiştir. Birçok ispat yöntemini içeren bu delil İslâm düşünce tarihinde "hudûs" ve "imkân" adlarıyla yer almıştır. Kelâmcıların kullandığı hudûs delilinde cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatlanır. Delilde varlıklar arasındaki illet-mâlul zinciri geriye doğru devam ettirilirken bir yerde durdurulup ilk illete geçilmesi eleştiri konusu olmuşsa da buna çeşitli burhanlarla cevap verilmiştir (bk. HUDÛS; TESELSÜL). Zorunsuz (mümkin) niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin var oluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığın ispat edilmesini amaçlayan imkân ise filozofların delili olarak bilinmesine rağmen Şehristânî ile birlikte müteahhirîn

dönemi kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır. Âlemin zorunsuzluğu öncülünün kesinlik ifade etmediği, tercihi yapanın âlemin kendisi veya içindeki bir cevher (ruh) olabileceği şeklinde imkân deliline yöneltilen itirazlar, tercih edicide bulunması gereken zorunluluk ve kemal şartları sebebiyle geçerli sayılmamıştır. Kozmolojik deliller, modern dönemde Leibnitz'in yanı sıra Richard Swinburne ve William Lane Craig tarafından da savunulmuştur. Felsefî delillere yönelik teknik eleştiriler dışında bunların kolay anlaşılmadığı ve herkesi ilgilendirmediği şeklindeki genel itiraza söz konusu delillerin ilmî seviye gerektirdiği öne sürülerek fazla itibar edilmemiştir.

İslâm düşüncesinde gaye ve nizam, ihtirâ veya hikmet ve inâyet delili olarak bilinen teleolojik delil ise evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceği esasına dayanır. Bu delile göre âlemin varlığı, estetik görünümü, uyumlu işleyişi ve belirlenen süre içinde bozulmadan devam etmesi, bunun sonsuz kudret sahibi ilâhî bir varlığa bağlanması halinde mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığına ve kudretine

vurgu yapılırken sıkça kullanılan teleolojik delil, geniş kesimlere hitap eden sade ve anlaşılır bir ispat yöntemi olması sebebiyle Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye tarafından diğer delillere tercih edilmiş, hız kazanan tabiat araştırmaları dolayısıyla yakın dönemde de ön plana çıkmıştır. Var ediciyi değil usta bir sanatkârı ispatladığı için âlemin menşeini izah edemediği, ayrıca kötülük (şer) meselesini açıklayamadığı yönünde teleolojik delile eleştiriler yöneltilmiş, ancak evrendeki düzenin onun varlık şartı niteliğinde oluşu ve kötülük kavramının izâfîliği sebebiyle bu tenkitler güçlü görülmemiştir. Darwin'in mekanik evrim teorisiyle XIX. yüzyılda gündeme getirdiği kendiliğinden oluş fikri teleolojik delili zayıflatır gibi görünse de bizzat evrim olayının sebep ve kaynağının sorgulanması sonucu gücünü kaybetmiş, özellikle F. Richard Tennant'ın bütüncül bakışla evrende kolayca görülebilecek gayelilik teorisi ve Richard Swinburne'ün zaman ve mekâna dayalı düzenlilikle ilgili katkıları sayesinde bu delil ilâhiyat ve din felsefesinde tekrar önem kazanmıştır (bk. GĀİYYET; NİZAM).

İnsanın şahsî tecrübesiyle yaşadığı ve sonuçta inanmaya götüren mânevî uyanışları esas alan dinî tecrübe delili daha çok psikolojik ve mistik alanda önem kazanan bir yöntemdir. İlham, ilâhî yardım veya cezalandırma yoluyla Allah'ın müdahalesini farketmeye dayanan bu delile, kavramlarla tam olarak ifade edilemeyişi ve sadece yaşayan tarafından bilinmesi dolayısıyla şüpheyle yaklaşılmıştır. Kişiden kişiye değişen şekilleri, ihtiva ettiği gizemli hususlar ve bazı aşırılıklar yanında dini basit birtakım tecrübelere indirgeme ve ona yabancı unsurlar katma gibi sakıncaları da göz önüne alındığında bu delilin objektifliğinin teorik anlamda problemli hale geldiği görülür. Ancak dışarıdan bakan açısından söz konusu edilebilen belirsizliklerine rağmen ferdin yaşadığı ve kendisini etkilediğini söylediği dinî uyanışı reddetmek veya geçersiz saymak da mümkün değildir (bk. KEŞF; MÂRİFET).

Din psikolojisinde bazı parapsikolojik yöntemler kullanılıyorsa da bunlar fazlaca yaygınlaşmış değildir. Klasik ispat delillerini reddeden Kant tarafından öne çıkarılıp daha sonra geliştirilen ahlâk delilinde ise Allah'ın varlığı bir bilgi meselesinden çok erdemli bir hayatın ön şartı olarak ele alınmaktadır. Ahlâkî olarak insanın en yüksek iyiye ulaşma idealini gerçekleştirebilmesi için bunu sağlayacak varlığın (Tanrı) mevcudiyetini

gerekli gören bu delil, pratikten yola çıkan insan merkezli bir yöntemi ihtiva etmesi dolayısıyla ilgi uyandırmıştır. Ancak bu delil de bilgi ve imanı birbirinden tamamen ayırma ve Allah'ın varlığını insanî bir ihtiyaca dayandırma gibi özelliklerinden dolayı eleştirilmiştir.

İsbât-ı vâcible ilgisi bulunan önemli konulardan biri ispatın mümkün olup olmadığı meselesidir. Ateist ve agnostik düşünürler, fizik ötesi bir varlık alanı kabul etmedikleri için bunun ispatının da mümkün olmadığını savunurlar. Ancak bu kesimin temsilcileri, gayb alanının ve Tanrı'nın yokluğunu ispat edebilecek ciddi deliller getirmek yerine ya teistlerin ispat delillerini reddetmekle yetinirler veya tamamen konuya ilgisiz bir tavır ortaya koyarlar (bk. İLHÂD; KÜFÜR). Allah'ın varlığını kabul eden teist düşünürler ise ispatı genel olarak mümkün görmekle birlikte bütün delillere aynı değeri yüklemeyip sadece bazılarını kullanırlar. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi İslâm düşünürleri bile bazı delillerin geçerliliğini veya yararlılığını kabul etmezler. Fakat bir taraftan duyu vasıtalarıyla idrak edilemediği için gizli, diğer taraftan her nesne ve olayda varlığının izleri bulunduğu için âşikâr olan Allah'ın varlığının ispatı herhangi bir fizik veya matematik gerçeğin ispatına benzemez. Kendine has gaybî ve aşkın özelliği sebebiyle, O'nun varlığını hiçbir itiraza mahal bırakmayacak ve herkesin kabul edeceği bir ispat şekliyle ortaya koymak kolay değildir. Gerçeğe yaklaştırıcı kanıtlarla desteklenebilen Allah'ın varlığı meselesiyle ilgili son hükmü zihinle kalbin ortaklaşa ulaşacağı kabul yani iman belirler. İspatta tam bir kesinlik bulunsaydı Allah'a iman iradî bir tercih olmaz ve neticede uhrevî ceza veya mükâfatı da gerektirmezdi. Buna karşılık inkâr için de durum aynı olup aklî istidlâl ve bilimsel yollarla Allah'ın varlığını yok saymak mümkün değildir. Üstelik inkâr bir çözümsüzlüğü de beraberinde getirmekte, varlık ve hayatın anlamı konusunda inkârın doğurduğu büyük boşluğu aklı ve gönlü tatmin edecek izahlar getiremeyen pozitivist, materyalist ve evrimci teoriler dolduramamaktadır.

Kant'ın aklın metafizik alanı bilemeyeceği gerekçesiyle ispat delillerini reddetmesi, modern dönemde ispatın imkânıyla ilgili tartışmaların yoğunlaşmasına sebep teşkil etmiştir. Her ne kadar ampirist filozoflarda olduğu gibi duyular ötesini ve Allah'ın varlığını inkâr amacıyla değil aksine inanca yer bulmak için bilginin alanını sınırlasa da (Critique of Pure Reason, s. 29) Tanrı'ya inanmanın gerekliliğini yalnızca ahlâka bağlayıp

zihnî ve amelî hayat arasında keskin bir ayırıma gitmesi meselenin çözümüne katkıda bulunmamıştır. Nitekim Kant sonrası XIX. yüzyıl düşüncesinde, aklî bir temele dayanmadığı öne sürülen dinin ahlâk dahil bütün ilimlerden tamamen dışlanması süreci hız kazanmış ve seküler ahlâk fikri ileri sürülmeye başlanmıştır. Halbuki Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti, ulûhiyyetin mahiyetini akılla kavrama iddiası yerine evreni yaratan ve idare eden bir güce inanmayı mâkul sebeplerle destekleme amacını taşır. Bir varlığın mahiyetine vâkıf olamamak onu her türlü bilgi alanının dışına itmek anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın varlığına inanan insan bu inancını temellendirip uydurma veya hurafe olmadığını açıklama ve başkalarıyla paylaşma ihtiyacı hisseder. Bu sebeple akla bu konuda tam bir yeterlilik tanıyıp imanı salt bilgiye irca etmek isabetli olmadığı gibi onun kullanımını sadece fizik alanla sınırlı tutmak da doğru değildir. Zira ikinci tavır hem inancın etkinliğini kısıtlar hem de onu dar bir pozitivist anlayışa bağımlı kalmaya mahkûm eder. Kur'ân-ı Kerîm'de görünür âleme yönelik gözlemde

bulunmakla iman arasında yakın ilişkinin kurulması da bu çabayı doğrulamaktadır. Nitekim bir âyette, vahye kulak verme veya tabiatı inceleyip anlama fiillerinin yerine getirilmesi halinde cehennemden kurtuluşun mümkün olacağı haber verilmektedir (el-Mülk 67/10).

İslâm âlimleri isbât-ı vâcibin gerekliliğini, imanda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkıp bilinçli benimseme derecesine ulaşma ihtiyacı ile açıklarlar. Ayrıca Allah'ın varlığına iman konusunda zihne gelebilecek şüpheleri gidermek veya itirazları cevaplandırmak için de buna ihtiyaç duyulduğunu söylerler. Öte yandan insanların isbât-ı vâcib delillerine karşı duyarlılıkları da karakterlerine ve yetişme tarzlarına göre farklılık arzeder. Bir kısmı iç dünyası açısından hassasiyet taşırken bazıları daha çok dış dünya ile ilgilenir. Yine bazı insanlar, inanmak için küçük bir işaret veya tecelliyi yeterli bulurken diğerleri ancak olağan üstü bir hadise veya şiddetli bir sarsıntı ile uyanabilir. Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısınca olduğuna göre (Elmalılı Hamdi Yazır, III [1326], s. 4), bunları sınırlandırıp bir kısmını dışlamak ve herkesi aynı yolu izlemeye mecbur etmek yanlıştır.

İsbât-ı vâcib, ilk dönemden itibaren İslâm düşüncesinin önemli

konularından birini teşkil etmiş, çeşitli eserlerde yer aldığı gibi bu konuda müstakil kitaplar da yazılmıştır. Bunlar arasında Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'nin ed-Delîlü'l-kebîr, İbnü'l-Vezîr'in el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ fî is̱bâti'ṣ-ṣâniʿ, Molla Câmî'nin ed-Dürretü'l-fâḫire, Devvânî'nin Risâle fî is̱bâti'l-vâcib ve er-Risâletü'l-cedîde fî is̱bâti'l-vâcib, Molla Sadra'nın Risâle fî is̱bâti'l-bârî teʿâlâ ve ṣıfâtihi'l-ḥüsnâ, Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin Risâle fî taḥḳīḳi vücûbi'l-vâcib, Halîl b. Ali es-Sofyevî'nin Vücûhu berâhîni is̱bâti'l-vâcib ve't-tevḥîd, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Mehmet Şemsettin'in (Günaltay) Felsefe-i Ûlâ: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri, Abdülazîz b. Abdurrahman Câballah'ın ed-Delîlü's-ṣâdıḳ ʿalâ vücûdi'l-ḫâliḳ ve buṭlâni mez̠hebi'l-felâsifeti ve münkiri'l-ḫavâriḳ adlı eserleri zikredilebilir.

Allah'ın varlığı ve ispat delilleriyle ilgili olarak yapılan çok sayıda yeni çalışma arasında da şunlar sayılabilir: J. Wensinck, Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane (Amsterdam 1936); Alvin Plantinga, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God (Ithaca 1967); Henri Bouillard, La connaisance de Dieu (Montaigne 1967); John Hick, Arguments for the Existence of God (London 1970); Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı (Ankara 1974); Hans Küng, Existiert Gott? (Munich 1978); Richard Swinburne, The Existence of God (Oxford 1979); William Lane Craig, The Cosmological Argument from Plato to Leibniz (London 1980); İbn Halîfe, Sebʿûne burhânen ʿilmiyyen ʿalâ vücûdi'z̠-z̠âti'l-ilâhiyye (Beyrut 1407/1988); Herbert A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy (Oxford 1987); David Braine, The Reality of Time and The Existence of God (Oxford 1988); Richard M. Gale, On the Nature and Existence of God (Cambridge 1991).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tevḥîd", 27; Müslim, "Ṭahâret", 48; Kindî, Resâʾil, s. 97-164, 186-207; Eşʿarî, el-Lümaʿ, s. 82-83; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 11-19; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 37-

38; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 56-108; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 41-44; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu Uṣûli'l-ḫamse, Kahire 1408/1988, s. 88-122; İbn Sînâ, el-İşârât, III, 15-45; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 39-50; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 19-26; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 44-80; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut 1399/1979, s. 46-64; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I, 65-278; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 15-27; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 266-269; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 3-83; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 14-89; a.mlf., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", İslâmî Araştırmalar, sy. 2 Ankara 1986, s. 12-21; Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (ed. M. Saeed Sheikh), Lahore 1989, s. 23-25; I. Kant, Critique of Pure Reason (trc. N. K. Smith), London 1990, s. 29, 495-524; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vâcip, Ankara 1992, s. 21-30, 49-107; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998, s. 78-83; Elmalılı Hamdi Yazır, "Ulûm-i İslâmiyye: Âleme Bir Nazar", Beyânülhak, III, İstanbul 1326, s. 4-6; L. Gardet, "Allāh", EI² (İng.), I, 410.

M. Sait Özervarlı

İSBÂTİYYE

(bk. POZİTİVİZM).

İSBİTÂRİYYE

(bk. DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE).

ISEDAK

İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı Ekonomik ve Ticarî İşbirliği Dâimî Komitesi’nin kısa adı.

(bk. İSLÂM KONFERANSI TEŞKİLÂTI).

ÎSEVÎ

(bk. HIRİSTİYANLIK).

ÎSEVİYYE

(العيسويّة)

Bayramiyye’den Tennûriyye tarikatının İbn Îsâ’ya (ö. 967/1559-60) nisbet edilen bir kolu

(bk. İBN ÎSÂ).

ÎSEVİYYE

(عيسويّة)

Milâdî VIII. Yüzyılda Ebû Îsâ el-İsfahânî tarafından İran'da kurulan bir yahudi mezhebi

(bk. İSFAHÂNÎ, Ebû Îsâ; YAHUDİLİK).

İSFAHAN

(إصفهان)

İran’ın dördüncü büyük şehri ve aynı adı taşıyan eyaletin merkezi.

Adı Arapça kaynaklarda Sibâhân, İsbahân ve bazı eski Farsça kaynaklarda Sipâhân şeklinde geçer. Genellikle kabul edildiğine göre kelimenin sözlük anlamı “-atlı- askerler” olup şehir, Sâsânî ordusu bir savaş çıktığında önündeki düzlükte toplandığı için bu adla anılmıştır (Sem‘ânî, I, 289). Merkezî İran platosunu sulayan Zâyenderûd nehrinin sol sahilinde ve Yahûdiye’ye yaklaşık 2 mil mesafedeki eski Gaba / Gay, Gey (Ar. Cey) şehrinin yerinde kurulmuştur; bundan dolayı bölgede kesilen bazı İslâmî sikkelerde Cey ismine de rastlanır. Şehir İslâm fütuhatından sonra Cibâl eyaletinin bir parçası sayılmış, İlhanlılar zamanında ise Irâk-ı Acem’e dahil edilmiştir. İbn Hurdâzbih ve İbnü’l-Fakīh, İsfahan’ın on yedi nahiyesinin (rustâk) ve her birinin -yeni kurulanlar hariç- 360 köyünün, İbn Rüste ise yirmi nahiye ve toplam 2300’ün üzerinde köyünün bulunduğunu yazmakta, bunlardan önemli olanların adını vermektedir.

İslâm coğrafyacıları ve Avrupalı seyyahlar, İsfahan eyaletinde yetişen meyvelerin lezzet, bolluk ve ucuzluğundan söz etmişlerdir. Abbâsîler devrinde hilâfet sarayının meyve suyu ihtiyacı İsfahan’dan karşılandığı gibi buradan yıllık haraçla birlikte saraya 20.000 rıtl (1 rıtl = 460,8 gr.) bal ve 20.000 rıtl mum gönderiliyordu. Zekeriyyâ el-Kazvînî bölgede yetişen elma ve armudun tat ve kokusunun güzelliğini (Âṣârü’l-bilâd, s. 356), Hamdullah el-Müstevfî ise tahılın bolluğunu ve meyvelerin lezzetini anlatmakta, buradan Hindistan ve Anadolu’ya meyve götürüldüğünü bildirmektedir (Nüzhetü’l-ḳulûb, s. 49). Reşîdüddin Fazlullah, meyve ve pamuk ziraatıyla uygulanan özel ilâçlama-gübreleme yönteminden, İbn Battûta yetiştirilen meyvelerin bolluğundan ve özellikle de tatlı çekirdekli kayısı ile üzüm ve dışı yeşil, içi kırmızı kavununun benzersiz lezzetinden bahsetmektedir (Seyahatnâme, I, 215).

İsfahan’ın etnik ve dinî yapısı, İran’ın tarih sürecinde buraya göç eden

toplulukların etkisiyle sürekli olarak değişmiştir. İslâm öncesi dönemdeki nüfusunun önemli bir kısmı Ârî-Zerdüştî idi. Bu durum, şehrin müslüman Araplar'ın eline geçmesiyle birlikte değişmeye başlamıştır. Ya'kūbî, İsfahan halkının çoğunluğunu İranlılar'ın, bir kısmını da Kûfe ve Basra'dan gelen Araplar'ın oluşturduğunu bildirmektedir (Kitâbü'l-Büldân, s. 50). Bu etnik ve dinî değişime rağmen Mes'ûdî, şehre yaklaşık 15 km. mesafedeki âteşkedenin kendi zamanında dahi Mecûsîler için özel bir önem taşıdığını belirtmekte (Mürûcü'z̲-z̲eheb, II, 228), Gerdîzî de eski Zerdüştî bayramı Âbrîzgân'ın hâlâ canlılığını koruduğunu kaydetmektedir (Zeynü'l-ah̲bâr, s. 527). Şehrin, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında dinî-siyasî bir doktrinle isyan eden Bâbek'in nüfuz sahasına girdiğinin bildirilmesi ve adının Hürremîler'in faal oldukları yerler arasında zikredilmesi belki de burada yaşanan hızlı İslâmlaşmaya bir tepkidir. Bu ilk İslâmî dönemde şehirdeki müslümanların büyük bir kısmı Sünnîler'den meydana geliyordu. İslâmî devrin ilk dört asrı içerisinde İsfahan'da bulunan Sünnîler'in önemli bir kısmının Hanbelî mezhebine mensup olduğu anlaşılmakta, IV. (X.) yüzyılın sonlarında da Şâfiîler'in çoğaldığı görülmektedir; V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren ise nüfusun büyük bir kısmı Hanefî ve Şâfiî idi. Bu dönemde Şâfiîler'le Hanefîler arasında mezhep kavgaları yaşanıyor ve bu kavgalar, zaman zaman birbirlerinin mahallelerini yakıp tahrip etmeye kadar varıyordu. Şehirde sayıları az olmakla birlikte Şiîler ve özellikle Selçuklular devrinde faaliyetlerini arttıran İsmâilîler de bulunuyordu. Hamdullah el-Müstevfî'nin verdiği bilgilerden, İlhanlılar devrinde de İsfahan nüfusunun büyük bir kısmının Sünnî ve dindar insanlardan oluştuğu anlaşılmaktadır (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 49). Tahta çıktıktan sonra Şiîliği benimseyen İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'nun fermanına rağmen İsfahan halkı, Bağdat ve Şîraz'la birlikte buna karşı çıkan şehirlerin başında yer almış ve Şiîliği kabule yönelik baskılara karşı direnmişti. İbn Battûta, büyük ve güzel bir şehir olan İsfahan'ın önemli bir kısmının Sünnîler ile Şiîler arasındaki mücadelelerde harabeye döndüğünü ve bu mücadelenin kendi zamanında hâlâ devam ettiğini söylemektedir (Seyâhatnâme, I, 215). VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirde inşa edilen bazı binalarda Hulefâ-yi Râşidîn ve aşere-i mübeşşere isimlerinin yanı sıra on iki imamın isimlerinin de yer aldığı görülmektedir. Günümüze ulaşan sınırlı belgelerden, Şîa'nın güç kazanmasının ve Sünnîler'le rekabete girmesinin Karakoyunlu ve Akkoyunlu devirlerine rastladığı öğrenilmektedir. Şah İsmâil'in İsfahan'ı ele geçirmesi de ancak içerideki ve etraftaki Şiîler'in

yardımıyla mümkün olmuştur. Buna rağmen Safevîler'in bu ilk dönemlerinde Sünnîler'in hâlâ çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Şîa'nın asıl güç kazanması, bu mezhebe mensup Safevî hânedanı devrinde şehrin başkent olmasından sonraya rastlar; bu dinî yapı günümüzde de sürmektedir.

İslâm kaynaklarında, İsfahan yakınlarında bulunan Yahûdiye'nin Buhtunnasr devrinde buraya göç eden yahudiler tarafından kurulduğu ve nüfusunun önemli bir kısmının onlardan oluştuğu kaydedilmiştir. Yine Sâsânîler devrinde İsfahan'da da önemli miktarda yahudinin yaşadığı bilinmekte, XII. yüzyıl seyyahlarından Tudelalı Benjamin sayılarını 15.000 olarak vermektedir. İsfahan'da müslüman, yahudi ve Zerdüştîler'in yanı sıra tamamını, Şah I. Abbas döneminde Azerbaycan'dan getirilerek nehrin sağ sahiline onlar için kurulan Culfa mahallesine yerleştirilmiş Ermeniler'in teşkil ettiği hıristiyanlar da bulunmaktadır. Culfa'ya Şah II. Abbas tarafından yeni bir mahalle daha eklenmiş ve önceleri yalnız Ermeniler'in yaşadığı bu mahalleler, zamanla müslümanların da yerleşmesiyle büyüyerek ayrı bir yerleşim merkezi konumuna gelmiştir.

Kaynaklarda şehrin müslümanlar tarafından fethediliş tarihiyle ilgili olarak farklı bilgiler verilmektedir. En çok benimsenen rivayete göre Nihâvend'de İranlılar'ın yenilgiye uğraması üzerine Hz. Ömer, 23 (644) yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye bir mektup yazarak Abdullah b. Büdeyl'i İsfahan'a göndermesini emretmiş, Ebû Mûsâ da bizzat harekete geçip şehre yaklaştığında Abdullah'ı öncü kumandanı olarak görevlendirmiş ve yetkililerce terkedilen şehir 100.000 dinar alınmak suretiyle sulhen ele geçirilmiştir (İbn A'sem el-Kûfî, s. 255-256). Bu konudaki farklı rivayetleri değerlendiren Belâzürî, Kum ve İsfahan'ın Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Cey ve Yahûdiye'nin ise Abdullah b. Büdeyl tarafından fethedildiğini söyler (Fütûh, s. 449). Fetihten sonra İsfahan valiliğine getirilen Abdullah, Hz. Osman'ın hilâfetine kadar görevini sürdürmüş, yerine Sâib b. Akra', Emevî Halifesi I. Mervân zamanında Hüzeyl b. Kays el-Anberî tayin edilmiştir; Hüzeyl b. Kays el-Anberî'nin tayininden sonra Anber kabilesinin buraya yerleştiği

görülmektedir. Mücmelü't-Tevârîḫ'te (s. 525) İsfahan'ın önceleri birbirine yakın yedi şehirden oluştuğu, Araplar'ın gelişinden sonra bunlardan ancak

üçünün kaldığı ve Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde etraflarının surlarla çevrildiği söylenmektedir. Emevîler ve Abbâsîler döneminde İsfahan Irak genel valisi tarafından tayin edilen valilerce yönetilmiştir.

İsfahan'dan alınan vergi miktarıyla ilgili bilgiler buranın çok zengin ve müreffeh bir şehir olduğunu göstermektedir. Mâferrûhî'nin kaydına göre fetih yılında ödenen ilk haraç ve cizyenin miktarı 40 milyon dirhemdir (Meḥâsinü'l-İṣfahân, s. 12). Daha sonra İbn Hurdâzbih, İbnü'l-Fakīh, Ya‘kūbî, İbn Rüste ve İbn Havkal gibi müellifler bu miktarın 7-17 milyona kadar indiğini söylerlerse de IV. (X.) yüzyılda yine 40 milyona çıktığı ve Makdisî'nin yazdıklarından şehirde, mal ve ürünlerini her tarafa gönderen zengin tâcir ve sanatkârların bulunduğu ve büyük bir iktisadî gelişme yaşandığı öğrenilmektedir (Aḥsenü't-teḳāsîm, II, 579). Tercüme-yi Meḥâsin-i İṣfahân müellifi Avî'nin kaydettiğine göre Haccâc, İsfahan Valisi Vehzâd b. Yezdâd'ın şehrin haracının azaltılması isteğine bitkisi za‘feran, dağları gümüş, yiyeceği bal olan bu şehrin Fars ve Hûzistan'da en yüksek haracı ödemesinin tabii olduğu cevabını vermiştir (s. 96-97). Şehir Abbâsîler zamanında da bu özel durumunu korumuştur.

İsfahan, Abbâsî hilâfetinin zayıflaması üzerine İran'da kurulan mahallî hânedanlar arasındaki mücadelelerin merkezlerinden biri haline geldi. Bu dönemde Dülefîler, Saffârîler ve kısa bir süre için Sâmânîler'in hâkimiyetine giren şehir, IV. (X.) yüzyıl başlarında Ziyârîler'in ve ardından Büveyhîler'in eline geçti. İsfahan'ı kendisine merkez yapan Rüknüddevle Hasan b. Büveyh 323'ten (935) itibaren uzun bir süre burada yaşadı ve pek çok imar faaliyetinde bulundu. Bu dönemde büyük bir ilmî ve kültürel gelişmeye sahne olan şehirde meşhur vezir Sâhib b. Abbâd ve İbn Miskeveyh gibi edip ve âlimler yaşadı. İsfahan V. (XI.) yüzyılın başlarında Kâkûyîler'in eline geçti. Emîr Alâüddevle, Büveyhîler'in siyasî nüfuzlarını kaybetmelerinden faydalanarak burada müstakil bir yönetim kurdu. Ancak şehir bir süre sonra Gazneli Mahmud tarafından Rey, Kazvin ve Zencan'ın ardından Gazneli topraklarına katıldı. Daha sonra onun ölümünü (421/1030) fırsat bilen Alâüddevle yeniden kendi yönetimini kurdu ve Mes‘ûd'a itaatini arzetti. İsfahan'da Alâüddevle zamanında büyük bir ilmî ve kültürel gelişme yaşandı. İbn Sînâ, Dânişnâme-i ʿ Alâ ʾî ve el-İşârât ve't-tenbîhât gibi bazı önemli eserlerini İsfahan'da Alâüddevle'nin hâkimiyeti esnasında ve onun himayesinde kaleme almıştır.

Nîşâbûr, Rey, Kazvin ve Zencan gibi İran'ın önemli merkezlerini kısa sürede ele geçiren Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, güneye yönelerek 437 (1045-46) yılında Kâkûyîler'den Ebû Mansûr Ferâmerz'in elinde bulunan İsfahan'ı kuşattı. Ancak Ferâmerz'in daha 434'ten (1042-43) itibaren İsfahan'da bastırdığı sikkelerde "es-sultânü'l-muazzam Tuğrul Beg" ibaresini ve Selçuklu hâkimiyet alâmeti olan okyay motifini kullanmak suretiyle Tuğrul Bey'i metbû tanıdığı görülmektedir. Kuşatmanın uzaması üzerine Ferâmerz ile anlaşan Tuğrul Bey yüklü bir haraç alarak geri döndü. Bu tarihten sonra da İsfahan'da darbedilen Kâkûyî paralarında Tuğrul Bey'in adına yer verilmiştir. Tuğrul Bey'in ikinci askerî harekâtı 442 (1050) yılında vuku buldu ve İsfahan uzun bir kuşatmanın ardından sulhen ele geçirildi (443/1051). Ertesi yıl buraya gelen Nâsır-ı Hüsrev, canlı bir ticarete sahip bulunan şehrin mâmur ve İran şehirlerinin en büyüğü, en kalabalığı olduğunu belirtir. Tuğrul Bey fetihten sonra halka adaletli davranarak üç yıl vergi alınmamasını emretmiş, bu sebeple kuşatma sırasında kaçanlar evlerine geri dönmüştür. Tuğrul Bey ayrıca imar faaliyetleri için 500.000 dinar harcamıştır (Hüseyin b. Muhammed b. Ebü'r-Rızâ Âvî, s. 96-97).

İsfahan'ın Selçuklular zamanındaki asıl gelişmesi Sultan Melikşah'ın imparatorluk merkezini Rey'den buraya nakletmesiyle başlar. Şehir bu dönemde büyük bir imar faaliyetine sahne oldu. Melikşah, Hanefî öğrenciler için Medrese-i Celâlî (Medrese-i Melikşâhî, Nizâmiyye-i İsfahan) denilen büyük bir medrese yaptırdı ve öldüğünde naaşı Bağdat'tan getirilerek buradaki türbesine defnedildi (485/1092). Nizâmülmülk de aynı yıl sûfîler için bir hankah ve bir medrese inşa ettirdi ve Sultan Melikşah'tan kısa bir süre önce öldürüldüğünde burada bulunan türbesine gömüldü. Bugün İran cami mimarisinin en güzel örneklerinden biri sayılan İsfahan Cuma Camii'nin (Mescidi Cum'a) kuzey ve güneyinde yer alan kümbetler de bu döneme aittir. İsfahan Selçuklular zamanında önemli bir ilim merkezi oldu. Eserini VI. (XII.) yüzyılın başlarında Anadolu'da kaleme alan İbnü'l-Kemâl İlyâs b. Ahmed, ilmin İsfahan'dan diğer şehirlere yayıldığını söyler (Keşfü'l-ʿaḳabe, s. 13).

Başşehir olması sebebiyle İsfahan, Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından ortaya çıkan taht kavgalarında önemli bir rol oynadı. O sırada Melikşah'ın

beş yaşındaki oğlu Mahmud, annesi Terken Hatun'un gayretleriyle Bağdat'ta sultan ilân edilirken İsfahan'da bulunan on bir yaşındaki oğlu ve veliahdı Berkyaruk da Nizâmülmülk'ün adamları tarafından sultan ilân edildi ve Rey'e götürüldü. Berkyaruk, uzun mücadeleler sırasında Terken Hatun'un eline geçen İsfahan'a ancak onun ölümünden sonra girmeyi başardı. 486 (1093) yılında İsfahan'da Mahmud ve Berkyaruk adına sikke kesilmesinden (Hennequin, s. 68), o yıl şehirde kısa bir süre için de olsa her iki müddeinin birden hâkimiyetinin tanındığı anlaşılmaktadır. İsfahan, daha sonra Mahmud'un çiçek hastalığından ölmesi üzerine Berkyaruk'la diğer kardeşi Muhammed Tapar arasında gelişen mücadeleye sahne oldu ve imparatorluk taksim edildiğinde Berkyaruk'un hissesine düştü. Bu arada taht kavgalarından istifade eden Bâtınîler, İsfahan'da güçlerini iyice arttırdılar ve çeşitli cinayetler işlemeye başladılar (Râvendî, s. 157; Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ, s. 70). Bunun üzerine 494'te (1101) Sultan Berkyaruk'un emriyle çok sayıda Bâtınî katledildi. Muhammed Tapar devrinde de faaliyet ve cinayetlerini devam ettiren Bâtınîler 510'da (1116) İsfahan Cuma Camii'ni ve ünlü kütüphanesini yaktılar. Muhammed Tapar, İsfahan'da imar faaliyetleriyle de uğraşarak babasının başlattığı Sultan Camii'ni tamamlatmış, su kanalları açtırmış ve ölümünden sonra içindeki türbeye defnedildiği bir medrese ile sûfîler için bir ribât yaptırmıştır.

Muhammed Tapar'ın yerine oğlu Mahmud geçtiyse de ağabeylerinin dönemlerinde Horasan meliki olan Sultan Melikşah'ın küçük oğlu Sencer ona karşı çıkarak aralarında cereyan eden Sâve Savaşı'nda galip geldi ve yeğenini, kendisini Büyük Selçuklu sultanı tanıması şartıyla başşehri İsfahan olmak üzere yeni kurduğu Irak Selçukluları'nın başına geçirdi; imparatorluk merkezini de buradan Merv'e taşıdı (512/1118). Sultan Sencer devrinde imparatorlukta doğu işlerinin öne çıkması sebebiyle İsfahan eski önemini yitirdi ve Irak Selçuklu Devleti'nin

merkezi II. Tuğrul zamanında Hemedan'a nakledildi. Bu sıralarda Selçuklular'la arası açılan Abbâsî Halifesi Râşid-Billâh hilâfetten azledildikten sonra kaçtığı Musul ve Azerbaycan'ın ardından İsfahan'a geldi. Yâkūt el-Hamevî burada onun yaptırdığı bir camiden bahsetmektedir. Ancak halife şehre gelişinden kısa bir süre sonra Bâtınîler tarafından öldürülmüş (532/1138) ve bu hadise halkın da İsfahan'daki İsmâilîler'i

öldürmesine sebep olmuştur. Râşid-Billâh'ın türbesi günümüzde Zâyenderûd nehrinin kenarındaki Şehristan köyünde, Pul-i Şehristân'ın (Şehristan köprüsü) karşısında bulunmaktadır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin Horasan'daki mirasını ele geçiren Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Sultan II. Tuğrul'u mağlûp ve katlederek Irak Selçuklu Devleti'ni yıktı (590/1194) ve İsfahan'ı Irak ümerâsından Kutluğ İnanç'a verdi. Kutluğ İnanç'ın Irak'ın tamamını ele geçirmeye çalışıp bu yolda hayatını kaybetmesinden sonra da torunu Erboz b. Togantogdı'yı bu şehrin valiliğine tayin etti. Alâeddin Muhammed zamanında Gurlular ile Hârizmşahlar arasında sekiz yıl devam eden mücadele Hârizmşahlar'ın İsfahan ile bağlantılarını kesti. Şehir daha sonra İldenizliler'in hâkimiyetine geçti. Doğuda ülkesini Gurlu ve Karahıtay tehdidinden kurtaran Alâeddin Muhammed batıya dönerek İsfahan'a ve bütün Irâk-ı Acem'e hâkim oldu. Celâleddin Hârizmşah, uzun mücadelelerden sonra Moğollar'la 625 (1228) yılında İsfahan surları önünde karşılaştı. Bütün şehir halkının da desteğini almasına rağmen bu karşılaşma Celâleddin'in hezimetiyle neticelendi ve sultan kuşatmayı yararak canını kurtarabildi. Ancak bu savaşta Moğollar'ın ağır zayiat vermeleri Mâverâünnehir'e çekilmelerine sebep olduğu için Celâleddin geri döndü ve şehirde duruma hâkim oldu. Böylece İsfahan yine Moğol istilâsından kurtulduysa da 633'te (1235-36) kurtulamadı. Selçuklu ve Hârizmşahlar döneminde İsfahan'da dinî nüfuz sahibi iki büyük aile görülür. Bunlardan biri, şehre Nizâmülmülk tarafından Merv'den getirilen ve Şâfiîler'in rehberi olan Âl-i Hucend, diğeri Hanefîler'in rehberi olan Âl-i Sâid'dir (Sâidiyye). Özellikle Selçuklu merkezî otoritesinin zayıflamasından sonra yavaş yavaş siyasî gücü ellerine geçiren bu iki ailenin öncülüğünde şehirde büyük mezhep kavgaları yaşanmıştır.

İlhanlılar döneminde İsfahan, merkezi Hemedan olan Irâk-ı Acem eyaleti içerisinde yer alıyor ve önceleri eyaletin diğer şehirleriyle birlikte Bahâeddin el-Cüveynî'nin idaresi altında bulunuyordu. Şehir, Argun Han'ın ölümünden bir süre önce (690/1291) ortaya çıkan karışıklıklar sırasında kısa bir müddet için Lûristan Atabegi Efrâsiyâb'ın eline geçmişse de daha sonra Gāzân Han merkezî otoritenin hâkimiyetini yeniden tesis etmiş ve burada seyyidlerin kalması için bir dârüssiyâde yaptırmıştır. İlhanlı devrine ait resmî muhasebe kayıtlarından İsfahan şehrinin bu devirde ödediği vergi miktarıyla ilgili bazı bilgiler elde edilmektedir; meselâ saraydaki hatunların

masrafları için bütçeden ayrılan 170.000 dinarın 40.000'i İsfahan damgasından karşılanıyordu. İlhanlı devri kaynakları, o dönemin İsfahan'ında iktisadî açıdan büyük bir gelişme yaşandığını ve bu gelişmenin sebebinin eyaletteki tarımda kaydedilen ilerleme olduğunu göstermektedir. VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına doğru İsfahan'ı ziyaret etmiş olan İbn Battûta, meslek gruplarının loncalar halinde örgütlendiklerini ve kendilerine "kelû" denilen bir başkan seçtiklerini yazmaktadır. Yine İbn Battûta, şehirde bulunan sûfî civanmerdlerin misafirperverliklerini de zikretmiş, bu arada 745 (1344) yılında bir deprem meydana geldiğini ve şehrin surları ile bazı evlerinin hasar görmesine ve yaklaşık yirmi kişinin ölümüne yol açtığını da bildirmiştir.

İlhanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra ortaya çıkan karışıklık döneminde İncûlular'dan Şeyh Ebû İshak'ın hâkimiyetinde kalan İsfahan, 758 (1357) yılında Muzafferîler'den Mübârizüddin Muhammed'in yeğeni Şah Sultan tarafından ele geçirildi. Mübârizüddin Muhammed'in ölümü üzerine yapılan taksimatta devlet merkezi olan Şîraz Şah Şücâʻa düşerken İsfahan'ı kardeşi Şah Mahmud aldı (760/1359). Ancak burada müstakil bir idare kurmaya çalışan ve kardeşiyle mücadeleye giren Şah Mahmud'un Celâyirli Şeyh Üveys'ten yardım istemesi onun nüfuzunu Güney İran'a kadar uzatmasına sebep oldu (765/1364). Bu dönemde İsfahan'da Şeyh Üveys adına basılan bir para şehrin Celâyirliler'in nüfuz alanı içerisinde yer aldığını göstermektedir. Şeyh Üveys'in 776 (1374) yılında ölümüyle Şah Şücâʻ Celâyir nüfuzuna son verdiği gibi uzun mücadelelerden sonra Muzafferîler'i Orta ve Güney İran'a hâkim büyük bir devlet haline getirmeyi de başardı.

Muzafferîler'in dâhilî mücadelelerle zayıfladığı dönemde İsfahan önlerine gelen Timur'un ordusu, önce şehrin ileri gelenleri ve ulemâsı tarafından saygıyla karşılandıysa da şehre öncü olarak giren askerlerin yaptıkları disiplinsiz hareketler sebebiyle öldürülmeleri üzerine Timur'un emriyle 6 Zilkade 789'da (18 Kasım 1387) 50.000 kişiyi kılıçtan geçirdiği rivayet edilir (Hâfız-ı Ebrû, Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîḫ, s. 289). Nizâmeddin Şâmî ise 70.000 kişinin öldürüldüğünü ve kafataslarından kuleler yapıldığını kaydetmektedir (Zafernâme, s. 126-127). İsfahan'ın idaresi Timur tarafından torunu Emîrzâde Rüstem'e verildi. Şehir Timur'un ölümünden sonra ortaya çıkan karışıklıklarda Mirza Ömer ve Ebû Bekir'in saldırılarına

uğradı; ardından da Rüstem ile kardeşi İskender arasındaki uzun mücadelelere sahne oldu. 816'da (1413) mücadeleyi kazanan Mirza İskender burayı kendisine başşehir yaptı. İskender'in bu bölgede başına buyruk hareket etmesi ve kendi adına hutbe okutup sikke kestirmesi, Kara Yûsuf üzerine sefere çıkmış bulunan Şâhruh'un İsfahan'a yürümesine yol açtı. Şehri yaklaşık elli günlük bir kuşatmanın ardından ele geçiren Şâhruh (817/1414) Irâk-ı Acem'in tamamıyla birlikte burayı yeniden Rüstem'e verdi.

İsfahan'daki Timurlu hâkimiyeti 856'da (1452) sona erdi ve şehir bu tarihte Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın hâkimiyetine girdi; kısa bir süre sonra da çıkan bir isyanın çok kanlı bir şekilde bastırılması sırasında tahrip edildi. Cihan Şah'ın İsfahan'ı tahribinden yaklaşık yirmi yıl sonra burayı ziyaret eden ve hadisenin şahitleriyle bizzat görüşen Venedikli seyyah Joshaphat Barbaro, isyanın bastırılmasının ardından nüfusun ancak altıda birinin (yaklaşık 50.000 kişi) kaldığını ve şehrin yeni yeni toparlanmakta olduğunu yazmıştır. Şehir daha sonra Akkoyunlular'ın idaresine geçti (873/1469) ve Uzun Hasan tarafından oğlu Yâkub Bey'e verildi. Sultan Murâd b. Ya'kūb'un Hemedan yakınlarında Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'e yenilmesi (908/1503) Irâk-ı Acem'deki Akkoyunlu hâkimiyetini iyice zayıflattı.

911 (1505) yılında güçlü bir orduyla İsfahan'ı kuşatan Şah İsmâil bölgedeki Şiîler'in de yardımıyla şehri zaptetti ve Türkmenler'den mezhep değiştirenlerin dışında kalan halkını kılıçtan geçirdi. Şah İsmâil ve Tahmasb dönemlerinde Osmanlılar karşısında alınan yenilgiler Safevîler'i Orta İran'da daha güvenli bir başşehir aramaya yöneltti ve sonuçta sahip olduğu tabii ve stratejik şartlar sebebiyle İsfahan seçildi. I. Abbas zamanında surları yenilenerek büyük bir imar faaliyetine sahne

olan İsfahan, tarihinin en parlak günlerini yaşadı ve Azerbaycan'dan getirilen yaklaşık 3000 hânelik Ermeni topluluğu ile daha kalabalık hale geldi. Bu dönemde İsfahan nüfusu, yeşilliği, geniş meydanları, güzel köprüleri, mücevherat mağazalarının çokluğu ve ipek halı dokumacılığı ile İran'ın en büyük şehri olarak tasvir edilir. XVII. yüzyılın başlarında John Cartwright buradan "yüz kapılı şehir" diye bahsetmekte ve surlarının etrafının atla ancak bir günde dolaşılabileceğini yazmaktadır. Halen

Farsça'da kullanılan "İsfahân nısf-i cihân" (İsfahan dünyanın yarısı) ve "İsfahân nakş-i cihân" (İsfahan dünyanın süsü) sözleri o günlerden kalmadır. Şehir bu dönemde edebî ve kültürel açılardan da büyük bir gelişme göstermiş ve burada sayıları yüzlerle ifade edilen şair, edip, mûsikişinas, âlim ve filozof yetişmiştir, Edebiyatta "sebk-i İsfahânî" diye tanınan edebî akım ve mûsikide isfahanek ve isfahan denilen makam da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Safevîler'in genelde tekke ve hankahların faaliyetlerini kısıtlamalarına rağmen II. Abbas, İsfahan'da sûfîler için Tekiyye-i Feyz adıyla bilinen bir tekke yaptırmıştır. Bu durum şehirdeki sûfî varlığının önemini yitirmeden sürdüğünü göstermektedir; ancak Şah Hüseyin Mirza 1135'te (1722-23) sûfî hankahlarının tamamını yıktırmıştır.

İsfahan'ın parlak dönemi uzun sürmedi. Afganlar, Gelûnâbâd (Gülnâbâd) savaşından (1134/1722) sonra şehri kuşatarak ele geçirdiler ve bir süre sonra da Orta İran'da isyanların artması üzerine halka zulmetmeye başladılar. Eşref Han'ın emriyle ulemâ ve ileri gelenlerden yaklaşık 3000 kişi öldürülürken çarşılar da askerler tarafından yağmalanarak yakıldı; bu karışıklıklar sırasında kaçan halk etrafa dağıldı. Uzun mücadelelerden sonra Afganlar'ı İran'dan atmayı başaran Nâdir Şah, idare merkezini Meşhed'e taşımakla birlikte İsfahan'ın imarına büyük önem verdi; çünkü burayı devletin batıdaki ikinci başşehri gibi kullanıyordu. İsfahan'ın surları yeniden yapıldıktan sonra tahrip edilen Zâyenderûd'un su kanalları, medrese, kervansaray ve camiler onarıldı. Ancak 1747'de Nâdir Şah'ın öldürülmesiyle sonuçlanan olaylar sırasında şehir iki defa yağmalandı. İsfahan'ın başşehirlikten düşmesi, özellikle Nâdir Şah'ın ölümünden sonra gittikçe önemini yitirmesine yol açtıysa da bu tarihî şehir ülkedeki siyasî gelişmelerde başlıca rollerden birini oynamaya devam etti. Nâdir Şah'tan sonra kurulan Zend hânedanı döneminde başşehrin Şîraz, Kaçarlar döneminde ise Tahran olması, İsfahan'ın Safevîler devrinde kazandığı ehemmiyeti azaltmakla birlikte şehir ticarî açıdan önemini korumuştur. Meşrutiyet hareketi sırasında Şeyh Nûrullah Necefî'nin öncülüğünde ileri çıkan İsfahan I. Dünya Savaşı'nda önce Bahtiyârî milislerinin, daha sonra da Ruslar'la İngilizler'in, II. Dünya Savaşı'nda ise yeniden İngilizler'in işgaline uğradı.

1998'de yaklaşık 1 milyon civarında nüfusu olan İsfahan, son elli yıl içerisinde büyük bir gelişme göstererek İran'ın başlıca kültür

merkezlerinden biri haline geldi. Bugün ülkenin en önemli yüksek öğretim kurumları arasında yer alan İsfahan Üniversitesi ve İsfahan Teknik Üniversitesi pek çok alanda eğitim vermektedir. Fakat şehir sekiz yıl devam eden İran-Irak Savaşı'nda büyük zarar görmüştür. 1974 yılında hizmete giren demiryolu İsfahan'ı Kâşân ve Kum üzerinden Tahran'a, Yezd üzerinden de Kirman'a bağlamaktadır; Kum'dan geçecek Tahran oto yolu ise henüz inşa aşamasındadır. İsfahan İran'ın önde gelen sanayi merkezlerinden biridir ve şehirde demirçelik, petrol rafineri, petrokimya, şeker, çimento, bitkisel yağ ve tekstil (özellikle yün ve pamuk iplikçiliği) tesisleri bulunmaktadır. Asıl dünya çapındaki ünü ise el tezgâhlarında dokunan halıları ile kuyumculuk (bilhassa gümüş işçiliği) ürünlerinden gelmektedir.

İsfahan'ın tarih boyunca muhtelif devletlere başşehir oluşu, İran mimarisinin en güzel örnekleri arasında yer alan pek çok eserle süslenmesine imkân sağlamış, çeşitli dönemlerde vuku bulan mücadele ve savaşlarda sık sık istilâya uğraması ve el değiştirmesi de bunlardan önemli bir kısmının tahrip olmasına yol açmıştır.

Tarih boyunca çeşitli ilim dallarında temayüz etmiş, İsfahânî nisbesini taşıyan çok sayıda âlimden bazıları şunlardır: Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlu İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Muhammed b. Ali b. Mende el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Hamza el-İsfahânî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Sâhib b. Abbâd, İbn Miskeveyh, İbn Fûrek, Ebû Saîd Muhammed b. Ali en-Nakkāş, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Râgıb el-İsfahânî, İmâdüddin el-İsfahânî, Ebû Îsâ el-İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd ve Şeyh Bahâeddin Âmilî.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 449, 525; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 261-263; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 49-51; İbn Hurdâzbih, Mesâlik ü Memâlik (trc. Saîd Hâkrend), Tahran 1371 hş., s. 24-25; İbn Rüste, el-

Aʿlâḳu'n-nefîse (trc. Hüseyin Karaçanlû), Tahran 1365 hş./1986, s. 179-195; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî), Tahran 1374/1995, s. 252-257; Mes'ûdî, et-Tenbîh (trc. Ebü'l-Kāsım Pâyende), Tahran 1349 hş./1970, s. 70, 336-337; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb, Beyrut 1404/1984, II, 228; İstahrî, Mesâlik ü Memâlik (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1368 hş./1989, s. 162-166, 184-187; İbn Havkal, Sefernâme-yi İbn Ḥavḳal, Îrân der Sûretü'l-arż (trc. Ca'fer Şiâr), Tahran 1366 hş./1987, s. 109-111; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361, II, 576-582; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I-II; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366, s. 175, 350, 527; Mâferrûhî, Meḥâsinü İṣfahân (nşr. Celâleddin el-Hüseynî et-Tahrânî), Tahran 1312/1933; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 465, 525; İbnü'l-Kemâl İlyâs b. Ahmed, Keşfü'l-ʿaḳabe (nşr. Mikâil Bayram), Konya 1981, s. 13; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 289-290; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (nşr. Muhammed İkbâl), Tahran 1364/1985, s. 39, 139-141, 157-158, 161; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye

(Lugal), s. 55, 63, 73, 77, 134; Avfî, Lübâb, I, 354-356; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 93-95, 166-167, 169, 177, 201, 206, 262, 265; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, II, 33, 38, 39, 42, 151-153, 209-212; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (trc. Cihângir Mirzâ Kâçâr, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1373/1994, s. 356-359; Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Sevâniḥü'l-efkâr (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh), Tahran 1358, s. 44-46, 74, 179-182; a.mlf., Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 66, 70-72, 74; Hüseyin b. Muhammed b. Ebü'r-Rızâ Âvî, Tercüme-i Meḥâsin-i İṣfahân (nşr. Abbâs İkbâl), Tahran 1328, s. 96-97; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349, s. 473, 489; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 48, 49; İbn Battûta, Seyâhatnâme, I, 214-217; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 126-127; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîḫ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372, I, 74-80, 538-555; II, 754, 797; a.mlf., Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîḫ-i Reşîdî (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1350/1971, s. 229, 238, 289; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1372/1993, s. 299, 301, 307-308, 355, 402; Hüseyin Tahvîldâr-i İsfahân,

Coġrâfiyâ-yi İṣfahân (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1342, s. 16-30, 37-42, 65; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366/1987, s. 88, 90, 108, 113, 115-116, 256, 280, 306; Hüseyin Nûr Sâdıkī, İṣfahân, Tahran 1316/1937, s. 8, 10, 73, 178-217; Sâdık Hidâyet, İṣfahân Nıṣf-ı Cihân, Tahran 1333/1954; Lutfullah Hünerfer, Rehnümâ-yi İṣfahân, Tahran 1346/1967, s. 6-7, 23, 45-57, 68, 89-90, 99-101; a.mlf., Gencîne-yi Âs̱âr-i Târîḫî-yi İṣfahân, Âs̱âr-i Bâstânî ve Ketibehâ-yi Târîḫî der İṣfahân, İsfahan 1350/1971, s. 75-97, 150-164, 360-382; G. Hennequin, Catalogue des monnais musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1985, s. 68, 83; Mehdî Seccâdî Nâinî, Kitâbşinâsî-yi İṣfahân, İsfahan 1370 hş.; Mîr Seyyid Ali Cenâb, el-İṣfahân, İsfahan 1371/1992, s. 4-8, 42, 61-62, 180, 199; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 203-207; Pierre Loti, İsfahân Seyahatnamesi (trc. Seyfettin Ünlü), İstanbul 1996; André Godard, "Iṣfahān", Āthāré Īrān, II, Paris 1937, s. 7-176; Nûrullah Kisâî, "İṣfahân der Rûzgâr-i Âl-i Büveyh ve Selçûḳıyân", Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyât ve ʿUlûm-i Însânî-yi Dânişgâh-i İṣfahân, sy. 4-5, İsfahan 1376/1997, s. 176-202; Mirza Bala, "İsfahân", İA, V/2, s.1068-1072; A. K. S. Lambton, "Iṣfahān", EI² (İng.), IV, 97-105.

Osman Gazi Özgüdenli

MİMARİ.

Erken dönemlerin mimari eserleri hakkında fazla bilgi bulunmayan İsfahan'ın çevresinde İslâm öncesi döneme ait anıtlara rastlamak mümkün değildir. Bu tip yapılardan şehrin batısında tepe üzerinde kerpiçten yapılma bir âteş-kede ayakta kalmıştır. Şehrin Ahamenîler devrinde önem taşıdığına dair bilgi edinilmekteyse de önemli gelişmenin Sâsânî döneminde olduğu anlaşılmaktadır. İsfahan'ın uzak geçmişine ait rivayetler, Taberek Kalesi'nin ilk bânisi olarak Keykâvus ve İskender isimlerini zikretmektedir. Fakat gerçek olan şehrin bir askerî üs ve ordugâh merkezi olma hususiyetidir.

Abbâsî Halifesi Ebû Caʻfer el-Mansûr zamanında (754-775) İsfahan'ın etrafının surlarla çevrildiği rivayet edilmekle birlikte 912-913 yıllarında Büveyhîler'den Rüknüddevle'nin şehri merkez edinmesi ve surları yaptırması kesin olarak bilinen ilk imar faaliyetlerindendir. Daha sonra

Büveyhîler'den Fahrüddevle ile veziri Sâhib b. Abbâd önemli imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Sâhib b. Abbâd'ın yaptırdığı cami bu devrin eserleri arasında yer alır. Sâmânîler, Abbâsîler ve Gazneliler arasında el değiştiren İsfahan X. yüzyılda istikrarsız bir dönem yaşamıştır. XI. yüzyılın ilk yarısındaki karmaşa ortamının ardından şehri Kâkûyîler ele geçirmiştir. Bu dönemde Alâüddevle Muhammed'in şehrin imarında önemli bir rolü olmuş, 1037-1038'den başlayarak şehir yeniden imar edilmiştir.

İsfahan, bir başşehir ve önemli bir yerleşim merkezi olma hususiyetini Selçuklular devrinde kazanmıştır. 1042-1043'ten itibaren Tuğrul Bey'e tâbi olan şehirde Selçuklular'ın tam hâkimiyeti 1051'de başlamış ve geniş bir imar faaliyetine sahne olmuştur. Özellikle Melikşah ve veziri Nizâmülmülk'ün çalışmaları çok önemlidir. Bu dönemden sadece şehrin içinde değil çevresinde de birçok mimari âbide günümüze ulaşmıştır.

Selçuklu devrinin en önemli yapısı İsfahan Cuma Camii'dir. Daha önce Vezir Sâhib b. Abbâd'ın yaptırmış olduğu küçük bir caminin yerinde 1080 yılında Vezir Nizâmülmülk tarafından yaptırılan tuğla yapı güzel ve büyük bir kubbeyle örtülmüştür. Burada görülen mihrap önünde geniş çaplı kubbe uygulaması, erken İslâm mimarisinin klasik, basit ve çok destekli camiler mimarisinde önemli bir aşama olduğu gibi Türkler'in dinî yapı sanatında bir kubbe hâkimiyetine önem vermelerinin de ilk örneklerinin başında gelir. Bunun kuzeyinde yer alan Tâcülmülk'ün inşa ettirdiği kubbeli yapı Hâkî Kümbeti adıyla da tanınmaktadır. Yapı kısa bir süre sonra dört eyvanlı avlulu hale getirilmiştir (bk. İSFAHAN CUMA CAMİİ). Meydân-ı Köhne'de bulunduğu bilinen saray ve öteki binalardan günümüze hiçbir iz kalmamıştır. Diğer Selçuklu yapılarından olan 1107 tarihli tuğla süsleme ve kûfî kitâbeleriyle dikkat çeken Çihilduhterân Minaresi, XVI ve XVII. yüzyıllarda son şeklini alan Mescidi Ali yanındaki tuğla süslemeli ve kûfî kitâbeli minare (Minâre-i Ali), tuğla süslemeleriyle temâyüz eden Ziyâr Minaresi, sülüs ve kûfî kitâbeleri, tuğla ve çini süslemeleriyle dikkat çeken Sârbân Minaresi, şehrin kuzeydoğusundaki Bersiyân Mescidi, İmamzâde İsmâil Mescidi ve İmamzâde Ahmed Türbesi ile Şehristan köyündeki Râşid-Billâh Türbesi gibi eserler ilk mimari örneklerdir.

Sultan Sencer devrinde başşehir olma özelliğini kaybeden İsfahan'da çıkan ayaklanmalarla Haziran 1121'de önemli bir yıkım geçiren İsfahan Cuma

Camii yeniden tamir ve tâdil edilmiştir. Ayrıca Nizâmülmülk de sûfîler için bir hankah ve medrese yaptırmıştır. Burada Melikşah ve Selçuklu hânedanından bazı kişilere ait mezar taşları bulunmaktadır. İsfahan Cuma Camii'nin kuzey ve güneyinde yer alan kümbetler de Selçuklu dönemine aittir.

1194'te Hârizmşahlar'ın ve 1235-1236'da Moğollar'ın eline geçen İsfahan, İlhanlı devrinde önemli bir gelişme göstermiştir. Şehir özellikle Olcaytu Han'ın ilgisiyle geniş bir imar faaliyetine sahne olmuştur. Olcaytu Han'ın İsfahan Cuma Camii'nde yaptırdığı tamirler ve özellikle caminin batı kısmında inşa ettirdiği mihrap önemlidir. Diğer önemli İlhanlı devri âbideleri 1316 tarihli mezar taşına sahip Ammû Abdullah Türbesi, Dârüzziyâfe minareleri, Kuşhâne Minaresi, İmamzâde Ca'fer

(Ca'feriyye) Türbesi, Baba Kāsım Türbesi, İmâmiyye Medresesi gibi eserlerdir. Genel olarak tuğla ve çini süslemeleriyle göz dolduran bu eserlerden İmamzâde Ca'fer Türbesi, Baba Kāsım Türbesi ve İmâmiyye Medresesi, İlhanlı hâkimiyetinin çok zayıf olduğu ve hatta etkisini kaybettiği süreçlerin eserleri olarak dikkat çeker.

İlhanlılar'ın kumandanları ve diğer bazı mahallî yöneticilerin idaresinde kalan şehir 1357'de Muzafferîler'in eline geçti. Şah Mahmud'la devam eden Muzafferîler hâkimiyeti 1387'de Timur'un şehri zaptetmesiyle son buldu. Muzafferîler döneminde İsfahan'daki en önemli imar faaliyetleri, İsfahan Cuma Camii'nin doğu tarafındaki Suffe-i Ömer (Medrese-i Ömer) olarak bilinen medrese kısmı (1366-1367), kuzey revakları ve Medrese-i Ömer'deki çinilerle Derdeşt minareleri ve Sultan Baht Ağa Türbesi Kubbesi'nde kendini göstermektedir. İsfahan Cuma Camii'nin batı tarafındaki Beytü'ş-şitâ bir Timurlu devri eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Muzafferî ve Timurlu devri yapıları, genel özellikleriyle İlhanlı devrinin uzantısı ve Safevî devrinin hazırlayıcısı olan süsleme ve mimari teşkilât özellikleriyle dikkat çeken eserler olarak göz doldurmaktadır.

1452'de Karakoyunlular'ın ve 1469'da Akkoyunlular'ın eline geçen İsfahan 1505'te Safevîler'in hâkimiyetine girmiştir. Karakoyunlu Cihan Şah devri eseri olan 1453 tarihli Derb-i İmâm, Şah Süleyman ve Şah Sultan

Hüseyin dönemlerinde tâdil edilmiştir. Akkoyunlu Uzun Hasan'ın İsfahan Cuma Camii ile ilgilendiği ve binanın güney revaklarında yer alan, Şebâ Revakı olarak bilinen kısmı çinilerle kaplattığı bilinmektedir. Ayrıca Akkoyunlu Sultanı Rüstem'in 1496'da yaptırdığı Derb-i Köşk de önemlidir. Çini süslemeli taç kapısıyla dikkat çeken 1489 tarihli Mes'ûdiye Türbesi bir başka Akkoyunlu eseridir.

İsfahan, Şah İsmâil'den sonra Elkas Mirza isyanı ile ortaya çıkan olumsuz şartlar karşısında Şah I. Abbas'ın başşehri buraya taşımasıyla birlikte parlak devrini yaşamaya başlamıştır. 1597'de şahlık merkezi olması kesinlik kazanan şehir bu tarihten sonra aktif bir ticaret ve sanat merkezi haline gelmiş ve yoğun bir imar faaliyetine sahne olmuştur. Bilhassa halıcılık ve kumaş üretiminde önem kazanmıştır. Safevî devri imar çalışmaları tamir ve tâdil faaliyetiyle başlamış, yeni binaların inşasıyla sürmüştür. Bu faaliyetler arasında Selçuklu devrinden kalma Hârûn Velâyet Türbesi (1512), Mescidi Ali (1522), Mescidi Kutbiyye Kapısı inşaatı (1543), Mescidi Zülfikār (1543), Mescidi Derb-i Cûbâre ve İsfahan Cuma Camii'ndeki çalışmalar önemlidir.

Safevî devrinde özellikle Şah I. Abbas'ın imar faaliyeti dikkat çeker. 1597-1611 yılları arasında yapılan Meydân-ı Şâh şehrin ana merkezi olmuş, meydan çevresinde önemli ve görkemli binalara yer verilmiştir. 512 × 159 m. boyutlarındaki meydan çevresinde yer alan eserler arasında Şeyh Lutfullah Camii (1602-1618) ve Şah I. Abbas'ın ölümünden sonra tamamlanan Mescidi Şâh (1612-1630) en önemli dinî binalar olarak öne çıkarken yedi katlı Âlî Kāpû Sarayı şahın meydandaki tören, kutlama ve oyunları izlemesi için yapılmış özel bir bina olarak farklı bir nitelik arzetmektedir. Ayrıca meydana bağlı binalar arasında, içinde taht odasının bulunduğu Çihilsütun önemli bir saray mekânı olarak şaha tahsis edilmiştir. Meydana bağlı mimari teşkilât içinde 1619'da yapımı tamamlanan Kaysâriye Kapısı da ihtişamlı bir eserdir. Batı tarafında ise meydana bağlanan Çehârbağ özel bir yol olarak teçhiz edilmiştir. 1664-1677 yıllarında ihtişamının zirvesine ulaşan İsfahan'da 162 cami, kırk sekiz medrese, 273 hamam, 1800 kervansaray, hankah vb. bina bulunduğu bilinmektedir.

Şah II. Abbas'ın yaptırdığı Çihilsütun Sarayı ve Sâdâbâd bahçeleri (1647),

Şah Süleyman'ın 1669 tarihli Heştbihişt Sara-yı şehrin en güzel eserleri arasında önemli bir yere sahiptir. Sultan Hüseyin Mirza devrinde 1706-1714 yılları arasında yapılan Çehârbağ Medresesi bir hânedan okulu olarak teçhiz edilmiş olup güzel çinileriyle göz doldurmaktadır. İsfahan'ın diğer Safevî devri yapıları arasında bugün sadece taçkapısı ayakta kalan Mescidi Derb-i Cûbâre, özellikle dinî sahneler ihtiva eden duvar resimleriyle ve çini süslemesiyle dikkat çeken Şah Zeyd b. İmam Ali b. Hüseyin Türbesi (1576), Şah I. Abbas devrinin en güzel eserlerinden olan Mescidi Maksûd Bey (Mescidi Zulümât [1602]), görkemli bir eser olan Molla Abdullah Medresesi, Mescidi Şarkī (1605), Mescidi Cârcî (1610), içinde Safevî hânedanına ait bazı kişilerin mezar taşları bulunan Sitti Fâtıma Türbesi, Taht-ı Pûlâd (Baba Rükneddin Türbesi [1629]), Kûy-i İmamzâde Ahmed (Sârû Takī) Mescidi (1643), Cadde-i Kûçek Medresesi (1647),

Cadde-i Büzürg Medresesi (1648), Mescidi Mesrî (1650), Mescidi Hakîm (1656), Mescidi Han (1679), Ahmedâbâd (Mescidi Îlçî [1685]), Nimâverd Medresesi, Mescidi Ali Kulı Ağa (1710), Ali Kulı Ağa Hamamı ve Şemsâbâd Medresesi dikkat çeken eserlerdir. 1642-1694 yılları arasında Safevî yöneticileri için inşa edilen sarayların bir parçası olan Tâlâr-ı Eşref de önemli bir eserdir.

1722'de Safevîler'in Afganlılar'a yenilmesiyle önemli bir yıkıma uğrayan İsfahan, 1729 yılında kısa bir süre şehrin imarına büyük önem veren Nâdir Şah'a tâbi olduysa da 1750'de Zendler'in eline geçti. 1766-1767'de Şîraz'ın başşehir olmasıyla önemini kaybeden İsfahan 1774-1775'te vuku bulan işgallerle sarsıldı. Şehir Kaçarlar'ın iktidara gelmesiyle Tahran'ın başşehir olmasına rağmen ticarî açıdan önem kazandıysa da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu rolünü Tebriz karşısında kaybetti. İmar faaliyetinin önemli bir duraklama gösterdiği İsfahan'da XVIII. yüzyıl önemli bir yıkım devri olup şehir bu devirde harabeye dönmüş, XIX. yüzyıl da İsfahan için parlak bir devir olmamıştır. Zend hânedanı devrinden İsfahan'da kalan bir eser yoktur. Kaçarlar'dan ise ayakta kalan Hacı Muhammed Ca'fer Abâdeî (1859-1864), Mescidi Seyyid (1840), Rahim Han ve Rüknülmülk camileri ilgi çekici eserlerdir.

Safevî devri eserlerinde dikkat çeken çini süsleme, özellikle İsfahan'da önemli bir sanat kolu olarak itibar ve teşvik görmüştür. Bunun dışında

metal, kumaş ve halılarıyla da şehir ün kazanmıştır. Bilhassa Ali Rızâ-yi Abbâsî çevresinde gelişen İsfahan Minyatür Okulu meşhur olmuştur.

İsfahan'ın Zend, Safevî ve daha önceki devirlerinden ayakta kalmış mimari örnekleri arasında sivil mimari eserlerine rastlamak mümkün değildir. Fakat Safevî devriyle özdeşleşen bazı köprüler şehir ve çevresinde mevcuttur. Bu köprüler arasında en eskisi, Büveyhî ve Selçuklu devirleriyle irtibat kurulan Pul-i Şehristân ise de en ünlü köprü 1602'de Şah I. Abbas'ın kumandanlarından Allahverdi Han tarafından yaptırılan Pul-i Siyûse'dir. 1650 tarihli Pul-i Hâcû da Şah II. Abbas devri eseri olarak önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Ceste, Monuments moderns de la Perse, Paris 1867, s. 5-36; F. Sarre, Denkmaler Persischer Baukunst, Berlin 1910, s. 73; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1939, s. 954-964, 1030-1032, 1077-1080, 1179-1201, 1235-1239, 1404-1410; D. N. Wilber, The Architecture of Islamic Iran: The Ilkhanid Period, Princeton 1955, s. 119-124, 138, 141-145, 149-154, 161-172, 179-180, 182-188; L. Honarfar, Historical Monuments of Isfahan, Teheran 1958; W. Blunt - W. Swaan, Pearl of Persia, London 1966; R. Quirirg-Zoche, Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert, Freiburg 1980; M. Haneda, "The Character of the Urbanization of Isfahan in the Late Safavid Period", Safavid Persia (ed. C. Melville), London 1996, s. 360-388; Nosratollah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), [baskı yeri ve tarihi yok]; E. Aubin, "A Iṣpahān", RMM, III/10 (1907), s. 221-243; A. Gabriel, "Le Masdjid-i Djum'a d'Iṣfahān", AI, II (1935), s. 7-44; A. Godard, "Iṣfahān", Āthāré Īrān, II/1, Paris 1937, s. 47-57; M. E. Bykes, "Iṣfahān", As.Af., XXXIII/3-4 (1946), s. 307-317; L. Lockhart, "Iṣfahān", a.e., XXXVII/3-4 (1950), s. 248-262; a.mlf., "Iṣfahān", Encyclopedia Britanica, Chicago 1981, IX, 910-911; J. Sourdel-Thomine, "Iṣfahān", EI² (İng.), IV, 105-107; Ingeborg Luschey-Schmeisser, "Cehel Sotūn", EIr., V, 111-115; Parvīz Varjāvand, "Darbe Emām", a.e., VII, 11-13.

A. Engin Beksaç

İSFAHAN CUMA CAMİİ

XI. yüzyılın sonlarında inşa edilen Selçuklu camii.

İran ve çevresindeki cami tipinin vazgeçilmez plan şeması olan mihrap önü kubbeli, dört eyvanlı avlulu cami tipi, bir kubbeli bölüm ve arkasında bir eyvanın yer aldığı (köşk tipi) çekirdek şemadan yola çıkılarak meydana getirilmiştir. Bu plan tipinin en önemli örneklerinden biri İsfahan Cuma Camii'dir.

İsfahan 1051'de ele geçirildikten sonra Sultan Melikşah devrinde Selçuklular'ın başşehri oldu. İsfahan Cuma Camii'nin bu çağa ait binası, Meydân-ı Köhne denilen bir meydana bakıyordu. Selçuklu devrinden Safevî devrine kadar çeşitli ilâvelerle, ayrıca XIX ve XX. yüzyıllarda geçirdiği tamirlerle bugünkü durumuna ulaşan cami, kuzey ve güneyde aynı eksen üzerinde yer alan iki tuğla kubbenin hâkimiyeti ve dört eyvanlı avlusuyla tamamen Selçuklular'ın mimari karakterini arzetmektedir. İnşa faaliyetleri çok geniş zaman dilimine yayılan yapıda her ne kadar üç ana safha olarak Abbâsî dönemi, Selçuklu dönemi ve Selçuklular'dan sonraki dönem söz konusu ise de eser genel ifadesiyle Selçuklu mimari tarzını korumuştur.

En önemli bölümleri, 1072-1092 yılları arasında Sultan Melikşah zamanında inşa edilen ve tamamı 170 × 140 m. ebadında olan caminin tarihine ışık tutan en mühim kitâbelerden biri Nizâmülmülk'ün 1080 yılına ait büyük kitâbesi, diğeri de onun siyasî rakibi olan Tâcülmülk'ün (Merzübân b. Hüsrev Fîrûz) adını ve 481 (1088) tarihini veren kitâbedir. Her iki kitâbe de Nizâmülmülk'ün ve Tâcülmülk'ün yaptırdığı kubbelerde yer alır.

Cami iki defa esaslı şekilde tahrip edilmiştir. İlk tahrip Sultan Melikşah'a karşı

gerçekleştirilen isyan sırasında, ikinci tahrip ise 515 Rebîülâhirinde (Temmuz 1121) vuku bulmuştur. İsfahan Cuma Camii ayrıca Bâtınîler

tarafından yakılmıştır. Sanat bakımından çok değerli olan 500 adet mushafın da kül olduğu bu yangından İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Cevzî gibi müellifler bahsetmektedir. Yangından sonra cami hemen yeniden inşa edilmiştir.

Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, Mâferrûhî, Nâsır-ı Hüsrev ve Yâkūt tarafından tarifleri yapılan ilk Selçuklu camiinin kalıntılarından, önceki Abbâsî yapısının kesin şeklinin nasıl olduğu tam olarak çıkarılamamaktadır. Kerpiç malzemeyle inşa edilmiş Abbâsî yapısı, muhtemelen ayaklar üzerindeki kemerlerle ortadaki avluya açılan çok sütunlu bir cami olarak erken İslâm devrindeki Arap ulucamilerine dayanan basit bir plan arzediyordu. Selçuklular zamanında ele alınan ilk yapı, güneyde mihrap önünde büyük kubbeli bir mekânla (Melikşah kubbeli mekânı), arkasında avluya açılan eyvan ve avlunun kuzeyinde daha küçük ölçüde Terken Hatun adına yaptırılan kubbeli mekândan oluşmaktaydı. 1135'ten sonra yine Selçuklular tarafından ele alınan yapı, eklenen diğer eyvanlarıyla dört eyvanlı avlulu hale dönüştürülmüştür. Güneyde yer alan Selçuklu tarzındaki hafif sivri kubbesiyle Melikşah adına Nizâmülmülk'ün 1080 yılında mimar Ebü'l-Feth'e yaptırdığı kısım, demet pâyeler üzerine üç yana üçer kemer açıklığı ile açılan kare şeklindeki bir bölüm olup yapının en mühim kısımlarından birini teşkil eder.

Güneydeki büyük kubbenin Selçuklu devrinin öncesine ait bir alt yapı üzerine oturduğu ileri sürülmektedir. Bu konuda ilk araştırmaları yapan bilim adamları, alt yapıdaki kemerlerin kavisleriyle kubbeye geçiş bölgesindeki kemer kavislerinin farklı olduğu, ayrıca pâyelerdeki stuko süslemelerin Sâmerrâ tarzında yapıldığı gibi delil saydıkları hususlardan yola çıkmaktadır. Halbuki bunların ilmî bir delil olarak gösterilmesi kabul edilemez. Meselâ Sâmerrâ tarzındaki süslemelerin bütün İran bölgesindeki Türk eserlerinde yaygın olduğunu söylemek bile bu delillerden şüphe edilmesini gerektirir. Alt yapı ile üst yapı arasındaki uyuşmazlık, Melikşah zamanında vuku bulan kargaşalıklar sırasındaki tahribat ve ardından yapılan onarımlarla da ilişkili olabilir. Bununla beraber bir kenarı 15 m. olan kare mekânı örten kubbenin dayandığı ağır demet pâyelerin sıvalı olması alt yapı ile tuğla kubbe arasındaki ayrılığı arttırmaktadır.

Türk mimarisinin daha sonraki devirlerinde Anadolu ve Mısır'da bazı

yapılarda etkileri görülen bu mihrap önü kubbesinin konstrüksiyonu gayet ustalıkla ele alınmıştır. Öncülerine daha evvel Tim'deki Arap Ata Türbesi'nde (368/979) rastlanan üç dilimli tromplardan oluşan geçiş bölgesiyle kubbe eteğine ulaşılmaktadır. Üç yanda üçer kemer açıklığıyla geçilen bölümlerin iki yanda olanlarından evvelce düz ahşap çatı ile örtülü neflere geçildiği düşünülmektedir. 1121'de vuku bulan yangın sırasında ahşap çatı tahrip olmuş, arkasında ilk tuğla tonozlar eski ayaklar üzerine yapılmıştır.

55 × 65 m. ebadındaki dört eyvanlı avlunun kuzey tarafında yer alan, daha küçük ölçüde ve yine Melikşah'ın emriyle sultanın hanımı Terken Hatun adına 1088'de inşa edilen kubbeli bölüm teknik ve estetik özellikleri bakımından kusursuzdur. Bu küçük, fakat Türk mimarisi açısından çok başarılı bir örnek olan bölüm, Terken Hatun'un camiye gidiş gelişleri sırasında kullanılması amacıyla yaptırılmıştır. Yuvarlatılmış köşeleriyle pâyeler ve bunların üzerine oturan sivri kemerli üç dilimli tromplu geçiş bölgesiyle kubbe tam bir bütünlük arzetmekte, dikey hatların aşağıdan yukarıya doğru kuvvetle vurgulandığı görülmektedir. Bütün bunlar Avrupa'da gelişecek olan Gotik mimarinin özelliklerini hatırlatmaktadır. Hâkî Kümbeti adıyla tanınan bu kubbenin tuğlalarının ölçüsü mihrap önü kubbesinin tuğlalarınkinden farklıdır. Çapı 10 m. olan kuzeydeki kubbeli bölümün iki tarafa kemerli açıklığı olup içeriye karanlık bir koridordan girilmektedir.

İsfahan Cuma Camii'ne, aynı eksen üzerinde yer alan bu iki kubbeli mekân dışında sonraki önemli ilâveler XII. yüzyılda yapılmıştır. Avlunun dört eyvanlı hale getirilmesi, portalin iki yanında minarelerin eklenmesi muhtemelen bu yüzyılda gerçekleşmiştir ve yine ilk tuğla tonozlar da bu yüzyıla ait olmalıdır. Camiye yapılan XII. yüzyıldan sonraki ilâveler arasında, 1310'da Moğol Hanı Olcaytu tarafından batı eyvanına konulan büyük mihrap, 768'de (1366-67) Muzafferîler tarafından

eklenen ve yapının bünyesine uydurulmaya çalışılan medrese, 851'de (1447-48) Timurlu devrinde inşa edilen Beytü'ş-şitâ (kışlık duanamaz salonu), Safevîler döneminde yapılan (XVIII. yüzyıl) salonlar ve özel mescid, güney eyvanının cephesi ve 1475-1476 yıllarında Akkoyunlu devrinde gerçekleştirilen iç dekorasyonu gibi çeşitli ekler ve düzenlemeler

sayılabilir.

Bütün İran bölgesindeki şehircilik anlayışında olduğu gibi bir meydana bakan bu eser, plan şeması bakımından Selçuklular'dan önceki Türk mimarisi geleneğine de uymaktadır. Üç yana kemerlerle geçit veren mihrap önü kubbeli, dört eyvanlı avlulu plan şeması, özellikle 1135 tarihli Zevvâre Cuma Camii'nde uygulandıktan sonra İran'daki Türk mimarisinde vazgeçilmez bir plan haline gelmiştir. Mihrap önünde kubbeli mekânın düzenlenmiş şekli Anadolu ve Mısır'a kadar etkilerini sürdürmüştür.

Eyvan unsuru Sâsânî kökenli olmakla beraber dört eyvanlı avlulu planın ortaya çıkmasında eski İran mimarisinin etkisinden çok Selçuklular'dan önce meydana getirilmiş Türk-İslâm mimari eserlerinden -meselâ dört eyvanlı Karahanlı mimari eserlerinden-yararlanıldığı düşünülmelidir. Zaten dört eyvanlı şema, esasında İslâmiyet'ten önceki Türk ve Orta Asya mimarisine dayanmaktadır. Bu hususta delil addedilebilecek örnekler, Türk Budist viharalarında görülebileceği gibi dört ana yön mefhumuna işaret eden kozmolojik planlı Türk ordu kenti (hükümdar şehri) planlarına da işaret edebilir.

BİBLİYOGRAFYA

A Survery of Persian Art (ed. A. Pope - P. Ackerman), London 1939, II, 949-966; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Sanatı, İstanbul 1948, s. 337-342, 349-350, 356-357; Celal Esat Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul 1955, I, 58-60; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimârîsi, Ankara 1959, s. 137-143; a.mlf., İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 45-46; A. U. Pope, "Possible Iranian Contributions to the Beginning of Gothic Architecture", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens, İstanbul 1963, s. 1-28; a.mlf., "Note of the Aesthetic Character of the Masjid-i Jami' of Isfahan", Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of K. A. C. Creswell, Kahire 1965, s. 179-193; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı I, İstanbul 1971, s. 49-52; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 59-60; Eugenio Galdieni, Isfahān Mas©ıd-ı Ğum'a, Roma 1972-73, I-II; III, İsfahan 1370; John D. Hoag, Islamic

Architecture, New York 1977, s. 192-198; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 354-361; Behdjat Akbar, Büyük Selçuklu Cami Mimarisinin Gelişimi (doktora tezi, 1978), İÜ Ed.Fak., tür.yer.; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 16-17, 73-75; Oleg Grabar, The Great Mosque of Isfahan, London 1990; Albert Gabriel, “Le Mesdjid-i Djum’a d’Isfahan”, AI, II/1 (1935), s. 7-44; a.mlf., “Les anciennes mosquées de l’Iran”, Āthāré Īrān, I, Paris 1936, s. 187-210; a.mlf., “Historique du Masdjide Djuma d’Isfahan”, a.e., I (1936), s. 213-238; a.mlf., “Isfahan”, a.e., II (1936-38), s. 3-176; M. V. Fontana, “Fusaioli in osso dalla Masğid-i Ğum’a di Isfahan”, AION, XXX (1980), s. 269-276; Gianroberto Scarcia, “Iran”, Encyclopedia of World Art, New York 1958, VIII, 212-247.

Yaşar Çoruhlu

İSFAHÂNÎ, Cemâleddin

(جمال الدين الإصفهاني)

Ebû Ca‘fer Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Ebî Mansûr el-Cevâd el-İsfahânî (ö. 559/1164)

Zengîler’in (Musul Atabegleri) veziri.

Dedesi Ebû Mansûr Cevâd el-İsfahânî pars yetiştiricisi (fehhâd) olarak Selçuklu Sultanı Melikşah’ın hizmetinde bulunmuş (İbn Hallikân, V, 143), babası Vezir Şemsülmülk b. Nizâmülmülk’ün maiyetinde çalışmıştır. Babası tarafından itina ile yetiştirilen İsfahânî, ilk olarak Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar devrinde (1118-1131) Dîvân-ı Arz’da görev yaptı. Mahmûd’un Musul’a vali tayin ettiği Atabeg İmâdüddin Zengî, İsfahânî’yi de hizmetine alarak ona Nusaybin ve Rahbe’nin idaresini verdi. Zengî’nin yakın dostları arasında yer alan İsfahânî bir müddet sonra Dîvân-ı İşrâf’ın başına getirildi. Zengî’nin Ca‘ber Kalesi’ni kuşattığı sırada öldürülmesinin (541/1146) ardından çıkan karışıklıkta askerler tarafından katledilmek istendiyse de emîrlerin yardımıyla kurtularak Musul’a döndü.

İsfahânî, hem Nûreddin Mahmud Zengî’nin Halep’te babasına halef olmasında hem de kardeşi I. Seyfeddin Gazi’nin Musul’da hâkimiyet kurmasında etkili oldu. I. Seyfeddin Gazi Musul’a hâkim olunca İsfahânî’yi vezir olarak tayin etti. İsfahânî, Begteginliler’in kurucusu Ali Küçük ile birlikte Musul Atabegliği’nin en yetkili kişilerindendi. I. Seyfeddin Gazi’nin ölümünden sonra kardeşi Mevdûd b. İmâdüddin Zengî’nin tahta çıkmasında da ikisinin önemli rolü oldu. Bu dönemde de bir süre vezirlik yapan İsfahânî, Kutbüddin Mevdûd ile kardeşi Nûreddin Mahmud Zengî arasında yapılan ve Sincar’a karşılık Rahbe ile Humus’un takas edilmesiyle sonuçlanan anlaşmanın görüşmelerini bizzat yürüttü. 554’te (1159) Nûreddin Mahmud Zengî’ye elçi olarak gönderildi ve Dımaşk’ta büyük bir kalabalık tarafından törenle karşılandı. Nûreddin Mahmud ile görüştü, ondan büyük ilgi ve saygı gördü. Müzakereler tamamlandıktan sonra Emîr İspehsâlâr Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr ile birlikte

15 Safer’de (8 Mart) Dımaşk’tan ayrıldı (İbnü’l-Kalânisî, s. 356).

Gürcü Kralı Giorgi’nin 556’da (1161) Ani’yi işgal ederek binlerce müslümanı kılıçtan geçirmesi üzerine Türk hükümdarları ordularını toplayarak Ani üzerine yürüdüler. Ancak Artuklu Hükümdarı Necmeddin Alpı’yı beklemeden savaşa girmeleri ve İzzeddin Saltuk’un askerlerini çekmesi yüzünden bozguna uğradılar. Yaklaşık 9000 müslüman Gürcüler’e esir düştü. Bozgun haberini öğrenen Necmeddin Alpı, İsfahânî’yi Kral Giorgi’ye gönderip esirlerin kurtarılmasını sağladı. Daha sonra Ali Küçük ile arası açılan İsfahânî, kendisini kıskananların kışkırtmaları sonucunda Kutbüddin Mevdûd tarafından Receb 558’de (Haziran 1163) tutuklandı. 559 yılı Ramazan ayının sonlarına doğru (11-21 Ağustos 1164) Musul Kalesi’nde hapiste vefat etti. Cenazesi önce Musul’a, ardından 560’ta (1165) Mekke’ye götürüldü. Kâbe etrafında dolaştırıldıktan sonra Medine’ye nakledildi ve Mescidi Nebevî’nin yakınında yaptırmış olduğu ribâtına defnedildi (Sıbt İbnü’l-Cevzî, II/1, s. 251). Şâban 559’da (Temmuz 1164) öldüğü de rivayet edilmiştir.

Edip ve şair olan İsfahânî, siyasî başarılarından ziyade güzel ahlâkı ve hayır severliğiyle tanınmış, bundan dolayı Cemâleddin el-Cevâd lakabıyla anılmıştır. Onun her yıl Haremeyn’deki fakirlere erzak, el-bise vb. gönderdiği kaydedilmektedir. Mekke ve Medine’de imar faaliyetlerinde bulunan İsfahânî, Mina’daki Mescidi Hayf’ı, Kâbe ile Hatîm arasında kalan Hicr’i tamir ettirmiş, Kâbe’yi altın ve gümüşle bezetmiştir. Birçok mescidi tamir ettirmesinin yanı sıra Arafat’ta Cebelirahme’ye çıkmak için merdivenler yaptırmış ve su getirtmiştir. Bedevî akınları karşısında zor durumda kalan Medine’yi korumak amacıyla bir sur inşa ettiren İsfahânî’nin adı o dönemde Medine’de okunan hutbelerde zikredilmiştir. Medine’de bir medrese (Zehebî, XX, 349), Musul, Sincar ve Nusaybin’de pek çok mektep ve ribât, Dicle üzerine de bir köprü yaptırmış, Nusaybin’de inşa ettirdiği hastahanede çalışan hekimlerin maaşlarını, hastaların ilâçlarını ve diğer ihtiyaçları karşılamak üzere zengin vakıflar tesis etmiştir. Nûreddin Zengî’den yıllık olarak aldığı 10.000 dinar yardımla Haçlılar’ın elinde bulunan müslüman esirleri satın alarak hürriyetlerine kavuşturduğu, günde 100 dinar tasadduk ettiği rivayet edilir. Muhammed b. Nasr b. Sagīr el-Kayserân (İbn Hallikân, V, 144), İmâdüddin el-İsfahânî (İA, III, 111), Ebü’l-Ganâim Muhammed b. Ali İbnü’lMuallim ve daha birçok şair onun

için şiirler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 307, 354, 356; İbn Münkız, el-İʿtibâr (nşr. Kāsım Sâmerrâî), Riyad 1407/1987, s. 21-22; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 209; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 102-104, 145, 151, 172-173; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 112-113, 306-310; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 78, 82-86, 93-94, 97-98, 115, 118-119, 127-130; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 191-193; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, II/1, s. 204, 213, 248-251; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 168-171, 231, 383-384, 420-436; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 143-146; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 349; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 389, 393, 426, 438, 440, 442, 532, 533, 557, 661, 770, 787, 852; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 13; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 133, 147; "Cevad İsfahânî", İA, III, 111; "al-Djawād al-Iṣfahānī", EI² (İng.), II, 489.

Cengiz Tomar

İSFAHÂNÎ, Ebû Îsâ

(أبو عيسى الإصفهاني)

Ebû Îsâ İshâk b. Ya'kūb el-İsfahânî

Milâdî VIII. yüzyılda İran'da faaliyet gösteren Îseviyye mezhebinin kurucusu.

İbrânîce Obadiah (Allah'ın kulu) ismiyle de anılmaktadır (Jacob al-Kirkisânî, I, 102-103). Şehristânî bu ismi Obed Elohim şeklinde zikretmektedir (el-Milel, I, 215). Yahudi kaynakları, Ebû Îsâ'nın Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (684-705) yaşadığını bildirmektedir (Jacob al-Kirkisânî, I, 51; Moses Maimonides, s. 458-459). Şehristânî'ye göre ise Emevî Halifesi II. Mervân döneminde (744-750) fikrini yaymaya başlamış, Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında da (754-775) faaliyet göstermiştir (el-Milel, I, 215). Mervân döneminde İran'da meydana gelen karışıklık ve birbirini takip eden Şiî ayaklanmaları düşünüldüğünde Ebû Îsâ'nın, "İran'daki yahudileri diğer milletlerin ve zalim hükümdarların boyunduruğundan kurtarıp bağımsızlığa kavuşturmak" şeklinde ifade edilen Mesîhî görevi için Şehristânî'nin verdiği tarih uygun düşmektedir.

Gerek şahsına gerekse ismine nisbetle Îseviyye diye adlandırılan mezhebi hakkındaki sınırlı bilgilere göre Ebû Îsâ kendini beklenen Mesîh'in elçisi, hatta bizzat Mesîh ve bir peygamber olarak takdim etmiştir. Taraftarları, onun peygamberliğinin bir işareti olmak üzere ümmîliğine rağmen Allah'ın vahiy ve ilhamına mazhar olarak birçok eser yazdığına inanırlar. Yahudilerden bir kısmı ona uymuş, kendisine mûcizeler ve hârikulâdelikler atfetmiştir. Onlara göre Ebû Îsâ, semaya urûc etmiş ve orada Allah tarafından İsrâiloğulları'nı âsi ümmetlerin ve zalim meliklerin zulmünden kurtarmakla görevlendirilmiş bir mesîhtir.

Ebû Îsâ, sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa okunan Şema duasını (Tesniye, 6/4-9, 11/13-21; Sayılar, 15/37-41) devam ettirmiş, ancak günde üç vakit olan ibadeti yediye çıkarmıştır. Kirkisânî bu yeni uygulamada

Mezmurlar'daki, "Günde yedi defa sana hamdederim" (49/164) ifadesine uyulduğunu belirtmekte, Şehristânî ise Ebû Îsâ'nın ibadet sayısını ona yükselttiğini bildirmektedir. Ebû Îsâ boşanmaya hiçbir şekilde cevaz vermemiş, Rehâbîler'in âdetlerine (Yeremya, 25/2-10) veya Rabbinik geleneğe (Baba Bathra, 60b) uyarak müntesiplerine sürgünde bulundukları, yani Yeruşalim'den (Kudüs) ayrı kaldıkları sürece hayvan eti yemelerini, şarap içmelerini yasaklamıştır. Tevrat'ta emredilen dinî hükümlerin bir kısmını kendine göre yorumlayarak diğer yahudilerden ayrılmış olsa da Rabbinik Yahudiliğin kutsal günlerini kutlamıştır. Bu sebeple rabbilerin Îsevîler'le evlenmeye cevaz verdikleri belirtilmiştir (Jacob al-Kirkisânî, I, 144-145).

Gerek Hz. Îsâ'nın gerekse Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ve tasdik eden Ebû Îsâ'ya göre her iki peygamber de sadece kendi toplumlarına gönderilmiştir. Ayrıca semaya urûc ettiği zaman bu peygamberlerle görüşüp tanıştığını ileri sürer. Öte yandan Ebû Îsâ, Rabbinik Yahudiliğe hoş görünmek için rabbilerle nebîlerin aynı mertebede olduklarını belirtmiştir.

Ebû Îsâ, taraftarları çoğalınca topladığı ordu ile Abbâsî yönetimine karşı isyan etti. Halife Mansûr bunların üzerine bir ordu sevketti. Rey şehri civarında İslâm ordusuyla karşı karşıya gelen Ebû Îsâ, ordusunun bulunduğu bölgenin çevresine bir çizgi çizdikten sonra halifenin askerlerinin bu çizgiyi aşamayacağını söyleyerek askerlerine cesaret vermeye çalıştı; fakat kendisi savaş meydanından kaçtı, bir rivayete göre de askerleriyle birlikte öldürüldü. Ancak taraftarları onun ölmediğini, çevredeki dağlardan birine çekildiğini ve ileride yeniden döneceğini kabul etmektedir.

Ebû Îsâ'nın temsil ettiği mesîhliğin Yahudilik'teki mesîhlikle hiçbir ilgisi yoktur. Buna karşılık Îseviyye mensuplarının ortaya attıkları mesîh görüşüyle hemen hemen bütün Şiî fırkalarında görülen mehdî inancı arasında çok yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Meselâ ikisine göre de mesîh ölmemiştir veya ölmüşse de bu sadece zâhirî bir ölümdür; gerçekte ise mehdî gibi mesîh de ileride geri dönecek, dünyayı adaletle yönetecektir.

Bu mezhep Ebû Îsâ'dan sonra talebesi Yudgân tarafından devam ettirilmiş,

fazla taraftarı bulunmasa da Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar İslâm topraklarının çeşitli bölgelerine dağılmış olarak en az üç asır varlığını sürdürmüştür. Öte yandan Ebû Îsâ'nın yahudi geleneğine aykırı görüşleriyle Karâîliğin oluşumuna da tesir ettiği ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 218-219; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 231, 280; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 15; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 99; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 215; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Nezikin, Baba Bathra, 60b; Jacob al-Kirkisânî, Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkib (Code of Karaite Law), New York 1939-40, I, 51-52, 102-103, 144-145; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1957, V, 182-183; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 185-187; a.mlf., Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ankara 1968, s. 131; Moses Maimonides, Letter to Yemen (I. Twersky, A Maimonides Reader içinde), New York 1972, s. 458-459; Z. Avneri, "Abū Isā, Isaac Ben Jacob al-Isfahānī", EJd., II, 183-184; S. Pines, "al-ʿIsāwiyya", EI² (İng.), IV, 96.

M. Süreyya Şahin

İSFAHÂNÎ, Ebû Mansûr

(أبو منصور الإصفهاني)

Ebû Mansûr Ma‘mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî (ö. 418/1027)

Sûfî ve hadis âlimi.

IV. (X.) yüzyılın ortalarında İsfahan’da doğdu. Öğrenimini, yetiştiği devirde Hanbelîler’in yoğun olarak faaliyet gösterdiği İsfahan’da yaptı. Ebû İshak İbrâhim el-İsfahânî ve Taberânî gibi âlimlerden hadis okudu. Ayrıca “çağın ulu üstadı” diye andığı Ebû Abdullah İbn Mende ile zühd ve takvâsıyla tanınan Ebü’ş-Şeyh’in derslerine devam etti. Döneminde tartışılan kelâm meseleleri hakkında fikir sahibi oldu. Bu konularda Hanbelî mezhebini benimsedi (Zehebî, Târîḫu’l-İslâm, s. 454). Hadis ve fıkıh âlimi olarak tanınan İsfahânî’nin tasavvufa ne zaman yöneldiği ve hangi sûfîlerden faydalandığı bilinmemekteyse de İbn Mende ve Ebü’ş-Şeyh gibi hocalarının bu konuda etkili olduğu söylenebilir. el-Minhâc adlı eserinde Muhammed b. Yûsuf el-Bennâ ve Ali b. Sehl el-İsfahânî gibi sûfîlerin öğrencilerinin sohbetlerine katıldığını, eserlerinden yararlandığını ve onları üstat tanıdığını söyler. İsfahânî, Ebü’l-Fazl b. Ca‘fer ve Ebû Abdullah el-Bağdâdî gibi sûfîlerden menkıbeler rivayet etmiş, muhtemelen İbn Cehdam el-Hemedânî ile Mekke’de görüşmüştür. Çağdaşı ve hemşehrisi olan Ḥilyetü’l-evliyâʾ müellifi Ebû Nuaym ile ilişkisi konusunda bilgi yoktur.

Herevî, 418 yılının Ramazan ayında (Ekim 1027) vefat eden İsfahânî’nin zâhirî ve bâtınî ilimler konusunda ileri bir seviyeye eriştiğini, “İsfahan şeyhi” diye tanındığını söyler; hakkında fazla menkıbe bulunmadığını, esasen önemli olanın tasavvufu yaşamak olduğunu kaydeder. İbn Kayyim, İsfahânî’nin itikadî konulardaki görüşlerini anlatırken ondan “imam” ve “ârif” diye bahseder.

İsfahânî’nin tasavvuf anlayışı, Horasan tasavvuf muhitine Herat’a giderken onun sohbet meclislerinde tuttuğu notları ve bazı eserlerini yanında götüren

Ahmed el-Kûfânî tarafından tanıtılmıştır. Herevî, Menâzilü's-sâʾirîn'ini yazarken onun Nehcü'l-ḫâṣ adlı eserinden etkilenmiştir. Bu etki Herevî'nin Ṣad Meydân adlı eserinde de görülmektedir. Ancak onun zühd, takvâ ve ibadet ağırlıklı tasavvuf anlayışı, zevk ve derunî yönün ağır bastığı Horasan ve Bağdat tasavvuf anlayışı karşısında zayıf kalmış, görüş ve eserleri kısa zaman sonra unutulmuştur.

Bid'atlara karşı çıkan İsfahânî çağındaki fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat âlimlerini dünyaya bağlı, devlet adamlarına yaranmaya çalışan ikiyüzlüler olarak nitelemiş, bazılarını da kelâmcıların görüşlerine meylettikleri için kınamıştır. Ona göre kelâmcıların eserlerini okumak sünnete saygısızlıktır. Kur'an'da övülen sıddîkları (en-Nisâ 4/69) sûfîler olarak yorumlayan İsfahânî, dini en iyi şekilde sıddıkıyyet makamında bulunan kimsenin bileceğini, bu makama ulaşan kişilerin dünya ve âhiretin sultanları olduğunu söyler. Hz. Peygamber'i örnek almak, sünnete tâbi olmak, bid'atlardan sakınmak tasavvufun zâhiri; Allah sevgisi, doğruluk ve nefsin arzularına uymamak ise bâtınıdır. Ancak tasavvufun zâhir ve bâtınını kendinde birleştiren kimse dinde örnek kişi olabilir.

Eserleri. İsfahânî'nin eserlerinin birçoğu Şîraz'da Ahmedî Hankahı Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 78) bulunmakta olup bunların bir kısmı Nasrullah Pürcevâdî tarafından yayımlanmıştır. Yayımlanan eserleri şunlardır: 1. Nehcü'l-ḫâṣ. Tasavvufî makamlara dair olan eser S. de Laugier de Beaurecueil (Kahire 1962) ve Nasrullah Pürcevâdî tarafından (Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, sy. 1-2 [Tahran 1367 hş.]) neşredilmiştir. 2. Edebü'l-mülûk. Sûfîlerin (mülûk) ahlâk ve âdâbı hakkında yirmi yedi bölümden meydana gelen eserin semâ bölümü yayımlanmıştır (Mecelle-i Maʿârif, V/3 [Tahran 1367 hş.]). 3. el-Mesâʾilü'l-muḥdeṡe fî ʿaṣrinâ (Mecelle-i Maḳālât u Berresîhâ, sy. 3 [Tahran 1368 hş.]). 4. Ẕikru meʿâni't-taṣavvuf. Yirmi dokuz beyitlik tasavvufî bir kasidenin şerhidir (Mecelle-i Maʿârif, VI/3 [Tahran 1368 hş.]). 5. Şerḥu erbaʿîne ḥadîṡen fi't-taṣavvuf. Eser Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından Eḥâdîṡü'l-erbaʿîni'l-maḥfûẓa ʿale'l-muḥaḳḳıḳīn mine'l-mutaṣavvıfe adıyla yayımlanmıştır (Mecelle-i Maḳālât u Berresîhâ, sy. 31-52 [Tahran 1370 hş.]). 6. el-İḫtiyârât. İsfahânî'nin tavsiyelerini ihtiva eden eser sohbetlerinde tutulan notlardan derlenmiş olup Mecelle-i Maʿârif'te yayımlanmıştır (VIII/2 [Tahran 1370 hş.]). 7. Ḥaḳāʾiḳu'l-âdâb. Sohbet ve hırka âdâbına dair olan eser Âdâbü'l-mutaṣavvıfe ve ḥaḳāʾiḳuhâ

ve işârâtühâ adıyla neşredilmiştir (Mecelle-i Maʿârif, IX/3 [Tahran 1371 hş.]).

İsfahânî'nin, Hallâc-ı Mansûr'un beş beyitlik bir şiirinin şerhi olan Şerḥu'l-ebyât li-ʿAbdillâh el-Mürşidî (Şîraz, Ahmedî Hankahı Ktp., nr. 78, vr. 184-192) ve Şerḥu'l-eẕkâr (Şîraz, Ahmedî Hankahı Ktp., nr. 78, vr. 165-184) adlı iki risâlesi henüz neşredilmemiştir. İlk risâlenin metninden İsfahânî'nin şerhettiği beyitlerin Hallâc'a ait olduğunu bilmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 405; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 277; VIII, 231; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 62; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 624, 635; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 401-422, s. 454; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 149; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 206; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 33; Câmî, Nefeḥât, s. 283; Serge de Beaurecueil, "La voie du privilégié, pétit traité d'Abū Manṣur Ma'mar al-Iṣfahānī", Mélanges Taha Hussain, Kahire 1962, s. 65-76; Nasrullah Pürcevâdî, "Ebû Manṣûr İṣfahânî", Maʿârif, VI/1-2, Tahran 1368 hş., s. 3-80; Necîb Mâyil-i Herevî, "Ebû Manṣûr İṣfahânî", DMBİ, VI, 280-286.

Rıza Kurtuluş

İSFAHÂNÎ, Ebû Müslim

(أبو مسلم الإصفهاني)

Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934)

Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle tanınan müfessir ve Mu'tezile kelâmcısı.

254'te (868) doğdu. İbnü'n-Nedîm babasını Müslim b. Bahr diye kaydederken İbn Hacer el-Askalânî künyesini Ebû Seleme olarak zikretmiştir. Özellikle tefsir ve Mu'tezile kelâmı sahalarında derinleşti, cedelci kişiliğiyle tanındı, Arap dili ve edebiyatı ile hadis, fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerde de kendini yetiştirdi. Bazı kaynaklarda şiirlerinden örnekler nakledilir. Devlet idaresinde kâtiplik görevinin yanı sıra 300 (912) yılında Dîvânü'l-harâc ve'd-dıyâ'ın başına getirildi, 321 yılı Şevval ayında (Ekim 933) İsfahan valisi oldu. Aynı yılın zilkade ayının ortalarında İsfahan'ı ele geçiren Ali b. Büveyh tarafından bu görevden azledildi. Bazı Şîa kaynaklarında Şîa'ya meyli olduğu söylenen Ebû Müslim el-İsfahânî 322 (934) yılının sonlarına doğru vefat etti. İbn Hacer'in bu tarihi 372 (982) olarak kaydetmesi bir zühul eseri olmalıdır.

Kur'an'da neshin olmadığı yönündeki görüşüyle tanınan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin bu görüşüne nesih konusunun ele alındığı kitaplarda atıfta bulunulur. Eserleri günümüze ulaşmadığından onun nesih konusundaki görüşleri kesin olarak belli olmamakla birlikte Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirlerin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre İsfahânî, Kur'an âyetleri arasında neshin söz konusu olmadığını öne sürmüş, bu görüşünü desteklemek üzere Fussılet sûresinin 42. âyetini delil getirmiştir. Bakara sûresinin 106. âyetiyle Nahl sûresinin 101. âyetinde sözü edilen neshi ise değişik şekillerde te'vil etmiştir. Neshin gerçekleştiği ileri sürülen âyetleri uzlaştırmaya çalışmış, genellikle bunları "tahsis" ile açıklamıştır (bk. NESİH). Onun bu görüşü, uzun bir süre İslâm âlimlerinin sert tepkilerine yol açmışsa da özellikle son dönemlerde bu görüş paralelinde fikir beyan edenler bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Müslim el-İsfahânî'nin aslında

Kur’an’da neshi reddetmediğini, başkalarının nesih dediğini onun tahsisle ifade ettiğini, dolayısıyla adlandırmadan başka bir farklılığın olmadığını öne sürenler de vardır.

Ebû Müslim el-İsfahânî, İbn Mihrebzüd olarak da tanınan Ebû Müslim Muhammed b. Ali el-İsfahânî ile (ö. 459/1067) zaman zaman karıştırılmıştır. İsim benzerliğinin yanı sıra Mu‘tezile mezhebine mensubiyet ve tefsire dair eser yazmış olma gibi yönlerden de bu iki âlim arasında benzerlik vardır.

Eserleri. 1. Câmiʿu’t-teʾvîl li-muḥkemi’t-tenzîl (Şerḥu’t-teʾvîl). On dört ciltlik bir tefsir olan eserde, ilgili âyetlerin Mu‘tezile ekolünün esasları doğrultusunda yorumlandığı zikredilmiş olup Ebû Ca‘fer et-Tûsî tefsirinde bu kitaptan övgüyle söz etmiş, ancak konuları fazla uzattığını, gereksiz bilgilere yer verdiğini belirtmiştir. Eserden en fazla iktibas yapanların başında Fahreddin er-Râzî gelir. Saîd el-Ensârî, Fahreddin er-Râzî’nin tefsirinde Ebû Müslim’den naklettiği görüşleri toplayarak Mülteḳaṭü Câmiʿi’t-teʾvîl li-muḥkemi’t-tenzîl adıyla bir eser meydana getirmiştir (Kalküta 1340/1921). Ayrıca Seyyid Nasîr Şah ve Refîullah da ortak bir çalışmayla Fahreddin er-Râzî’nin tefsirinde yer alan İsfahânî’ye ait görüş ve nakilleri derleyip Urduca’ya tercüme etmiş, bunlara bazı açıklamalar da ekleyerek Mecmûʿa-i Tefâsîr-i Ebû Müslim-i İṣfahânî adıyla yayımlamışlardır (Lahor 1964). Kâtib Çelebi, Câmiʿu’t-teʾvîl’in müellifinin yukarıda sözü edilen Ebû Müslim Muhammed b. Ali el-İsfahânî olabileceğini kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 538). 2. en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ. Kâtib Çelebi bu eseri, hadiste nâsih-mensuh konusunda yazılan kitapları kaydettiği bölümde zikretmiştir. Kaynaklarda Ebû Müslim’in ayrıca nahve dair bir kitabının ve risâlelerini toplayan bir eserinin bulunduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 196; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, Tunus 1393/1974, s. 299; Fahreddin er-Râzî, et-

Tefsîrü’l-kebîr, Beyrut 1411/1990, III, 207; XX, 93; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 35-38; Safedî, el-Vâfî, II, 244; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 91; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 89; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 59; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 106; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 442, 538; II, 1920; Brockelmann, GAL Suppl., I, 334; Sezgin, GAS, I, 42-43; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 44-45; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 134-139; Mustafa Zeyd, en-Nesḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1987, I, 50-51, 235, 236, 255-256, 267-273; II, 655-656; DMT, IV, 495.

Lutfullah Cebeci

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Ferec

(bk. EBÜ'l-FEREC el-İSFAHÂNÎ).

İSFAHÂNÎ, Hamza b. Hasan

(bk. HAMZA el-İSFAHÂNÎ).

İSFAHÂNÎ, Mahmûd b. Abdurrahman

(محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني)

Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349)

Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

17 Şâban 674’te (5 Şubat 1276) İsfahan’da doğdu. İlk öğrenimini babasının yanında yaptıktan sonra Kutbüddîn-i Şîrâzî, Cemâleddin İbn Ebü’r-Recâ gibi âlimlerden İslâmî ilimleri okudu. Gençlik yıllarını Tebriz ve İsfahan’da geçirdi. 724’te (1324) hacca gitti; dönüşte Kudüs’e uğradıktan sonra yörenin ünlü âlimleriyle tanışmak üzere Dımaşk’a geçti. Orada bir taraftan ders verirken bir taraftan çeşitli eserler kaleme aldı. Revâhiyye Medresesi müderrisi İbnü’z-Zemlekânî vefat edince buranın müderrisliğine getirildi. Dımaşk’ta yedi yıl kaldıktan sonra Memlük Sultanı Muhammed Nâsır’ın daveti üzerine Kahire’ye gitti ve Sertâkus Zâviyesi’nin şeyhi Mecdüddin el-Aksarâyî tarafından karşılandı. Kısa bir süre Muizziyye Medresesi’nde müderrislik yaptı. Sultan Nâsır’ın inşa ettirdiği Nâsıriyye Medresesi’nin müderrisliğine tayin edildi ve ölünceye kadar bu görevi yürüttü. Zilkade 749’da (Şubat 1349) Kahire’de ortaya çıkan veba salgınında öldü ve Karâfe’ye defnedildi.

Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin etkisiyle tasavvufa ilgi duyan İsfahânî, kelâm ve mantıkla meşgul olmasına rağmen Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selefî bir âlimin kendisinden takdirle bahsettiği güçlü bir ilmî şahsiyete sahipti. Çeşitli alanlarda eserler kaleme almış ve kelâm ilminde şerhçilik dönemine öncülük yapmıştır.

Eserleri. 1. Şerḥu’l-ʿAḳāʾid. Necmeddin en-Nesefî’ye ait ʿAḳāʾidü’n-Nesefî’nin şerhidir (Süleymaniye Ktp., nr. 740). 2. Meṭâliʿu’l-enẓâr. Beyzâvî’nin Ṭavâliʿu’l-envâr adlı kitabının şerhi olup Memlük Sultanı

Nâsır Muhammed’e ithaf edilen eser Ṭavâliʿu’l-envâr şerhleri arasında meşhur olmuş ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (İstanbul 1305). Sarıgürz diye meşhur olan Nûreddin b. Yûsuf, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Muslihuddin Lârî, Efdalzâde Hamîdüddin

ve Hocazâde Muslihuddin Efendi esere hâşiye yazmışlardır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1116-1117). 3. Teşyîdü’l-ḳavâʿid fî şerḥi Tecrîdi’l-ʿaḳāʾid. Nasîrüddin et-Tûsî’nin Tecrîdü’l-ʿaḳāʾid’ine (Tecrîdü’l-kelâm) yapılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2276; Beşir Ağa, nr. 400). eş-Şerḥu’l-ḳadîm adıyla da bilinen kitapta özellikle Tûsî’nin imâmet konusundaki görüşleri tenkit edilmiştir. Anadolu’da çok tutulan esere Seyyid Şerîf el-Cürcânî Ḥâşiyetü’t-Tecrîd adıyla hacimli bir hâşiye yazmış, bunun üzerine de çeşitli hâşiye ve ta‘likler kaleme alınmıştır (a.g.e., I, 346-347, 349). 4. Ḫulâṣatü’l-ʿaḳīde (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471). 5. Şerḥu Minhâci’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl. Beyzâvî’ye ait Minhâcü’l-vüṣûl’ün şerhi olup (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 996) Muhammed enNemle tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1410/1990). 6. Şerḥu Muḫtaṣarı İbni’l-Ḥâcib. İbnü’l-Hâcib’in Müntehe’s-sûl ve’l-emel adlı eserine kendisinin yaptığı el-Muḫtaṣar’ın şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 771; Yozgat, nr. 663). 7. Beyânü meʿâni’l-Bedîʿ. İbnü’s-Sââtî’nin el-Bedîʿ (Nihâyetü’l-vüṣûl) adlı fıkıh usulüne dair eseri için yazılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1345, 1347). Sıbgatullah Nebî Gulâm Muhammed Kutbüddin eser üzerinde bir doktora çalışması yapmış ve metnini tahkik etmiştir (1405/1984, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]). 8. Envârü’l-ḥaḳāʾiḳı’r-rabbâniyye fî tefsîri’l-leṭâʾifi’l-Ḳurʾâniyye. Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ile Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ından istifade edilerek kaleme alınmıştır. Yer yer her iki müellife yazar tarafından yöneltilen tenkidleri de ihtiva eden eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Lâleli, nr. 138). 9. Şerḥu Fuṣûli’n-Nesefî. Burhâneddin en-Nesefî’nin cedel ilmine dair Fuṣûl’ünün şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 740). 10. Şerḥu Meṭâliʿi’l-envâr. Sirâceddin el-Urmevî’ye ait Meṭâliʿu’l-envâr’ın şerhi olup (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2672; Beşir Ağa, nr. 423) eser üzerine Molla Fenârî, İbn Cemâa, Kara Dâvud ve Musannifek tarafından hâşiyeler yazılmıştır (a.g.e., II, 1717). 11. el-Mûcez fî ʿilmi’l-manṭıḳ (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471). 12. Nâẓıratü’l-ʿayn. Bir mukaddime ile iki bölümden oluşan eser için Ahmed b. Ömer el-Mâlikî bir şerh kaleme almıştır (a.g.e., II, 1921). 13. Şerḥu’l-

Kâfiye. İbnü’l-Hâcib’in nahve dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2462). 14. Miʿyârü’l-Cemâlî ve miftâḥu Ebî İsḥaḳī. Farsça’ya ve aruz ilmine dair olan eser Sultan Cemâleddin Ebû İshak’a ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 252; Kadızâde Mehmed, nr. 427). 15. Şerḥu ʿArûż. Sadreddin Muhammed b. Rükneddin es-Sâvî’ye ait eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 539).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Ṭabaḳāt, X, 383; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 172; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 71-72, 77, 78, 82, 108; IV, 37, 39; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 326; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 313-314; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 112, 235, 346-347, 349, 443; II, 1116-1117, 1136, 1148, 1371, 1717, 1855, 1921, 1991; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 165; Brockelmann, GAL Suppl., II, 137; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 409; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 560-561; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 37; Muhsin Demirci, Ebü’s-Senâ Ahmed İbn Abdi’rRahman el-İsfahanî ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Muhsin Demirci

İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd

(محمّد بن محمود الإصفهاني)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 688/1289)

Şâfiî fakihi.

616'da (1219) babasının saltanat nâibi olduğu İsfahan'da doğdu ve burada öğrenim gördü. Moğollar'ın İsfahan'ı işgal etmesi üzerine Bağdat'a gitti. Sirâceddin el-Hiraklî'den fıkıh ve Tâceddin el-Urmevî'den diğer dinî ilimleri okudu. Bir ara Anadolu'ya geçerek Esîrüddin el-Ebherî'den felsefe ve mantık dersleri aldı. Ardından Halep'e gitti ve Tuğrul b. Abdullah el-Muhsinî'den hadis okudu. 650 (1252) yılından sonra Dımaşk'ta çeşitli âlimlerle ilmî münazaralarda bulundu.

Öğrenimini tamamlayarak Mısır'a giden ve sırayla Menbic, Kūs ve Kerek'te kadılık yapan İsfahânî daha sonra Kahire'ye yerleşti; Meşhed-i Hüseyin ve Sâhibiyye Medresesi'nde ders verdi. Meşhed-i Şâfiî'de muîd olarak görev yaparken kendisi gibi Kūs'tan Kahire'ye gelen İbn Dakīkul'îd'in buraya müderris tayin edilmesi üzerine hocalık görevinden ayrıldı. Kaynaklardaki çeşitli bilgilerden İsfahânî ile İbn Dakīkul'îd arasında bir geçimsizliğin bulunduğu anlaşılmaktadır (Sübkî, VIII, 101; İbn Kādî Şühbe, II, 200).

Kelâm, usul, mantık, cedel, sarf, nahiv, şiir ve Arap edebiyatı hakkında derin bilgi sahibi olan İsfahânî'nin fıkıh ve hadiste yeterli olmadığını ileri sürenler varsa da (Safedî, V, 12; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 240) dönemindeki pek çok âlim, onun bilhassa usûl-i fıkıhta üstün bir mevkiye sahip bulunduğunu belirtmektedir (İbn Kādî Şühbe, II, 201). İsfahânî, 20 Receb 688 (9 Ağustos 1289) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Karâfe Kabristanı'na gömüldü. İbn Kesîr 672 (1273), Süyûtî ise 678 (1279) yılında öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. el-Kâşif ʿani'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl. Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl adlı eserinin şerhi olup İsfahânî'nin ölümü üzerine "Kitâbü'l-Ḳıyâs" bölümünde kalmıştır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 430; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 498). Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sının girişinde bulunan mantıkla ilgili kısmı özetleyerek şerhinin mukaddimesine koyan İsfahânî, el-Maḥṣûl'ün çeşitli şerh ve muhtasarlarından yararlanmıştır. En önemli kaynakları arasında Sirâceddin el-Urmevî'nin el-Ḥâṣıl'ı ile Şehâbeddin el-Karâfî'nin Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl'ü yer almaktadır. 2. el-Ḳavâʿidü'l-külliyye. Usûlü'd-dîn, fıkıh, usûl-i fıkıh, hilâf ve mantıkla ilgili genel kurallardan bahseden eser beş bölümden (fen) meydana gelmektedir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471; Cârullah Efendi, nr. 827). Bundan başka, müellifin mantık hakkında Ġāyetü'l-maṭlab adlı bir eserinin daha bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, el-Kâşif ʿani'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 430, vr. 1b-2a; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'l-külliyye, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 827, vr. 1a; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1399/1979, neşredenin girişi, I, 59-60; Zehebî, el-ʿİber, III, 367-368; Safedî, el-Vâfî, V, 12; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 38; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 208; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 100-102; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 155-157; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 315; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 199-201; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 382; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 240; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 542-543; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1359, 1615, 1880; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 406-407; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, s. 231.

Ferhat Koca

İSFAHÂNÎ, Râgıb

(bk. RÂGIB el-İSFAHÂNÎ).

İSFENDİYÂR

(اسفنديار)

İran tarihinde hak, kudret ve lutuf sembolü olarak yer alan efsanevî kahraman.

İran'da İslâm öncesi hânedanlardan Keyânîler'in hükümdarı Güştâsb'ın en büyük oğludur. Zerdüştîliğin kutsal kitabı Avesta'da "Sipuntû-Dâte" (kutsal yaratılmış) şeklinde adlandırılmış ve "taxma" (Farsça tehm = güçlü kahraman) diye tanımlanmıştır. Pehlevîce kaynaklarda Zerdüştîliğin güvenilir savunucusu ve öncüsü olarak zikredilmesine rağmen edebiyatta daha çok Rüstem-i Zâl ile mücadelesiyle şöhret bulmuş ve trajedik ölümüyle anılmıştır.

Kahramanlıklarını destanlaştırıp İsfendiyâr'a efsanevî kişiliğini kazandıran eser Firdevsî'nin Şâhnâme'sidir. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Ġureru aḫbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim adlı eserindeki İsfendiyâr'la ilgili bölüm Şâhnâme'ye paralel bilgiler ihtiva etmektedir. Taberî, İbnü'l-Esîr, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî gibi tarihçiler de İsfendiyâr'a dair çeşitli olaylar hakkında bilgi vermişlerdir.

İranlılar'ın kullandığı takvime göre her şemsî ayın beşinci günü için kullanılan "rabb-ı mâh İsfendâr ve rabb-ı rûz İsfendâr" nitelemesinin, üstün meziyetlerinden dolayı "ayın ve güneşin sahibi" anlamında İsfendiyâr'a verilmiş bir unvandan kaynaklandığı sanılmaktadır.

Babası hayatta iken Zerdüştîliği kabul eden İsfendiyâr bu dini yaymak için birçok savaşa katılmış ve önemli başarılar elde etmiştir. İsfendiyâr'ın en büyük destekçisi ve danışmanı bir Zerdüşt din adamı olan Pesütan'dır. Onun başarılarını çekemeyen babası Güştâsb, tahtının oğlu tarafından elinden alınacağı yolundaki söylentilerin de etkisiyle İsfendiyâr'ı bir kaleye hapseder. Bu sırada Turan Hükümdarı Ercâsb asker sevkederek İran'ı yağmalar ve Güştâsb'ın iki kızını esir alır. Zor durumda kalan Güştâsb, Ercâsb'ın üzerine İsfendiyâr'ı gönderir ve İsfendiyâr kız kardeşlerini

kurtarır. Daha sonra babası ondan Rüstem-i Zâl'i bağlayıp getirmesini ister; bunun üzerine Şebistân'a giden İsfendiyâr, Rüstem'le savaşa girişir. Uzun mücadeleler sırasında Rüstem-i Zâl çatal bir okla iki gözünü kör edince İsfendiyâr kahrından ölür. Güştâsb'ın ölümü üzerine boşalan İran tahtına ise İsfendiyâr'ın oğlu Erdeşîr Behmen Daraz geçer.

Şâhnâme'de (IV, 215-366) kurtları, arslanları, ejderha ve cadıyı öldürmesi, nehirleri geçerek Rûyin Kalesi'ne saldırıp Ercâsb'ı mağlûp etmesi gibi uzun mücadelelerinin ve kahramanlıklarının ön plana çıkarıldığı çeşitli maceraları anlatılan İsfendiyâr'ın tarihî kişiliği üzerinde farklı yorumlar yapılmış, Avrupalı müellifler, onun birçok savaşa katılarak büyük başarılar elde eden Hükümdar Dârâ (I. Darius; ö. m.ö. 549) olduğu yönünde kanaatler ileri sürmüşlerdir. Şâhnâme'de ise Rüstem'in henüz tarih sahnesine çıkmadığı dönemde İran'ı Turanlılar'ın istilâsından kurtaran ve Zerdüştîliğin yayılmasını sağlayan dinî bir kahraman olarak yer alır. İsfendiyâr, efsunlanarak her türlü silâha karşı dirençli kılındığına inanıldığından "Rûyîn" (tunçtan) ve "Rûyinten" (tunç vücutlu) lakabıyla hükümranlığın, kuvvetin ve kahramanlığın sembolü haline gelmiştir.

İsfendiyâr, hemen bütün Şâhnâme kahramanları gibi Şark-İslâm edebiyatlarında ve özellikle eski Türk edebiyatında sıkça anılmış, şairler onun cesaretini, gücünü ve yenilmezliğini ön plana çıkarmışlardır. Bu sebeple şiirde Rûyinten lakabı adından daha sık kullanılmıştır. İran mitolojisindeki önemli yeri itibariyle Rüstem-i Zâl ile mukayese edilmiş, savaşçılığından dolayı adı "ma'reke" (savaş meydanı) kelimesiyle birlikte "İsfendiyâr-ı ma'reke" şeklinde zikredilmiş, "İsfendiyâr-ı mihr" terkibiyle de Rüstem-i Zâl'e atıfta bulunulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı' Tercümesi, I, 147; Ferhengi Fârsî, V, 142; Firdevsî, Şâhnâme (nşr. J. Mohl), Tahran 1345 hş., IV, 215-366; Zebîhullah Safâ, Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1333 hş., s. 44, 596-599; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 160; Muhammed Ali İslâmî Nüdûşen, Zindegî

vü Merg-i Pehlevânân der Şâhnâme, Tahran 1349 hş., s. 352-385; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 72; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 125-126; Halûk İpekten, Enderunlu Vâsıf, Ankara 1989, s. 151; Mahmoud Omid-Salar, "Isfandiyār and the Question of His Invulnerability", Iran Nameh, I/2, Washington 1983, s. 254-281; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 912; Dihhudâ, Luġatnâme, IV, 2328-2329; Ehsan Yarshater, "Esfandīār", EIr., VIII, 584-592.

Nurettin Albayrak

İSFENDİYAR BEY

(ö. 843/1440)

Sinop’ta hüküm süren Candaroğulları beyi (1392-1440).

Candaroğulları beyi olan Kötürüm Bayezid’in oğludur. Babasının sağlığında, Amasya Emîri Ahmed Bey’in Sivas Sultanı Kadı Burhâneddin Ahmed’e karşı düzenlediği sefere katıldı (785/1383). Ahmed Bey’in yenilgisiyle sonuçlanan bu savaştan sonra Kastamonu’ya dönmedi ve uzun süre Amasya’da kaldı. O sırada Candaroğulları Beyliği’nde cereyan eden taht mücadelesi onu ülkesinden uzak tutmuş olmalıdır. Nitekim Kötürüm Bayezid, I. Murad’ın Osmanlı ordusunun desteğiyle üzerine gönderdiği oğlu Süleyman Bey karşısında yenilerek Sinop’a çekilmiş, bunu haber alan İsfendiyar Bey babasının yanına dönmüş, 787’de (1385) Kötürüm Bayezid’in ölümünün ardından Sinop’ta hâkimiyetini ilân etmişti. Onun Sinop’taki siyasî faaliyetleri hakkında çok az bilgi vardır. Bu dönemde en önemli olay, Yıldırım Bayezid’in 792’de (1390) düzenlemiş olduğu Batı Anadolu seferi sonrasında Aydın, Saruhan ve Menteşe beylerinin Sinop’a kaçmasıdır. Bu beyleri himaye eden İsfendiyar Bey, ayrıca Eflak Beyi Mirçea’nın Osmanlılar’a karşı harekete geçmesini sağlamaya da çalışmıştı.

Osmanlılar’ın Kastamonu’yu ele geçirmesinin (794/1392) ve Candaroğulları Be-yi II. Süleyman Paşa’nın öldürülmesinin ardından İsfendiyar Bey Candaroğulları’nın tek vârisi oldu. Osmanlılar’ın Sinop’u da tehdit etmeleri üzerine Yıldırım Bayezid’e bir elçi gönderdi. Osmanlı sultanından, babasının ve kardeşinin hatalarından kendisinin sorumlu tutulmamasını, bizzat kendi işlediği suçların affını ve bundan sonra Osmanlı tâbiiyetini kabul edeceğini, buna karşılık Sinop Beyliği’nin kendisine bırakılmasını istedi. İsfendiyar Bey’in teklifi kabul edildi ve iki ülke arasında Kıvrımbel sınır oldu (794/1392). Öte yandan İsfendiyar Bey, yanında bulunan Anadolu beylerinin Sinop’tan ayrılarak Timur’un yanına gitmelerini teşvik etmiş, böylece Yıldırım Bayezid ile sağladığı barışı bozmak istememişti.

Ancak onun bu tutumu uzun sürmedi. Yıldırım Bayezid'in Çorumlu sahrasında Kadı Burhâneddin ile giriştiği savaşı kaybetmesi üzerine tavrını değiştirdi. Zira Kadı Burhâneddin'in Osmanlılar'a karşı başarı kazanması onun Orta Anadolu'daki nüfuz ve kudretinin artmasını sağlamıştı. Öteki Anadolu beyleri gibi İsfendiyar Bey de Kadı Burhâneddin'e hediyelerle birlikte vezirini yollayıp bağlılığını bildirmek istediyse de Amasya Beyi Emîr Ahmed bu elçilik heyetini yakaladı ve Osmanlılar'a teslim etmek istedi. Olayı haber alan Kadı Burhâneddin Amasya'ya giderek şehri ele geçirdi (1392-1393). Bunun üzerine Yıldırım Bayezid Kastamonu'ya geldi, fakat herhangi bir girişimde bulunmadı. Zira o sıralarda Osmanlı padişahı

dikkatini Rumeli'ye yöneltmek zorunda kalmıştı. Nitekim Eflak'ı Osmanlı tâbiiyetine aldıktan sonra Anadolu'ya dönen Yıldırım Bayezid Sinop'u muhasara ettiyse de alamadı (797/1395). Sonuçta İsfendiyar Bey'in Osmanlı Devleti'ne tâbi olması ve ülkesinin bir kısım topraklarını vermesi şartlarıyla anlaşmaya varıldı.

1402 Ankara Savaşı öncesinde Yıldırım Bayezid tarafından beyliklerine son verilen Anadolu beyleri Timur'a müracaat etmişlerdi. Candaroğlu İsfendiyar Bey de Erzincan'a giderek bu şehrin emîri Mutahharten ile birlikte Alınca Kalesi'ni görmeye gelen Timur ile buluştu ve Sinop'a geri döndü.

İsfendiyar Bey, Ankara Savaşı'ndan sonra Timur ile Menteşe ilinde tekrar buluştu ve muhtemelen Timur'un İzmir seferine de iştirak etti. Bu suretle evvelce babasının sahip olduğu yerler Timur tarafından kendisine verilen İsfendiyar Bey, Timur'un hâkimiyeti altında Kastamonu'da Candaroğulları Beyliği'nin başına geçti. Bu dönemde Timur'un yanına gitmekte olan İspanyol seyyahı Clavijo, uğradığı İnebolu ve Sinop'ta İsfendiyar Bey'in birçok emlâki bulunduğunu, bunlar için Timur'a vergi verdiğini ve memleketinde Timur'un çıkardığı parayı kullandığını, ayrıca o sırada İsfendiyar Bey'in Süleyman Çelebi ile savaşmak için 40.000 kişilik bir ordu topladığını, Timur'un hükmüne girdiği için onun Süleyman Çelebi'nin can düşmanı olduğunu belirtmektedir (Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a Seyahat, I, 75-76).

Timur'un Anadolu'dan ayrılmasından sonra İsfendiyar Bey, Osmanlı

şehzadelerinin taht mücadelelerine karıştı. İsfendiyar, daha Ankara Savaşı sırasında Osmanlı ordusunun bozulması üzerine Amasya tarafına kaçmaya çalışan Osmanlı şehzadesi Çelebi Mehmed'i yakalamak için kız kardeşinin oğlu Kara Yahya Bey'i şehzadenin üzerine göndererek yolunu kesmek istemiş, fakat başaramamıştı. Îsâ Çelebi, Çelebi Mehmed ile yaptığı mücadelede yenilgiye uğrayıp kendisine sığınınca onunla birlikte Çelebi Mehmed'e karşı harekete geçmiş, fakat Gerede civarında yaptıkları savaşı kaybetmişlerdir (1405).

Çelebi Mehmed'in gün geçtikçe Anadolu'daki varlığını kuvvetlendirmesi, Rumeli'ye hâkim olan diğer Şehzade Süleyman Çelebi'yi harekete geçirdi. Süleyman Çelebi'nin Anadolu'ya geçerek Çelebi Mehmed'e karşı mücadeleye girişmesi İsfendiyar Bey ile Çelebi Mehmed'i birbirine yakınlaştırdı. Çelebi Mehmed, Süleyman Çelebi'yi bertaraf edebilmek için Mûsâ Çelebi'yi Rumeli'ye geçirmek istiyordu. Ancak planını uygulamada İsfendiyar Bey'in yardımına ihtiyacı vardı. Bu amaçla Kastamonu'ya giderek İsfendiyar Bey ile görüştü. Neticede Mûsâ Çelebi, İsfendiyar Bey'in yardımıyla Sinop'tan Eflak prensinin elinde bulunan Kili Limanı'na geçti.

Bu mücadeleler esnasında Çelebi Mehmed'in Rumeli'de bulunmasından yararlanan Karamanoğlu Mehmed Bey Bursa'yı muhasara ederek yağmalamıştı. İsfendiyar Bey, Çelebi Mehmed'in Karamanoğulları üzerine düzenlediği te'dib seferine oğlu Kasım Bey kumandasında bir yardımcı kuvvet göndermişti (818/1415). Ancak bir süre sonra İsfendiyar Bey'in Düzmece Mustafa ve Şeyh Bedreddin ayaklanmalarını desteklemesi Osmanlılar ile olan ilişkilerini gerginleştirdi. Bununla beraber Çelebi Mehmed'in Eflak seferine yine oğlu Kasım Bey kumandasında bir yardımcı kuvvet yollamıştır (819/1416). Kasım Bey ise babasının Çankırı, Kalecik ve Tosya'yı diğer oğlu Hızır Bey'e vermek istemesine içerlemişti. Bu yüzden Eflak seferinden sonra ülkesine dönmeyerek Çelebi Mehmed'den Kastamonu, Bakır-küresi, Kalecik ve Çankırı taraflarının kendisine verilmesini sağlaması için yardım istedi. Çelebi Mehmed, İsfendiyar Bey'e oğlu Kasım'a adı geçen yerleri bırakmasını teklif etti. İsfendiyar Bey'in bu teklifi kabul etmemesi Osmanlı-Candar münasebetlerinin bozulmasına sebep oldu. Bunun üzerine Çelebi Mehmed Sinop'u muhasara etti ve böylece İsfendiyar Bey Osmanlı tâbiiyetini kabul etmek zorunda kaldı.

Ayrıca Bakırküresi ve Kastamonu'nun kendisine bırakılmasını; Tosya, Çankırı ve Kalecik'i ise oğlu Kasım'a değil Osmanlılar'a vermek istediğini bildirdi. Bu teklifi kabul eden Çelebi Mehmed Ilgaz dağını sınır tayin etti. İsfendiyar Bey'in kendisine bıraktığı yerleri de Kasım Bey'e verdi (820/1417). Bu suretle Candaroğulları Beyliği Kastamonu ve Sinop'ta İsfendiyar Bey'in; Tosya, Ankara, Çankırı ve Kalecik civarında Kasım Bey'in idaresinde olmak üzere tekrar ikiye ayrılmış oldu.

Çok geçmeden İsfendiyar Bey Samsun ve Bafra'yı ele geçirdi ve buraların idaresine oğlu Hızır Bey'i tayin etti. Bunun üzerine Çelebi Mehmed Kastamonu ve Canik üzerine bir sefer düzenledi, fakat Samsun'u alamadı (821/1418). Ancak Osmanlı padişahı iki yıl sonra oğlu Murad'ı Samsun üzerine gönderince Hızır Bey Samsun'un kendi hâkimiyetindeki kısmını Osmanlılar'a teslim etmek zorunda kaldı. Hızır Bey, Çelebi Mehmed'in, kardeşi Kasım Bey gibi Osmanlı hizmetine girmesi yolundaki teklifi kabul etmeyerek babası İsfendiyar Bey'in yanına gitti.

II. Murad'ın Osmanlı tahtına çıkışı (824/1421) Anadolu beylerini yeniden harekete geçirdi. İsfendiyar Bey de Osmanlı topraklarına dahil olan eski beylik yerlerini yeniden ele geçirmek istiyordu. Bu amaçla önce Osmanlı himayesindeki oğlu Kasım Bey'i Çankırı, Tosya ve Kalecik'ten çıkardı. Bu durum karşısında II. Murad, İsfendiyar Bey üzerine bir kuvvet gönderdi. İsfendiyar Bey ile II. Murad arasında diğer Anadolu beylerinin aracılığı ile barış sağlandı. Ancak önüne çıkan her fırsatta Osmanlılar'a karşı cephe alan İsfendiyar Bey, çok geçmeden padişahın küçük kardeşi Mustafa Çelebi'yi desteklemeye başladı. II. Murad'a karşı girişilen mücadeleye katılarak Taraklı-Borlu'ya (Safranbolu) kadar ilerledi. II. Murad, kardeşiyle olan taht mücadelesini sonuçlandırmasının ardından Anadolu beyleri üzerine düzenlediği seferler sırasında İsfendiyar Bey ile de Taraklı-Borlu civarında savaşa girişti. Bu sırada İsfendiyar Bey'in oğlu Kasım Bey de II. Murad'ın safındaydı. İsfendiyar Bey savaş sırasında yaralanarak Sinop Kalesi'ne sığındı ve küçük oğlu Murad aracılığı ile barış teklifinde bulundu. Ayrıca oğlu II. İbrâhim Bey'in kızı olan torunu Halime Hatun'u II. Murad ile evlendirmek istediğini bildirdi. İki taraf arasında yapılan barış sonucunda İsfendiyar Bey Osmanlılar'a tâbi oldu. Osmanlı Devleti'nin düzenleyeceği seferlere asker göndermeyi ve Bakırküresi yıllık hâsılatının büyük bir kısmını Osmanlılar'a vermeyi kabul etti. Osmanlı-Candarlı sınırı yeniden

tesbit edilerek Kastamonu, Bakırküresi İsfendiyar Bey'e geri verildi (827/1424). İsfendiyar Bey ile Osmanlılar arasında uzun süre devam eden mücadeleler, Osmanlı-Candar aileleri arasında evlilik yoluyla kurulan akrabalık bağı ile sona ermiş oldu. Nitekim II. Murad, İsfendiyar Bey'in torunu Halime Hatun ile evlenirken kız kardeşi Selçuk Hatun'u kayınpederi Candaroğlu II. İbrâhim Bey'e, diğer kız kardeşi Sultan Hatun'u da İsfendiyar Bey'in oğlu Çankırı sancak beyi Kasım Bey'e vermiştir.

İsfendiyar Bey, Osmanlılar'a tâbiiyetinin bir gereği olarak II. Murad'ın Macaristan seferine yardımcı kuvvet yollamıştır. Bununla beraber Timur'un oğlu Şâhruh'un Anadolu'ya yürüyeceğini haber alınca onunla temas kurmak istediği de bilinmektedir. Memlük Sultanlığı ile de

dostane münasebetlerde bulunan İsfendiyar Bey Sinop'ta vefat etti. Burada kendi adıyla anılan türbesinde medfun olup mezar taşında ölüm tarihi 22 Ramazan 843 (26 Şubat 1440) olarak belirtilmektedir. İbrâhim, Kasım, Hızır, Murad adlı dört oğlu ile Said Baht Hatun adında bir kızı vardır. İsfendiyar Bey, vefatından sonra çıkabilecek taht kavgasını önlemek için daha sağlığında oğullarından Murad ve Hızır beylere mülkünden bazı yerleri iktâ olarak vermiş ve veliaht tayin ettiği İbrâhim Bey'e itaat etmelerini vasiyet etmiştir.

İsfendiyar Bey zamanında Candaroğulları Beyliği iktisadî ve ticarî açıdan oldukça gelişmiştir. Sinop Limanı'ndan Venedik ve Cenevizliler ile ticaret yapılmaktaydı. Kastamonu'da çıkarılan sof ile bakır cevheri en önemli ihraç ürünüydü. Bu dönemde Kastamonu bir ilim ve sanat merkezi olmuştur. Buraya gelen ilim adamları birçok eser telif ve tercüme etmişlerdir. İsfendiyar Bey adına Mü'min b. Mukbil-i Sinobî tarafından telif edilen bir tıp kitabı vardır. Ayrıca İsfendiyar Bey'in emriyle oğlu II. İbrâhim Bey adına kaleme alınan Cevâhirü'l-esdâf adlı Türkçe Kur'an tefsirinin müellifi meçhuldür. Sinop'ta bulunan Alâeddin Camii 833 (1430) yılında, iç kale ise 838'de (1434-35) İsfendiyar Bey tarafından tamir ettirilmiştir. İç kaledeki kitâbede "es-sultânü'l-gālib izzü'd-dünyâ ve'd-dîn es-Sultan İsfendiyar b. Bayezid Han", mezar kitâbesinde ise "es-Sultan İsfendiyar Han b. Bayezid" şeklinde anılan Candaroğlu beyinin "emîr-i a'zam" ve "sultan" unvanlarını kullanarak Sinop, Samsun ve Kastamonu'da kestirdiği gümüş ve bakır sikkeleri olduğu gibi Timur adına müşterek bastırdığı sikkesi de mevcuttur.

İsfendiyar Bey Kastamonu'da İsfendiyar mahallesinde cami ve zâviye, Devrekâni'nin Kasaplar köyünde mescid, Boyabat'ta medrese yaptırmıştır. Kastamonu'daki cami ve zâviyesinin giderleri için aynı yerde yaptırdığı hamamı vakfetmiştir. İsfendiyar Bey'in hükümdarlık süresi yarım asır kadar sürdüğünden Candaroğulları Osmanlı tarihlerinde İsfendiyaroğulları adıyla da anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 315; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 277; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, ts., I, 75-76, 90-91; Şerefeddin, Zafernâme, Calcutta 1888, II, 377-378, 467; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 72, 77, 80, 88-89, 104; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I-II, tür.yer.; Rûhî Tarihi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 392-394, 400, 416-417, 455; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 419; a.mlf., "Kastamonu ve Sinop'ta İsfendiyaroğulları veyahud Kızılahmedliler", TOEM, I/6 (1326/1910), s. 390-391; Mehmet Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 29-30; a.mlf., "Sinop Kitâbeleri", TTEM, yeni seri I/2 (1929), s. 40-41; I/4 (1930), s. 48; I/5 (Haziran 1930-Mayıs 1931), s. 60; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 76, 77, 88, 127-131, 133, 135, 143, 145, 147, 213, 244; O. Ferit Sağlam, "Timur'la Müşterek Candaroğlu İsfendiyar Sikkesi", TTK Bildiriler, V (1960), s. 206; Atsız, Osmanlı Tarihine Ait Takvimler, İstanbul 1961, I, 26; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 450-451; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 22, 59; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 84, 85, 88, 89; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1988, I, 12, 28, 29, 72, 73, 83-100, 148, 149, 166, 168, 169, 178; a.mlf., Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 108, 152-153, 294; a.mlf., "Candaroğulları", DİA, VII, 147-148; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1995, I, 242-244, 260, 263, 264, 268-269, 277, 286-288; J. H. Mordtmann,

“İsfendiyâroğulları”, İA, V/2, s. 1072-1074; Halil İnalcık, “Murad II.”, a.e., VIII, 598-599.

Zerrin Günal Öden

İSFENDİYAROĞULLARI

(bk. CANDAROĞULLARI).

İSFERÂYÎNÎ, Ebû Hâmid

(أبو حامد الإسفراييني)

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 406/1016)

Şâfiî fakihi.

344'te (955) İsferâyin'de doğdu. Babası Ebû Tâhir Muhammed'e nisbetle İbn Ebû Tâhir olarak da anılır. İsferâyin'de çeşitli hocalardan ilim tahsil etti, on yedi yaşlarında iken fetva vermeye başladı. 364'te (974) Bağdat'a gitti. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Merzübân ile Ebü'l-Kāsım ed-Dârekî'den Şâfiî fıkhı okudu. Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî, Ebû Bekir el-İsmâilî, İbrâhim b. Muhammed (İbn Abdek) ve Ebû Ahmed İbn Adî'den hadis dinledi. 370 (980) yılından itibaren Bağdat'ta Abdullah b. Mübârek Mescidi'nde ders vermeye başladı ve birçok talebe yetiştirdi. Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, Ebû Tayyib et-Taberî, Muhammed b. Ahmed er-Rûyânî, Ebû Hâtim el-Kazvînî gibi âlimler ondan ders aldılar. 398'de (1007) Bağdat'ta Şiîler'le Sünnîler arasında çıkan olaylarda kendisinin de hedef alınması üzerine buradan ayrılıp bir müddet Dârülkutn'da ikamet etti. Olaylar yatıştıktan sonra tekrar Bağdat'a dönerek ömrünün sonuna kadar eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etti. 11 Şevval 406'da (23 Mart 1016) vefat etti ve kendi evine defnedildi. 410 (1019) yılında kabri Bâbüharb semtindeki kabristana nakledilmiştir.

Zamanında Irak Şâfiî ulemâsının lideri olan ve ashâbü'l-vücûh müctehidlerden sayılan İsferâyînî, aynı zamanda halk ve yöneticiler nezdinde büyük itibar sahibiydi. Halife Kādir-Billâh'a şöyle yazdığı nakledilir: "Allah'ın beni yetkili kıldığı makamdan beni azle sen kadir değilsin; fakat ben Horasan'a birkaç kelimelik bir yazı yazarak seni halifelikten azletmeye muktedirim" (Sübkî, IV, 64). Bazı âlimler, "Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek birini gönderir" (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1) meâlindeki hadisten hareketle onu IV. (X.) yüzyılın müceddidi kabul etmişlerdir (Nevevî, I/2, s. 210). Saymerî ve Kudûrî gibi Hanefî âlimlerinin de hakkında takdirkâr ifadeler kullandıkları İsferâyînî

(a.g.e., I/2, s. 209) ikinci Şâfiî olarak da anılmış (İbn Kādî Şühbe, I, 173) ve görüşleri daha sonraki eserlerde yer almıştır. Sübkî onun bazı görüşlerini kaydeder (Ṭabaḳāt, IV, 68-74).

İsferâyînî'nin kaynaklarda adı geçen eserlerinden en önemlisi, Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı için kaleme aldığı elli cilt civarındaki Taʿlîḳ adlı şerhtir. Eser, Iraklı ve Horasanlı Şâfiî fakihlerinin çalışmalarında başvurdukları temel kaynak olmuştur. Nevevî, Taʿlîḳ'in bazı nüshalarındaki bilgilerin farklılık arzettiğini, Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'ine yazdığı el-Mecmûʿ adlı şerhte bunların birçoğuna dikkat çektiğini söylemektedir (Tehẕîb, I/2, s. 210). Kaynaklarda İsferâyînî'ye er-Revnaḳ ve el-Bustân adlı iki eser daha nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 107; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 368-370; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 123-124; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 373-377; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 208-210; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 72-74, 75; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 193-197; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 61-74; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 57-59; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 173; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 244, 423-424; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 186-188.

Saffet Köse

İSFERÂYÎNÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق الإسفراييني)

Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027)

Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

Nîşâbur ile Cürcân arasında bulunan İsferâyin'de doğdu. Daha sonra Bağdat'a giderek Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den kelâm ve usûl-i fıkıh dersleri aldı. Ebû Muhammed Da‘lec b. Ahmed es-Siczî, Ebû Bekir el-İsmâilî ve Ebû Bekir Muhammed b. Yezdâd gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Öğrenimini tamamladıktan sonra Nîşâbur'da önce Mescidi Ukayl'de, ardından kendisi için inşa edilen medresede ders okutup birçok öğrenci yetiştirdi. Ebü't-Tayyib et-Taberî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî gibi âlimler onun öğrencisi oldu. Nîşâbur'da ölmeyi istediğini söyledikten beş ay sonra bu şehirde vefat etti ve Hîre Kabristanı'na defnedildi. Ancak oğlu, İsferâyin'den kalabalık bir cemaatle gelerek ölümünden üç gün sonra naaşını İsferâyin'e nakletmiş ve oradaki kabristana defnetmiştir (Abdülgafîr el-Fârisî, s. 152).

Ebû İshak el-İsferâyînî fıkıh, hadis ve kelâm ilimleriyle meşgul olmuş, fıkıhta müctehid âlimlerden kabul edilmiş ve üstat olarak anılmıştır. Onun sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini savunması, her müctehidin görüşünde isabet ettiği hükmünü sorumsuzluk ifadesi olarak görmesi dikkat çeken düşüncelerindendir (İbnü's-Salâh, I, 313; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, V, 86). İsferâyînî'ye göre icmâ çok önemli bir şer‘î delildir, zira İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bir anlayış ve yol bulunmadığı takdirde dinî sorumluluk ortadan kalkar. Onun, üzerine mesh yapılan mestlerin çıkarılmasıyla abdestin bozulmayacağını kabul etmesi de mezhep içindeki farklı görüşlerinden birini teşkil eder (Sübkî, IV, 261). Hadis rivayetiyle de meşgul olan İsferâyînî, mâkul bir te'vil cihetine gitmeden Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'e aykırı olarak verilen hükümlerin

reddedilmesi taraftarıdır. Ayrıca fâsık yöneticilerle yakınlık kuran kimselerin rivayetlerine güvenilemeyeceğini söyler.

İsferâyînî'nin ilmî şahsiyetinde kelâm önemli bir yer tutar. Onun bu ilimde derin vukuf sahibi olduğu, el-Câmiʿ fî uṣûli'd-dîn ve'r-red ʿale'l-mülḥidîn adlı bir eser kaleme almasından, ayrıca Kerrâmîler'le yaptığı tartışmalarda İbn Fûrek'in kendisine başvurmasından ve Sâhib b. Abbâd'ın hakkında söylediği övgü dolu sözlerden anlaşılmaktadır (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruż, VI, 253; Sübkî, IV, 257). Mu'tezile âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr ile itikadî konularda yaptığı münazaralarda galip gelmesi de bunu teyit etmektedir. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin naklettiğine göre İsferâyînî'nin kelâm derslerine katılanlar, onun ilmî ve ahlâkî şahsiyetinden etkilendiklerini ve sanki yeniden müslüman olmuş gibi bir duyguya kapıldıklarını söylemişlerdir (er-Risâle, I, 42).

Ebû İshak el- İsferâyînî, genelde mensubu bulunduğu Eş'ariyye ekolünün kelâmî görüşlerini benimsemiş olup farklı düşüncelerinden bazıları ise şunlardır: Allah'ın hayat, ilim, sem', basar, irade ve kelâm sıfatları bulunduğu gibi mekândan ve cihetten münezzeh olma sıfatı da vardır. Bu sıfat, Allah'ın mahlûkata benzemeyen bir varlık olduğunu kanıtlamak için gereklidir (ʿAḳīde, s. 133-134). İsferâyînî, Mâtürîdî'nin düşüncesine paralel olarak ilâhî kelâmın ses ve harflerden oluşmadığını, bu sebeple işitilemeyeceğini kabul eder (Nesefî, I, 305). Sübûtî sıfatlar gibi haberî sıfatlar da mecazi mânada olmak üzere aklen ispat edilebilir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruż, VI, 350). Peygamberlere verilen mûcizeler hârikulâde olaylardan meydana gelebileceği gibi mûtat olan bir olayı engellemek şeklinde de gerçekleşebilir, hatta bu ikincisi daha etkileyicidir. Ölüleri diriltmek, asâyı yılana çevirmek, nazım üstünlüğüne sahip Kur'ânî vahyi getirmek gibi mûcizelerin yanında Bedir Gazvesi'nde silâhlı büyük bir müşrik ordusunun teçhizatsız küçük bir müslüman ordusunu mağlûp etmesi veya Firavun'un Hz. Mûsâ ile kavmini çölde yakalaması gibi olayların meydana gelmesini engellemek de birer mûcizedir. Mûcizeler, peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlayan birer delil olduğundan velîlerin bu tür kerâmetlere sahip olması imkânsızdır. Bu sebeple velîlerin kerâmetleri dualarının Allah nezdinde makbul olmasıyla sınırlıdır (Kuşeyrî, II, 660). Peygamberler kasten de sehven de küçük veya büyük günah işlemezler.

Ebû İshak el-İsferâyînî, Eş‘ariyye’nin sistemli bir kelâm ekolü haline gelmesine katkıda bulunan âlimlerden biridir. Onun haberî sıfatların aklen ispatı ve mûcize konusunda farklı görüşler benimsemesi, Kur’an’ın i‘câzı ve kerâmet mevzuunda Mu‘tezile’ye, kelâm sıfatının açıklanmasında Mâtürîdî’ye uyması ve Eş‘arî mezhebi içinde kesb teorisini geliştirmesi dikkat çekicidir. Özellikle sünnetullaha aykırı olan kerâmetleri kabul etmemesinden dolayı âlimlerce eleştirilmiş ve muhtemelen bu yüzden eserleri ihmal edilmiştir.

Eserleri. 1. ʿAḳīde. İki bölümden oluşan risâlenin birinci bölümünde iman esasları ayrıntılı biçimde anlatılmış, ikinci bölümde bunlara ilişkin delillere yer verilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1160/5) nüshasına dayanılarak Richard M. Frank tarafından yayımlanmış (bk. bibl.), Mehmet Gündoğdu kitap üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Muhammed b. Ca‘fer es-Sanhâcî eser üzerine bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1724). 2. el-Câmiʿ fî uṣûli’d-dîn ve’r-red ʿale’l-mülḥidîn. İbn Hallikân’ın beş ciltlik bir nüshasını gördüğünü kaydettiği eserin (Vefeyât, I, 28) zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 3. Nûrü’l-ʿayn fî meşhedi’l-Ḥüseyn. Hulefâ-yi Râşidîn’in meşruiyeti, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın, oğlu Yezîd’e Ehl-i beyt hakkındaki vasiyeti, Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’ya gidişi ve Yezîd ordusu ile mücadelesi gibi konuları Ehl-i sünnet açısından ele alan bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde çeşitli yazma nüshaları bulunan kitap (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4703, 4731) ayrıca yayımlanmıştır (Kahire 1291). 4. Edebü’l-cedel. Şerḥu Edebi’l-cedel adıyla kayıtlı olan bir nüshası Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi’n-de mevcuttur (nr. 9329). 5. Şerḥu’l-Fürûʿ. İbnü’l-Haddâd’a ait esere yapılmış bir şerhtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1257). İsferâyînî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu’l-iʿtiḳād (İsferâyînî, s. 119); Taʿcîzü’l-Muʿtezile (Nesefî, I, 112); el-Muḫtaṣar fi’r-red ʿalâ ehli’l-iʿtizâl ve’l-ḳader (İsferâyînî, s. 119); el-Vaṣf ve’ṣ-ṣıfa (a.g.e., s. 119); el-Ḥaly fî uṣûli’d-dîn (Sübkî, IV, 259); Taḥḳīḳu’d-deʿâvî (İsferâyînî, s. 119); Meʿâlimü’l-İslâm (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 8); el-Muḫtelef fî uṣûli’l-fıḳh (İsferâyînî, s. 119); Taʿlîḳa fî uṣûli’l-fıḳh (Sübkî, IV, 257); Tertîbü’l-meẕheb (İsferâyînî, s. 119); Şerḥu’t-Tertîb (Keşfü’ẓ-ẓunûn,

II, 1403); Mesâ˒ilü’d-devr (Sübkî, IV, 257).

Ebû İshak el-İsferâyînî’nin fıkıh usulüne dair görüşleri üzerine Abdullah b. Zeyd el-Müslim tarafından Ârâ˒ü Ebî İsḥaḳ el-İsferâyînî el-uṣûliyye adıyla bir çalışma yapılmıştır (1414/1994, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak el-İsferâyînî, ˓Aḳīde (nşr. R. M. Frank, MIDEO, sy. 19 [1989] içinde), s. 133-134, 141; Beyhakī, el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât, s. 143-144; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 42; II, 660; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 119; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 24; a.mlf., el-Kâfiye fi’l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 18; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 112, 305; II, 586-587, 664; Şehristânî, el-Milel, Beyrut 1395/1975, I, 100; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi’l-müfterî, s. 244; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ˒i’ş-Şâfi˓iyye (Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 312-314; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 28; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Der˒ü te˓ârużi’l-˓aḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 85-86; III, 382; VI, 253, 350; VII, 224-225, 440-441; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 296; III, 75, 240; V, 86, 244; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 256-262; İbn Hacer el-Heytemî, el-İ˓lâm bi-ḳavâṭı˓i’l-İslâm, Beyrut 1407/1987, s. 11-12; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 45; II, 1257, 1403; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ˓ibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1369/1949, s. 166; Hediyyetü’l-˓ârifîn, I, 8; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 492-494; Abdülgafîr el-Fârisî, el-Ḫalḳatü’l-ûlâ min târîḫi Nîsâbûr, Kum 1403, s. 151-152; R. M. Frank, “al-Ustādh Abū Isḥāḳ: An ˓Aḳīda Together With Selected Fragments”, MIDEO, sy. 19 (1989), s. 144-173.

Salih Sabri Yavuz

İSFERÂYÎNÎ, İsâmüddin

(عصام الدين الإسفراييني)

Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538)

Arap dili, kelâm ve mantığa dair şerh ve hâşiyeleriyle tanınan âlim.

873'te (1468) Horasan'ın Nîşâbur şehri yakınındaki İsferâyin'de doğdu. Birçok âlim ve devlet adamı yetiştiren bir aileye mensuptur. Eş'arî kelâmcısı ve usul âlimi Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) neslinden gelmektedir. Soyunda Timur'a başvezirlik yapanlar da vardır. Babası İsferâyin kadısı idi. Dedesi Arabşah da zamanın ileri gelen âlimleri arasında yer alıyordu. Annesi, İsâmüddin Dâvûd el-Havâfî en-Nîsâbûrî'nin kızıdır (Tûnekî, IV, 376). İsferâyînî, ilk öğrenimini İsferâyin'de tamamladıktan sonra Abdurrahman-ı Câmî'den dil, belâgat ve edebiyat dersleri aldı. Onun vasıtasıyla Nakşibendî şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti.

İsferâyînî'nin, dil, mantık, felsefe ve kelâma dair verdiği derslerle İsferâyin, Horasan ve Mâverâünnehir'de şöhreti yayıldı. Daha sonra gittiği Herat'ta Timur'un oğlu Mirza Şâhruh'un kurduğu Sultâniyye Medresesi ile Âdiliyye Medresesi'nde ders okutmaya devam etti. Ancak Kadı Ebü'l-Meâlî el-Herevî'nin, mantık ve felsefe ilimlerinin öğrenilmesi ve öğretilmesinin câiz olmadığı yolundaki fetvasının yöneticileri etkilemesi üzerine Herat'tan sürüldü (a.g.e., IV, 378). 926 (1520) yılında ayrılarak Buhara'ya gitti. Buhara hâkiminin iltifatına mazhar olan İsferâyînî burada da derslerini sürdürdü (a.g.e., IV, 376).

İtikadda Eş'arî, amelde Hanefî olan İsferâyînî, Ubeydullah Ahrâr'ın kabrini ziyaret için gittiği Semerkant'ta vefat etti ve şeyhin kabri yakınına defnedildi. 943 (1536), 944, 950 (1543) ve 951 yıllarında öldüğünü kaydeden de vardır (İbnü'l-İmâd, VIII, 291; Serkîs, II, 1330; Brockelmann, GAL, II, 540). Bazı kaynaklarda Anadolu'ya göç edip vefatına kadar

burada ikamet ettiği de zikredilmiştir (Hânsârî, I, 180; Tûnekî, IV, 379). Kādî Beyzâvî tefsirinin Amme cüzüne yazdığı hâşiyeyi Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf etmiş olması bu görüşü teyit etmektedir. Bununla birlikte eserini Kanûnî'ye İran seferi sırasında sunmuş olması da mümkündür.

Dil, belâgat, mantık, felsefe ve kelâm gibi aklî ilimlere ilgi duyan İsferâyînî bu alanlarda büyük başarı sağladı. Eserlerinde araştırmacı bir ruhu yansıtması, değişik görüşleri değerlendirip eleştirmesi, ince ve karmaşık meseleleri çözmesi gibi özellikleri sebebiyle kaynaklar onu "imam, allâme, muhakkık, müdekkik, evhadü'l-muhakkıkīn" gibi sıfatlarla anmıştır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan birçok klasik metne yazdığı şerh ve hâşiyeler büyük ilgi görmüştür. Bunların en meşhurları, Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı üzerine kaleme aldığı el-Aṭvel adlı geniş şerhiyle hocası Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si üzerine yazdığı el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye'ye yaptığı hâşiyedir. Oğlu Sadreddin İsmâil ile torunları Ali, Muhammed ve Ahmed, ayrıca Emîr Ebülfeth eş-Şerefî el-Hüseynî, İsferâyînî'nin öğrencileri arasında zikredilmektedir.

Eserleri. A) Dil, Belâgat ve Edebiyat. 1. el-Aṭvel. Sekkâkî'ye ait Miftâḥu'l-ʿulûm'un belâgata dair üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvînî tarafından telhisi ve yeniden düzenlenmesiyle meydana gelen Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ın şerhidir (I-II, İstanbul 1284). Müellif, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin aynı eser üzerine yazdığı el-Muṭavvel'e (geniş şerh) nisbetle el-Aṭvel (en geniş şerh) adını verdiği eserde Teftâzânî'ye sıkça eleştiriler yöneltmiştir. 2. Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî. Hatîb el-Kazvînî'nin belâgata dair Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına Teftâzânî tarafından yazılan şerhin (Muḫtaṣarü'l-meʿânî) hâşiyesidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 518). 3. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti's-Semerḳandî ʿalâ Şerḥi'l-Muṭavvel. Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına Teftâzânî'nin yazdığı şerhin Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî tarafından yapılan hâşiyesine yazdığı hâşiyedir. Hem bu hâşiyenin hem de onun üzerine Sadreddinzâde Muhammed Sâdır b. Feyzullah'ın kaleme aldığı Taʿlîḳāt'ın yazma nüshaları mevcuttur (a.g.e., I, 517). 4. Mîzânü'l-edeb (fi'l-ʿulûmi'ṡ-ṡelâṡe: eṣ-Ṣarf ve'n-naḥv ve'l-belâġa).

Fâzıl Muhammed Mîrek et-Taşkendî tarafından ʿUcâletü'l-beyân adıyla şerhedilmiş ve Şerḥu Mîzânü'l-edeb adıyla basılmıştır (İstanbul 1286, 1289). Eserin sarf kısmını da Şerḥu Bâbi'ṣ-ṣarf min Mîzâni'l-edeb adıyla

Taşkendî (Kemâleddin Mehmed Efendi) şerhetmiştir (Kahire 1290). 5. Şerḥu Risâleti'l-istiʿâre. Ebü'l-Kāsım el-Leysî es-Semerkandî'nin Risâletü'l-istiʿâre'sinin (er-Risâletü's-Semerḳandiyye) şerhidir (İstanbul 1270, 1276; Tunus 1283). Bu şerh üzerine, başta şârihin torunu Ali b. İsmâil Sadreddin olmak üzere birçok kişi tarafından hâşiye yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 247). 6. Şerḥu'r-Risâleti'l-Vażʿiyye (li'l-Îcî). eş-Şerḥu'l-ʿİṣâmî li'r-Risâleti'l-Vażʿiyye adıyla da anılan eser Adudüddin el-Îcî'nin risâlesinin şerhidir (İstanbul 1274). 7. Risâle fi'l-beyân ve'l-iʿcâz (İstanbul 1256/1840). 8. Risâle fî ʿilmi'l-mecâz. Eseri Abdülbâkī b. Muhammed el-Ârif şerhetmiş, Ahmed el-Mevlevî de Farsça'ya çevirmiştir (eserin şerh ve tercümesinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 571). 9. Ḥâşiyetü'l-ʿİṣâm ʿale'l-Câmî. Abdurrahman-ı Câmî'nin, oğlu Ziyâeddin Yûsuf için İbnü'l-Hâcib'in nahve dair eseri el-Kâfiye üzerine yazdığı el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye adlı şerhine hâşiyedir. İsferâyînî, hâşiyede hocası Câmî ile Câmî'ye hâşiye yazan Abdülgafûr-i Lârî'ye sık sık eleştiriler yöneltmiştir. Medreselerde büyük ilgi görmüş olan hâşiyenin birçok baskısı yapılmıştır (Kalküta 1233, 1256; İstanbul 1235, 1256, 1259, 1276, 1281, 1306, 1307, 1309, 1313, 1320; Lucknow 1265, 1285; Kahire 1276; Kazan 1307). Ḥâşiyetü'l-ʿİṣâm üzerine de birçok hâşiye yazılmıştır (hâşiyeler ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 369; Suppl., I, 531). 10. Şerḥu'l-Kâfiye fi'n-naḥv (li'bni'l-Ḥâcib). Medrese öğrencileri arasında ilgi görmüş ve çeşitli baskıları gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1256, 1313). İsferâyînî, bu şerhinde eserin diğer şârihi Radî el-Esterâbâdî'ye muâraza yapma-yı amaçlamıştır. Şerh üzerine hâşiyeler de yazılmıştır (Brockelmann, GAL, I, 369; Suppl., I, 531). 11. el-Ferîd fi'n-naḥv (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 68, 165/21). 12. Risâle fî taḥḳīḳi'd-delâleti'l-Vażʿiyye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 571). 13. Ḥâşiye ʿale'l-Çârperdî. Ahmed el-Çârperdî'nin İbnü'l-Hâcib'in Şâfiye'si üzerine yazdığı şerhe hâşiyedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 535).

İsferâyînî'nin bu konulara dair diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'ş-Şâfiye fi't-taṣrîf (li'bni'l-Ḥâcib; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1022), Şerḥu'l-ʿAvâmil (li'l-Cürcânî), Muḫtaṣar fi'n-naḥv, Şerḥu'l-Muḫtaṣar (fi'n-naḥv), Risâle fi'l-istiʿârâti'l-bedîʿiyye ve'l-ḥaḳīḳa ve'l-mecâz (Farsça), Risâle fi'l-istiʿârât (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 571), el-Uṣûl ʿalâ Muḫtaṣari't-Telḫîṣ, Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Bürde (Farsça).

B) Kelâm, Mantık, Tartışma Âdâbı. 1. Ḥâşiyetü'l-ʿİṣâm ʿalâ şerḥi's-Saʿd ʿale'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye. Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin muhtasar akaid kitabına Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid adıyla yazdığı şerhe hâşiyedir (İstanbul 1249, 1276, 1304; Kahire 1321, 1329). 2. Ḥâşiyetü'l-ʿİṣâm ʿalâ Şerḥi'l-Ḳuṭb ʿale'ş-Şemsiyye fi'l-manṭıḳ. Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin risâlesine Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye fî şerḥi'ş-Şemsiyye adlı şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1266). Eserin et-Taṣavvurât (İstanbul 1289) ve et-Taṣdîḳāt (İstanbul 1259) adlı bölümleri ayrıca basılmıştır. 3. Şerḥu Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm. Teftâzânî'ye ait eserin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 304). 4. Şerḥu'l-Âdâbi'l-ʿAḍudiyye (Brockelmann, GAL, II, 268; Suppl., II, 288). 5. Şerḥu Ṭavâliʿu'l-envâr min meṭâliʿi'l-enẓâr. Kādî el-Beyzâvî'nin kelâma dair eserinin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1116). 6. Ḥâşiyetü'l-ʿİṣâm ʿalâ Şerḥi's-Seyyid ʿale'l-Mevâḳıf. Adudüddin el-Îcî'nin kelâma dair eserinin Seyyid Şerîf el-Cürcânî şerhine hâşiyedir. 7. Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye (a.g.e., II, 1144). 8. Şerḥu'l-Muḥaṣṣal. Fahreddin er-Râzî'nin felsefe ve mantığa dair eserinin şerhidir. 9. Şerḥu'l-Ġurre fi'l-manṭıḳ (li's-Seyyid el-Cürcânî). Şerḥu'r-Risâleti(l-kübrâ) fi'l-manṭıḳ (li's-Seyyid el-Cürcânî) da denilen eser Farsça olup üzerine öğrencisi Ebü'l-Feth eş-Şerîfî hâşiye yazmıştır (a.g.e., I, 637; Brockelmann, GAL Suppl., II, 571). İsferâyînî'nin bu konulardaki diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Kitâbi Manṭıḳı'ş-Şerîʿa, Risâle fî taḥḳīḳi'l-maḥṣûrâti'l-erbaʿ (fi'l-manṭıḳ), Risâle fî beyâni'n-neseb beyne'l-ḳażâyâ (fi'l-manṭıḳ), Risâle fî mebḥaṡi taḳsîmi'l-ḳażıyye (fi'l-manṭıḳ), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Ḥüseyniyye fî âdâbi'l-baḥṡ ve'l-münâẓara (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 39).

C) Tefsir, Fıkıh, Tasavvuf, Şemâil. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî (Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-Tenzîl). Beyzâvî tefsirinin A'râf sûresinin sonuna kadar hâşiyesidir (Brockelmann, GAL, I, 531; Suppl., I, 738). 2. Ḥâşiye ʿalâ Cüzʾi ʿAmme min tefsîri'l-Beyżâvî. Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen eserin Rabat ve Tahran'da (Sipehsâlâr Medresesi Kütüphanesi'nde iki nüsha) yazmalarının olduğu kaydedilmektedir. 3. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'ya ait Viḳāyetü'r-rivâye adlı eserin Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Mahbûbî tarafından yapılmış şerhinin hâşiyesi olup "Kitâbü'l-Büyûʿ"a kadar gelmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 648). 4. Taʿlîḳāt ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-Uṣûl'ü üzerine

Teftâzânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Brockelmann, GAL, II, 277; Suppl., I, 637). 5. Şerḥu’ş-Şemâʾil. Ebû Îsâ et-Tirmizî’nin eserinin şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 170; Suppl., I, 268). 6. Şerḥu’l-Evrâd. Nakşibendî tarikatının evrâdına dair bir eserdir (İstanbul 1276, 1283).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 39, 41, 637; II, 1022, 1116, 1144, 1146; ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 291; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 292; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Tahran 1390/1970, I, 179 vd.; Tûnekî, Muʿcemü’l-muṣannifîn, Beyrut 1344/1925, IV, 375-379; Serkîs, Muʿcem, II, 1330-1331; Brockelmann, GAL, I, 170, 369, 531; II, 247, 268, 277, 369, 410-411, 540; Suppl., I, 268, 517, 518, 531, 535, 637, 648; 738; II, 288, 304, 571; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 26-27; Kehhâle, el-Münteḫab min maḫṭûṭâti’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1393/1973, s. 54, 56; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 29; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 20; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, I, 64-66; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 98-99.

İsmail Durmuş

İSFERÂYÎNÎ, Şehfûr b. Tâhir

(شهفور بن طاهر الإسفراييني)

Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî (ö. 471/1078)

Kelâm, fıkıh ve tefsir âlimi.

Muhtemelen V. (XI.) yüzyılın başlarında İsferâyin'de doğdu. Bazı kaynaklarda İsfahânî nisbesiyle anılmasından dolayı İsfahan'da da bulunduğunu söylemek mümkündür. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin öğrencisi oldu ve onun kızıyla evlendi. İlim tahsil etmek amacıyla seyahatler yaptı, İbn Muhmiş ez-Ziyâdî'den hadis dinleyip rivayet etti, Zâhir eş-Şehhâmî de

kendisinden rivayette bulundu. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından Tûs'ta ders okutmakla görevlendirildi. Uzun süre müderrislik yaptığı ve pek çok öğrenci yetiştirdiği Tûs'ta vefat etti.

İbn Asâkir'in tasnifine göre Eş'arî kelâmcılarının dördüncü tabakasında yer alan Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî tefsir ve fıkıh âlimleri içinde de zikredilir. Bununla birlikte kelâm ve usul ilmî şahsiyetinde önemli bir yer tutar. Yazdığı eserlerle mezhep tarihçileri arasında da yer alan İsferâyînî Ehl-i sünnet'in ilkelerini hararetle savunur. Ona göre temel İslâm ilimlerine ait önemli eserlerin Sünnî âlimlerce yazılmış olması ve bunların İslâm âleminde yaygınlık kazanması, dünyada mevcut mescid ve ribâtların çoğunun Sünnîler'ce inşa edilmesi bu mezhebin hak olduğunu kanıtlayıcı mahiyettedir. İsferâyînî'nin bazı kelâmî görüşleri şöylece özetlenebilir: Âlemin yaratılmışlığı, tabiatta gözlenen bazı varlıkların hâdis oluşunun apaçık bir şekilde bilinmesiyle kanıtlanmış olur. Yaratılmış her varlığın bir yaratıcıya ihtiyacı vardır, çünkü her biri aynı maddî unsurlardan oluşan cisimlerin kendiliklerinden meydana gelmesi mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de hem âlemin hâdis olduğunu hem de kendi kendine meydana gelemeyeceğini kanıtlayan aklî deliller mevcuttur (meselâ bk. el-En'âm 6/75-78; et-Tûr 52/35-36). Allah'ın varlığına inanmak yeterli değildir,

bunun yanında ilâhî sıfatları öğrenip benimsemek ve şirki reddetmek gerekir. Zira çeşitli âyetlerde önce Allah'tan başka ilâh bulunmadığı belirtilerek şirk nefyedilmekte, ardından Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ispat edilmektedir. Allah'ın âhirette görülemeyeceğini iddia etmek yokluğunu ileri sürmek gibidir. İlâhî fiillerin hepsi bir hikmete göre vuku bulur, hikmet ise bir fiilin bilgi ve iradeye göre gerçekleşmesidir. Mümin günah işlemek suretiyle kâfir olmaz. Bununla birlikte gerçek mümin olmak için bid'ata ve ilhâda varan görüşlerden sakınmak gerekir. Fırka-i nâciyeyi küfre nisbet edenler kâfir olur. Zira imanın küfür olduğuna inanmak küfürdür (İsferâyînî, s. 9, 92-110). Kelâma dair görüşlerini âyetlere dayandırmasıyla dikkat çeken İsferâyînî, mezhep tarihçiliğinde daha çok Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin takipçisi olarak görünmektedir.

Eserleri. 1. et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳı'l-hâlikîn. Eserde ashap döneminde ortaya çıkan ihtilâflar ve bu yüzden ümmetin fırkalara ayrılması, Şîa, Havâric, Kaderiyye (Mu'tezile), Mürcie, Neccâriyye, Dırâriyye, Bekriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Gāliyye ve Bâtıniyye fırkalarının görüşleriyle bunların eleştirilerine, ayrıca putlara, yıldızlara, ineğe tapanlar, dehrîler, Mecûsîler, Brahmanlar gibi inanış ve düşüncelere de kısaca yer verilir. Eserin son kısmında Ehl-i sünnet'in görüşleri delilleriyle birlikte anlatılır. İstanbul (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2905, 2906; Şehid Ali Paşa, nr. 1574), Konya (Yûsuf Ağa Ktp., nr. 4461), Madrid (Escurial Library, nr. 1437) ve Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 1452) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser M. Zâhid Kevserî (Kahire 1359/1940) ve Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1403/1983) tarafından yayımlanmıştır. 2. Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Ḳurʾân li'l-eʿâcim. Farsça bir tefsir olup Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 17225); eser ayrıca basılmıştır (Tahran, ts.). 3. el-Evsaṭ. Müellifin et-Tebṣîr'inde belirttiğine göre (s. 14) yine mezheplerle ilgili bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 9, 14, 91-120; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, tercüme edenin önsözü, s. 16; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), X, 109-110; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 276; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 401; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 212-213; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 268, 340, 442; II, 1820; Ali Ekber Ziyâî, "İsferâyînî, Ebü'l-Muẓaffer", DMBİ, VIII, 324-325.

Emrullah Yüksel

İSFİZÂRÎ, Ebû Hâtim

(أبو حاتم اسفزاري)

Ebû Hâtim Muzaffer b. İsmâîl İsfizârî (ö. 515/1121'den önce)

Matematikçi ve astronom.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; Nizâmî-i Arûzî, Hâzinî ve Beyhakī gibi çağdaşları künyesini Ebû Hâtim olarak gösterirken İbnü'l-Esîr gibi daha sonraki tarihçiler onu Ebü'l-Muzaffer şeklinde zikretmişlerdir. Nisbesinden muhtemelen Sîstan bölgesindeki İsfizâr (Esfizâr) şehrinde doğduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre 467 (1074-75) yılında Selçuklu Sultanı Melikşah'ın emriyle, kullanılmakta olan Yezdicerd takvimindeki hataları düzeltmek ve sultan adına bir rasathâne kurmak üzere İsfahan'da toplanan Ömer Hayyâm başkanlığındaki astronomi heyetinde yer almış (geniş bilgi için bk. CELÂLÎ TAKVİMİ) ve kurdukları, Melikşah'ın ölümüne kadar (485/1092) faaliyetini sürdüren rasathânede görev yapmıştır. Daha sonra sırasıyla Horasan, Herat ve Belh'te bulunmuştur; Nizâmî-i Arûzî, onu 506 (1112-13) yılında Belh'te Ömer Hayyâm'ın yanında gördüğünü söyler (Çehâr Maḳāle, s. 100). Bu tarihten sonra Archimedes kanunundan faydalanarak icat ettiği "mîzânü'l-gısse" adlı, kıymetli bir eşyanın yapımında kullanılan altın ve gümüşün saf mı katışık mı olduğunu, eğer katışıksa ne oranda yabancı metal içerdiğini anlamaya mahsus bir hidrostatik teraziyi Sultan Sencer'e sunmak üzere Merv'e gitmiş ve orada ölmüştür. 506'da (1112-13) Belh'te bulunması ve 515'te (1121) bu teraziyi geliştirip hakkında Kitâbü Mîzâni'l-ḥikme adlı eseri kaleme alan Abdurrahman el-Hâzinî'nin onu rahmetle anması göz önünde tutularak ölüm tarihi bu yıllar arasına konulmaktadır. Rivayete göre ölüm sebebi de söz konusu terazinin, teslim ettiği sultanın hazinedarı tarafından bazı kıymetli eşyayı sahteleriyle değiştirdiğinin anlaşılacağı kuşkusuyla ortadan kaldırılmasına aşırı derecede üzülmesidir.

Eserleri. 1. Âs̱âr-ı ʿUlvî (Kâʾinât-ı Cev). Meteorolojik olayların açıklanmasıyla ilgilidir. 500 (1106-1107) yılından önce kaleme alınarak Ali

b. Nizâmülmülk'e (Fahrülmülk) sunulan eser Muhammed Takī Müderris Razavî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1319 hş./1941). 2. İẖtiṣâr fî uṣûli Öḳlîdis. Sadece, Öklid'in Elementler'inin kısa bir özeti olan on dördüncü makalesi bugüne ulaşmış (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 4/2458) ve Louis Amelie Sédillot tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir ("Notice de plusieurs opuscules mathématiques qui composent le manuscrit arabe no. 1104, ancien fonds de la Bibliothèque du Roi", Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, XIII [Paris 1838], s. 126-150). 3. Merâkizü'l-eṡḳāl ve sanʿatü'l-ḳaffân (İrşâdü ẕevi'l-ʿirfân ilâ ṣınâʿati'l-ḳaffân). Ağırlık ölçülerinin nasıl kullanıldığını gösteren bir risâledir (Şam Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 446). 4. Muḳaddime fi'l-misâḥa (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2708). 5. Ḫulâṣa-i Kitâbi'l-Ḥiyel. Benî Mûsâ tarafından yazılan Kitabü'l-Ḥiyel'in bir özetidir (Brockelmann, I, 383, 856). 6. Risâletü'ş-şebeke (Tahran Melik Ktp., nr. 3183). İsfizârî'nin günümüze ulaşmamış başka eserleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Muîn - Muhammed Kazvînî), Tahran 1333 hş., s. 100, 364-373; Beyhakī, Târîẖu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 125-126; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 98; Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, Târîẖu'l-ḥükemâʾ (trc. Maksûd Ali Tebrîzî), Tahran 1365, s. 397-398; Suter, Die Mathematiker, s. 114; Brockelmann, GAL Suppl., I, 383, 856; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 161; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Neṡr, I, 70, 127; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 467-469; Arbert Napolian Companiu, "Ḥakîm Ebû Ḥâtim Muẓaffer İsfizârî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, V/1-2, Tahran 1336 hş., s. 166-230; D. Pingree, "Asfezārī", EIr., II, 748-749; Pervîz Emîn, "Esfizârî", DMBİ, VIII, 330-331.

Rıza Kurtuluş

İSFİZÂRÎ, Muînüddin

(bk. MUÎNÜDDÎN-i İSFİZÂRÎ).

İSHÂB

(bk. ITNÂB).

İSHAK

(إسحاق)

Hz. İbrâhim’in oğlu, Kur’an’da adı geçen peygamberlerden biri.

Hz. İbrâhim’in Sâre adlı eşinden oğlu olan İshâk Tevrat ve Kur’an’da adı geçen bir peygamberdir, yahudilerin İbrâhim’den sonra ikinci atasıdır ve yaklaşık olarak milâttan önce XIX-XVIII. yüzyıllarda yaşamıştır. İshak isminin Arapça sahak kökünden geldiği yolundaki görüş gerek klasik Arap dilcileri gerekse çağdaş araştırmacılarca reddedilmiş, kelimenin aslının İbrânîce olduğu belirtilmiştir (Lisânü’l-ʿ Arab, “sḥḳ” md.; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 13-14; Jeffery, s. 60). İbrânîce’de Yishak, Grekçe’de İsaak şeklindedir. İbrânîce aslının Arapça’ya baştaki “y” olmaksızın İshak olarak geçmesi hıristiyan menşeini düşündürmektedir. Josef Horovitz’e göre İshak biçimi, Süryânî ve Filistin Hıristiyanlığı’nda da olduğu gibi İbrânîce’deki Yishak’a tekabül eder. Ancak Talmud’da İsak şeklinin mevcudiyeti, milâttan sonra IV. yüzyıl Babilonya yahudilerinde kelimenin bu şeklinin de kullanıldığını göstermektedir. Torrey ise Kitâb-ı Mukaddes’teki Yisrael, Yişmal, Yishak gibi kelimelerin Kur’an Arapçası’na “y”siz geçtiğini, bunun da Araplar’daki lehçe farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir.

İshak kelimesi İbrânîce’de “gülmek” anlamındaki sahak kökünden olup “O gülüyor” mânasına gelmektedir. Bir çocuğu olacağı müjdesini aldığında İbrâhim’in (Tekvîn, 17/17) veya Sâre’nin (18/12-15) gülmesiyle İshak adının verilmesi arasında bağlantı kurulmakta ve bu husus kelimenin bu anlama gelişinin bir açıklaması diye gösterilmekte, ancak bunlar halk etimolojisi ve yakıştırma olarak değerlendirilmektedir. Kelime, genellikle kabul edildiğine göre Tanrı adı taşıyan bir ismin (Yishakel) kısaltılmış biçimidir (IDB, II, 728). “El (Tanrı) güldü” veya “Tanrı (çocuğa) tebessüm etti” anlamına gelmektedir. “El’in gülmesi” ifadesine milâttan evvel XIV. yüzyıl öncesi Ken‘ân metinlerinde de rastlanmaktadır (Cazelles, Catholicisme, VI, 114; New Catholic Encyclopedia, s. 661). İshak ismi, öznesi olan El’in düşmesiyle yapılmış şefkat ifade eden bir kelimedir.

Ugarit metinleri “shk” fiilini yapan El’den bahsetmektedir (DBS, VII, 130). Kelime Ahd-i Atîk’te hem Yishak hem de Yitshak şeklinde geçmektedir.

Tevrat’ta nakledildiğine göre Hz. İbrâhim ve eşi Sâre’nin çocukları olmaz. İbrâhim’in bu duruma üzülmesi ve çocuk istemesi üzerine Rab ona çocuğunun olacağını ve zürriyetinin semanın yıldızları gibi çoğalacağını müjdeler (Tekvîn, 15/2-5). Ancak Sâre’nin yine de çocuğu olmayınca dönemin âdeti gereği câriyesi Hâcer’i kocasına verir ve İbrâhim’in Hâcer’den İsmâil adlı oğlu doğar (Tekvîn, 16/1-4; 15-16). Daha sonra Hz. İbrâhim doksan dokuz, Sâre seksen dokuz yaşında iken Allah, Sâre’nin de bir çocuk doğuracağı müjdesini verir (Tekvîn, 17/1, 17). İbrâhim bunu duyunca yüz üstü düşer, güler ve kendi kendine, “Yüz yaşında olanın bir oğlu doğar mı? Ve doksan yaşında olan Sâre doğurur mu?” diye söylenir. Allah, Sâre’nin bir erkek çocuk doğuracağını bildirir, doğacak çocuğa İshak adının konmasını ister, onunla ve ondan sonra zürriyetiyle ahdini ebedî ahid olarak sabit kılacağını açıklar (Tekvîn, 17/17-19).

Ruhban metninde (Tekvîn, 17) bu şekilde nakledilen hadise Yahvist metne ait olan on sekizinci babda şöyle anlatılmaktadır: Hz. İbrâhim, Mamre meşeliğinde günün sıcağında otururken yanına üç kişi gelir. Bunlardan biri Tanrı, diğerleri ise Lût kavmini cezalandırmak üzere Sodom şehrine gidecek olan iki melektir. Gelenler İbrâhim’e karısı Sâre’nin nerede olduğunu sorarlar. İbrâhim onun çadırda bulunduğunu söyler ve içlerinden biri (Rab) Sâre’nin bir oğlu olacağını bildirir. İbrâhim ve Sâre yaşlanmışlar, Sâre âdetten kesilmiştir. Çadırın kapısında konuşmaları dinleyen Sâre, “İhtiyar olduktan sonra bana sevinç olur mu? Efendim de kocamıştır” diyerek içinden güler. İbrâhim’e kendisi için imkânsız bir şeyin bulunmadığını söyleyen Rab, ertesi yıl geleceğini ve Sâre’nin bir oğlu olacağını söyler (Tekvîn, 18/1-15). Nihayet Sâre’nin bir oğlu olur; İbrâhim, Rabb’in buyruğu uyarınca çocuğun adını İshak (Yitshak) koyar (Tekvîn, 21/1-3). İshak, aile Harran’dan göç ettikten yirmi beş yıl sonra doğmuş (Tekvîn, 12/4), Hz. İbrâhim onu sekiz günlük iken sünnet etmiştir (Tekvîn, 21/4; Resullerin İşleri, 7/8). Yahudi din bilginleri, babası Abram’ın adının Abraham (İbrâhim), Ya‘kūb adının da İsrâil olarak değiştiğini, İshak adının bizzat Tanrı tarafından verildiği için değişmediğini ifade ederler (DB, III/1, s. 930).

İshak’ın çocukluğu ve gençliğiyle ilgili olarak Tevrat’ta sadece iki hadise yer alır. İlkine göre İshak sütten kesildikten sonra İbrâhim’in verdiği ziyafet esnasında İsmâil kardeşi İshak’a güldüğü için Sâre onun evden uzaklaştırılmasını ister. Tanrı ona, “Sâre’nin sana söylediği her şeyde onun sözünü dinle; çünkü senin zürriyetin İshak’ta çağrılacaktır” dediği için Hz. İbrâhim, İsmâil ile annesi Hâcer’i oradan uzaklaştırır (Tekvîn, 21/8-14; 25/9-11). Tevrat’a göre İsmâil ile İshak tekrar babalarının cenazesinde bir araya gelirler (Tekvîn, 25/9-10). İkinci olay da onun kurban edilmek istenmesiyle ilgilidir. Tevrat’a göre kurban edilmek istenen İshak’tır. Onun bu esnada kaç yaşında olduğu belli değilse de kurban takdimesinde nelerin gerekli olduğunu bildiğine ve yakılan kurban takdimesi için odun taşıyabildiğine göre (Tekvîn, 22/6) delikanlılık çağında bulunmalıdır. Yahudi tarihçi Josephus’un dediğine göre İshak yirmi beş, rabbilerin hesabına göre de otuz yedi yaşına geldiğinde (EJd., II, 482) Allah, İbrâhim’i denemek için sevdiği biricik oğlu İshak’ı Moriya diyarına götürüp bir dağ üzerinde yakılan kurban olarak takdim etmesini emreder (Tekvîn, 22/1-2). İbrâhim bu emir üzerine İshak’la beraber iki uşağını da yanına alarak Moriya diyarına gider. Yolda İshak babasına kurban edilecek kuzuyu sorar. Babası kuzuyu Allah’ın tedarik edeceğini söyler. Belirtilen yere vardıklarında ve İbrâhim İshak’ı kesmeye teşebbüs ettiğinde Rabb’in meleği müdahale eder, imtihanı başardığını bildirerek

İshak’ın yerine kurban edilmek üzere bir koç verir. İbrâhim bu imtihanda başarılı olduğu için mübarek kılınır, zürriyetinin çoğaltılacağı müjdelenir (Tekvîn, 22/1-19).

İshak’ın kurban edilme kıssası (Tekvîn, 22/1-19) Elohist metnin anlatım sanatının güzel bir örneğidir. İman ve mutlak itaat bu kıssanın hâkim unsurlarıdır (IDB, II, 729). Yahudi bilginleri, Hz. İbrâhim’in bu emri ifaya hazır oluşunu ve itaatini övgüyle anarlar. Onun Tanrı tarafından istendiği için oğlunun ölümünü kabul etmesi hadisesi, şeriatı çiğnemektense ölmeyi tercih eden pek çok yahudiye örnek teşkil etmiştir (Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 549).

Sâre’nin ölümünden sonra (Tekvîn, 23/1-2) yaşı bir hayli ilerlemiş olan Hz. İbrâhim, İshak’ı evlendirmek ister, bu işle görevlendirdiği kölesi Eliezer’i asıl memleketine (Tevrat’a göre Harran) gönderir. Eliezer, İbrâhim’in

kardeşi Nahor'un oğlu Betuel'in kızı Rebeka'yı getirir ve İshak Rebeka ile evlenir. Bu sırada İshak kırk yaşındadır (Tekvîn, 24/1-10, 15; 25/20). Hz. İbrâhim 175 yaşında vefat eder, oğulları İsmâil ve İshak tarafından defnedilir. Allah, İbrâhim'in ölümünden sonra oğlu İshak'ı mübarek kılar (Tekvîn, 25/7-11).

İshak Gerar (Tekvîn, 26/1, 17), Beer-şeba (Tekvîn, 21/32; 22/19; 26/23, 33; 28/10) ve Beer-Lahai-Roi'de (Tekvîn, 24/62; 25/11) yarı göçebe bir hayat sürer. Bölgede kıtlık baş gösterince Mısır'a gitmek isterse de Rab buna izin vermez. Bunun üzerine hanımı Rebeka'yı da alarak kuzeydeki Gerar'a, Filistîler'in kralı Abimelek'e gider. Tanrı orada oturmasını ister. Tıpkı babasının vaktiyle Mısır'da yaptığı gibi o da burada hanımı Rebeka'yı kız kardeşi olarak takdim eder.

İsrâil'in diğer atalarının aksine ziraatla meşgul olan İshak'ın serveti gibi ailesi de çoğalır. Filistîler'in kendisini kıskanmaları ve ülkeyi terketmesini istemeleri üzerine Beerşeba'ya gider (Tekvîn, 26/1-23). Rab kendisine görünerek onu mübarek kılacağını, zürriyetini çoğaltacağını müjdeler. İshak orada bir mezbah yapar ve Rabb'in ismini çağırır (Tekvîn, 26/24-33).

Evlenmelerinin üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra İshak'ın duası üzerine Rebeka hamile kalıp ikiz doğurur. Çocuklardan ilk doğana Esav, diğerine Ya'kūb adı verilir. İshak Esav'ı, Rebeka ise Ya'kūb'u daha çok sevmektedir (Tekvîn, 25/19-28). İshak iyice yaşlanıp gözleri görmez olunca Esav'ı çağırarak kendisinden av eti ister ve onu mübarek kılacağını söyler. Bunu duyan Rebeka ve Ya'kūb, Esav'ı kıskanarak aleyhinde bir komplo hazırlarlar. İshak da Esav zannederek Ya'kūb'u mübarek kılar. Ya'kūb'a Ken'ân kızlarından kadın almamasını, dayısı Laban'ın kızlarından biriyle evlenmesini öğütler (Tekvîn, 27/1-28/5). İshak, Hebron'da 180 yaşında vefat eder, Esav ve Ya'kūb tarafından İbrâhim, Sâre ve Rebeka'nın kabirlerinin bulunduğu Makpela mağarasına defnedilir (Tekvîn, 35/27-29).

Hz. İbrâhim ile oğlu İshak'ın Tevrat'ta verilen hayat hikâyeleri arasında büyük benzerlikler vardır. Meselâ ikisi de kıtlık sebebiyle başka bir yere göç eder, öldürülme endişesiyle eşlerini kız kardeşleri olarak tanıtır. İkisinin de hanımı kısırdır, ikisi de çocuk sahibi olmak için Rabb'e yalvarırlar. Bu benzerlikler bazılarını, İshak'ın hayat hikâyesinin babasının hikâyesinden

kopya edildiği veya aksine İshak'ın hikâyesinin babası için bir örnek oluşturduğu düşüncesine sevketmiştir. Benzerliklerin bulunuşu aynı çevrede yaşama, aynı dostluk ve ittifakların kurulması ile izah edilmekte, bunların yanında önemli farklılıklar olduğu da belirtilmektedir. Meselâ İshak babası kadar çok evlât sahibi olmamış, onun kadar çok göç etmemiş, ondan daha uzun yaşamıştır. Yahudi kutsal kitabında ve yahudi düşüncesinde İshak babası İbrâhim'e vâris olduğu, kurban edilmek istendiği ve tam bir teslimiyetle bunu kabul ettiği için birtakım üstün niteliklerle tavsif edilmiştir.

Tevrat'ın dışındaki yahudi dinî literatüründe de İshak'la ilgili rivayetler yer almaktadır. Bu kaynaklara göre İshak, Paskalya bayramının birinci günü doğmuştur. Bu doğum sırasında başka birçok kısır kadın da çocuk sahibi olmuş, güneş sadece Mesîhî dönemde olacağı gibi görülmedik şekilde parlamıştır. İftiracıların, İbrâhim'in baba oluşunu sorgulayıp İshak'ı Abimelek'e nisbet etmelerine cevap olarak İshak tam babasının şeklinde yaratılmıştır. Adı daha doğmadan Tanrı tarafından verilmiştir. İsrâiloğulları'nın adı değişmeyen tek atasıdır.

İshak, kurban edileceği sırada elinde olmadan direnerek babasının kurbanını geçersiz kılmaması için ondan kendisini iyice bağlamasını istemiştir. İbrâhim bıçağı çıkardığında melekler ağlamış, onların göz yaşları İshak'ın gözlerine düşmüş ve daha sonra körlüğüne sebep olmuştur. İshak'ın körlüğünün sebebiyle ilgili başka rivayetler de vardır.

Bir rivayete göre kurban esnasında İbrâhim, İshak'tan hayatın özünü sembolize eden bir miktar kan akıtmıştır. Bir başka anlatıma göre İbrâhim bıçağı kaldırdığında İshak yaşadığı korkunun neticesinde hayatını kaybetmiş ve oğlunu kurban etmemesi yönünde İbrâhim'i uyaran ilâhî bir sesle tekrar diriltilmiştir.

Kurban etme hadisesi, yahudi dinî kültüründe bütün tövbe ve pişmanlık dualarının ana temasını oluşturmuştur. İshak, zürriyeti için en çok şefkat ve merhamet duyan ata olarak da tasvir edilmiştir. Günah işlediklerinde onların affı için yalvarmıştır ve, "Çünkü babamız sensin, İbrâhim bizi bilmez, İsrâil bizi tanımazsa da ..." (İşaya, 63/16) ifadesi ona uyarlanmıştır.

Yahudilik’teki öğleden sonra ibadetinin (minhah) İshak tarafından tesis edildiği kabul edilmektedir. İbrâhim gibi o da emirlere uymuş, bu dünyada Tanrı’nın bilinmesini sağlamıştır. İshak, daha bu dünyada iken gelecek dünyayı tadan üç kişiden, ölüm meleğinin güç yetiremediği altı kişiden, cesetleri kurtlar tarafından yenilmeyen yedi kişiden ve kötülüğe meylin tesir etmediği üç kişiden biridir (EJd., IX, 4-5).

İshak’la ilgili edebî eserlerin çoğunda onun kurban edilmesi konusu ağırlıktadır. Sanatta tasvir edilen temel sahneler ise İshak’ın kurban edilişi, Eliezer ve Rebeka’nın görüşmesi, İshak ve Rebeka’nın evliliği ve Ya‘kūb ile Esav’ın takdisidir. Ortaçağ hıristiyan ikonografisinde İshak Îsâ ile, Rebeka da bâkire Meryem ile eşit sayılmıştır.

Ahd-i Cedîd’de İshak, Mesîh’in bir örneği ve önceden canlandırılması olarak görülür. Pavlus bazı mektuplarında İsmâil ve İshak’ın Eski ve Yeni Ahid’i, hıristiyanları ve yahudileri temsil ettiğini belirtmektedir. Ahd-i Cedîd’de, İshak’ın kurban edilişiyle insanlığın günahına kefâret olmak üzere Îsâ’nın kurban edilişi ve tekrar dirilişi arasında paralellik kurulur. Kilise babaları bu benzetmeleri daha da ileri götürürler. Onlara göre İshak’ın kısır bir kadından doğması bâkireden doğumun önceden canlandırılmasıdır. Diğer taraftan onlar, İshak’ın kurban edilişiyle Îsâ’nın çarmıhta kurban edilmesi arasında da benzerlikler kurmaktadırlar. Her ikisi de Tanrı’dan gelen ölüm emrine itaat etmiş, ölüme galebe çalmıştır. Îsâ’nın başkasının yerine ölümü İshak yerine koçun verilmesiyle karşılaştırılır. Koç bedenin görünen kurbanını, İshak ise ebedî kelâmı (Mesîh) temsil etmektedir. Kilise babaları İshak ile Rebeka’nın evliliklerini sembolik olarak

yorumlamışlar ve Rebeka’nın kiliseyi temsil ettiğini söylemişlerdir (a.g.e., IX, 4-6).

Kur’an’da İshak kelimesi on yedi yerde geçmektedir. Altı yerde İbrâhim, İsmâil ve İshak sıralamasıyla (el-Bakara 2/133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163; İbrâhîm 14/39), bir yerde Hz. İbrâhim’e (es-Sâffât 37/112), bir yerde Sâre’ye müjdelenmesi (Hûd 11/71) şeklinde, dokuz yerde ise İsmâil zikredilmeden İbrâhim’e İshak ve Ya‘kūb’un verilişi, İbrâhim, İshak ve Ya‘kūb sıralamasıyla (el-En‘âm 6/84; Hûd 11/71; Yûsuf 12/6, 38;

Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27; es-Sâffât 37/113; Sâd 38/45) zikredilmektedir. Kur'an'a göre Hz. İbrâhim, putperest kavmi tarafından ateşe atıldıktan (el-Enbiyâ 21/68; es-Sâffât 37/97) ve ilâhî yardımla kurtulduktan sonra kavmini terkederek bereketli diyara ulaştırılır (el-Enbiyâ 21/70-71). İbrâhim sâlihlerden bir evlât vermesi için Allah'a dua eder (es-Sâffât 37/100). Duası kabul edilir ve kendisine uslu bir erkek çocuk müjdelenir. Bu çocuk belli bir yaşa gelince İbrâhim'den oğlunu kurban etmesi istenir. Baba ve oğul emre uyarlar ve imtihanı başarırlar. Karşılığında kurban edilecek oğul yerine büyük bir kurbanlık koç verilir, kendilerine iyi bir nam bırakılır ve sâlihlerden bir peygamber olmak üzere İshak müjdelenir. Kendisi ve İshak mübarek kılınır (es-Sâffât 37/101-113). Bu ifadelerden İshak'ın Hz. İbrâhim'in ilk çocuğu olmadığı, ilk çocuğunu kurban etme imtihanını başarıyla verdiği için ikinci çocuğu olarak müjdelendiği ve onun peygamber kılındığı anlaşılmaktadır.

Tevrat'ta olduğu gibi Kur'an'a göre de Hz. İbrâhim çocuğu olmadığı için Allah'a yalvarıp çocuk istemiş (es-Sâffât 37/100), ilerlemiş yaşında çocuk sahibi olmuştur (İbrâhîm 14/39). Kur'an'da Hz. İbrâhim bu durumu ifade ederken, "İhtiyar halimde bana İsmâil'i ve İshak'ı lutfeden Allah'a hamdolsun" demekte, buradan ikinci çocuğun İshak olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da ayrıca Tevrat'ta olduğu gibi Hz. İbrâhim'in misafirleri kıssası da yer almakta, bu çerçevede İshak'ın müjdelenmesi söz konusu edilmektedir. İbrâhim'e gelen Allah elçileri (melekler) o esnada ayakta olan ve gülen Sâre'ye İshak'ı, ardından da Ya'kūb'u müjdelerler. Sâre'nin, "Olacak şey değil, ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!" demesi üzerine melekler, "Allah'ın emrine şaşıyor musun? Ey hâne halkı, Allah'ın rahmeti ve bereketi sizin üzerinizedir" diye cevap verirler (Hûd 11/69-73).

Kur'an'da üç yerde (Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27), Hz. İbrâhim'in putperest kavminden ayrılışından sonra kendisine İshak'ın bağışlandığı ifade edilmekte, peygamberlik ve kitapların onların soyundan gelenlere verildiği bildirilmektedir. İshak Kur'an'da ayrıca Hz. Yûsuf'un atası olarak zikredilir (Yûsuf 12/6, 38). Ya'kūb'un sorusu üzerine oğulları, "Senin ve atalarının İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz" demişler (el-Bakara 2/133), müslümanlardan, "Biz Allah'a ve bize indirilene, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kūb ve es-bâta indirilene,

Mûsâ ve Îsâ’ya verilenlerle, rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbiri arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah’a teslim olduk” demeleri istenmiştir (el-Bakara 2/136). İshak’ın yahudi ve hıristiyan olmadığı da belirtilmiştir (el-Bakara 2/140).

Kur’an’da İshak’a vahiy gönderildiği (en-Nisâ 4/163), hidayete erdirildiği (el-En‘âm 6/84), sâlihlerden olduğu (el-Enbiyâ 21/72), mübarek kılındığı (es-Sâffât 37/113), doğumunun müjdelendiği (Hûd 11/71; es-Sâffât 37/112), onun ilâhî bir bağış olduğu (el-En‘âm 6/84; İbrâhîm 14/39; Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27) bildirilmektedir.

Tevrat’ta Hz. İbrâhim’in İshak’ı kurban etmek istediği ismen açık olarak ifade edilirken Kur’an’da isim belirtilmemiş, bu sebeple İbrâhim’in hangi oğlunu kurban etmek istediği hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Müslümanların çoğunluğu kurban edilmek istenenin İsmâil olduğunu kabul ederken sahâbeden Hz. Ömer ve Ali, sonraki nesillerden Kâ‘b el-Ahbâr, Saîd b. Cübeyr, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Zührî, Süddî, Taberî, İbn Kuteybe gibi âlimler İshak’ın kurban edilmek istendiğine kanidirler. Abdullah b. Mes‘ûd da İshak peygamberden “zebîhullah” diye söz eder. İslâmî kaynaklarda Hz. Yûsuf’un Mısır kralına, “Benimle beraber yemek yemek mi istiyorsun? Ben, İbrâhim Halîlullah’ın oğlu İshak Zebîhullah’ın oğlu Ya‘kūb Nebiyyullah’ın oğluyum” dediği rivayet edilir. Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Sa‘lebî, s. 92-93) İshak’ın kurban edilişiyle ilgili birçok hadis rivayet edilirse de bunların hiçbiri sahih hadis mecmualarında bulunmamaktadır. Bu son kaynaklardaki hadislerde Hz. İshak sadece ismen zikredilmektedir.

Kur’an ve hadisler dışındaki İslâmî kaynaklara göre Sâre, Hz. İbrâhim’in amcası Harran’ın (Süddî’nin nakline göre Harran melikinin) kızıdır. Lût kavmini helâk etmekle görevli melekler Allah’ın emriyle İbrâhim’e uğrayıp ona ve Sâre’ye bir çocukları olacağını müjdeleyince bunu duyan Sâre gülmüş ve Cebrâil’e bu işin olabilmesinin alâmetini sormuştur. Cebrâil eline kuru bir dal alıp parmakları arasında yuvarlamış, neticede dal yeşermiştir. Bunun üzerine Hz. İbrâhim, “O doğacak çocuk Allah’a kurbandır” demiştir. İshak, Esav ve Ya‘kūb’un doğumlarından sonra 100 yıl daha yaşamış, 170 yaşında vefat etmiştir. Çocukları onu babası İbrâhim’in yanına defnetmişlerdir (a.g.e., s. 81-102). İslâmî kaynaklarda geçen İshak’la

ilgili bilgiler yahudi kaynaklarındakilerle büyük benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sḥḳ" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīk, I, 73; Müsned, I, 236, 270; II, 96; Buhârî, "Enbiyâʾ", 10, 13, "Tefsîr", 12/1, "Ferâʾiż", 9, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 6, 9; İbn Mâce, "Ṭıb", 36; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 20; Tirmizî, "Ṭıb", 18; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 81-102; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 13-14; E. Mangenot, "Isaac", DB, III/1, s. 930-935; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 90-91; H. Cazelles, "Patriarches. Abraham et Isaac", DBS, VII, 130-131; a.mlf., "Isaac", Catholicisme, Paris 1967, VI, 114-115; C. C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933, s. 49; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Cairo 1938, s. 60; L. Hicks, "Isaac", IDB, II, 728-731; R. W. Moss - E. T. Ryder, "Isaac", DB2, s. 422-423; W. M. Watt, "Isḥāḳ", EI² (Fr.), IV, 114-115; D. W. Martin, "Isaac", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VII, 661; I. Jacobs, "Akedah", EJd., II, 480-484; "Isaac", a.e., IX, 4-6; F. E. Greenspahn, "Isaac", ER, VII, 287-288; Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, Paris 1993, s. 90-92, 548-549.

Ömer Faruk Harman

İSHAK AĞA ÇEŞMELERİ

Gümrük Emini İshak Ağa’nın (ö. 1176/1763) İstanbul’da yaptırdığı çeşmeler.

I. Mahmud devrinde başta gümrük eminliği olmak üzere çeşitli görevlerde bulunan İshak Ağa’nın İstanbul’da beş çeşme yaptırdığı bilinmektedir. Çeşmelerin dördü Beykoz’da, biri Kireçburnu’n-da bulunmaktadır. Bunlar arasında en muhteşemi, Beykoz Camii’nin (Mustafa Ağa Camii) karşısındaki ulu çınarın altında bulunan ve “Onçeşmeler” diye anılan meydan çeşmesidir.

Beykoz İskele Meydanı. Suyu oldukça gür bir kaynaktan beslenen çeşmenin yerinde daha eski bir çeşmenin bulunduğu bilinmektedir (Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 152). Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim’in has odabaşılarından Behruz Ağa’nın yaptırdığı bu küçük çeşmenin üzeri kubbeyle örtülüydü. İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Sinan’a cami, mektep, çarşı ve çeşme gibi eserler inşa ettiren Behruz Ağa’nın bu çeşmeyi de ona yaptırmış olabileceğini ileri sürmektedir (İst.A, V, 2652). Ancak Sinan’la ilgili tezkirelerde çeşmenin adı geçmemektedir. Eremya Çelebi Kömürciyan, muhtemelen bu çeşmenin yerine işaret ederek iskelenin yanında yerden fışkıran su ile Rumca kitâbeli eski bir su haznesi gördüğünü kaydeder (İstanbul Tarihi, s. 46).

I. Mahmud, harap durumda olan Beykoz yakınındaki Tokat Kasrı’nı yeniletirken Beykoz halkının susuzluktan şikâyet etmesi üzerine Behruz Ağa’nın yaptırdığı eski çeşmenin onarımı için Sadrazam Seyyid Hasan Paşa’yı görevlendirmiş, fakat kısa bir süre sonra paşanın azledilerek sürgüne gönderilmesi üzerine bu görev Gümrük Emini İshak Ağa’ya verilmiştir. Mir’ât-ı İstanbul’da (I, 231) Şair Nevres’in çeşme için kitâbe metni olarak yazdığı on kıtalık bir kaside bulunmaktadır. Bu kitâbe metninin çeşmeye konulmak üzere hazırlandığı, fakat gelişen olaylar sebebiyle konulamadığı anlaşılmaktadır. Günümüzde mevcut olan kitâbede ise İshak Ağa’nın adı ve 1159 (1746) tarihi yer almaktadır. Celî sülüs hatla tek satır halinde yazılan kitâbenin hattatı, adı kaydedilmemiş olmakla

beraber İshak Ağa'nın yaptırdığı diğer bütün çeşmelerin kitâbelerini de yazan Edirneli Emin Efendi'dir.

Yapıda barok üslûp özellikleri görülmektedir. Geniş saçaklı bir çatı altında yer alan çeşmenin sofa kısmının eni 6, boyu 8, yüksekliği 4 m. kadardır. Bunun ardında su haznesi yer alır. Haznede toplanan su tunçtan yapılmış on adet lüleden sürekli akmakta ve bundan dolayı yapı "Onçeşmeler" diye anılmaktadır. Lülelerden ortada bulunan iki tanesinin çapı diğerlerinden daha geniştir. Lülelerin sıralandığı, hazne duvarıyla ortak olan bu muhteşem cephe kaliteli mermer levhalarla kaplanmış, çapı geniş olan iki lüle dilimli bir kemere sahip sağır bir nişin içine alınmıştır. Sığ bir tekneye akan suyun taşan kısmı, mermer döşemeye oyulmuş "T" şeklindeki bir kanalcık vasıtasıyla denize yollanmaktadır.

Yol seviyesinden aşağıda bulunduğu için çeşmeye üç yandan birkaç basamaklı merdivenle inilir. Çatısı, kenger yapraklarından oluşan dilimli başlıklara sahip sekiz adet ince gövdeli mermer sütun ve on iki kemerle taşınmaktadır. Lülelerin bulunduğu kısmın üzeri yayvan bir çapraz tonoz, dışa kemerlerle açılan öndeki kısım ise geniş saçaklı ahşap bir çatı ile örtülüdür. Haznenin üzeri de hafif meyilli bir çatıyla kapatılmıştır. Kesme taş ve tuğladan inşa edilen haznenin tabanında altıgen biçimli tuğlalar kullanılmıştır.

İshak Ağa Çeşmesi'nin tavan, saçak altı ve kemerleri kalem işleriyle süslenmiştir. Bej renkte bir zemin üzerine yeşil ve kırmızının hâkim olduğu bitkisel kompozisyonlar yapılmış, panolar kırmızı renkte dar bordürlerle sınırlanmıştır. Bunlar, çeşmenin Türk klasik üslûbunda yapılmış orijinal süslemeleridir. Daha önceki bir onarım sırasında eski süslemelerin üzerine Ermeni ustalar tarafından Batı üslûbunda ağır bir süsleme yapılmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi gözetiminde Sular İdaresi'nin yaptırdığı sonraki onarımda bugün görülen süslemeler ortaya çıkarılarak restorasyonları gerçekleştirilmiştir. Çeşme son olarak Aralık 1986'da Beykoz Belediyesi tarafından onarılmıştır.

Çeşmenin yakınındaki tek hamam Behruz Ağa zamanında buradaki çeşmeye vakfedilmiştir. Çeşmenin üst kısmında Ahmed Ağa tarafından yaptırılan iki odalı ahşap mektep 1909'da cülûs şenlikleri sırasında çıkan

yangında yanmıştır.

Beykoz Çayırı. Beykoz çayırında İshak Ağa tarafından yaptırılan iki çeşme bulunmaktadır. Bunlardan denize daha yakın (güneyde) olanı kır kahvesinin önünde yer alır. Yerli halkın Terazibaşı Çeşmesi dediği çeşme İshak Ağa'nın ilk azledilişinden sonra 1163 (1750) yılında yapılmıştır. Üzerindeki tarih kitâbesi üç satır halinde celî sülüs hatla yazılmıştır. Görüntü itibariyle mermerden yapılmış bodur gövdeli bir dikilitaş izlenimi veren çeşme, 1,20 × 1,00 m. ebadında dikdörtgen kesitli kaideden gelişen prizmatik bir şekle sahiptir. Dört cephesinde dikdörtgen silmelerle sınırlanmış sathî nişler yer almakta, ayna taşı şekline bürünmüş olan bu yüzeylerde birer lüle bulunmaktadır. Bugün sadece kitâbenin yer aldığı cephedeki lüleden su akmaktadır. Çeşmenin eski fotoğraflarından anlaşıldığı kadarıyla bütün cephelerde birer tekne bulunmaktaydı (Tanışık, II, 355). Günümüzde yalnız kitâbeli cephede zemin seviyesinden aşağıda bir tekne mevcuttur. Boyu 4 metreye varan haznesi kademeli bir mermer saçakla nihayetlenmektedir. Üst kısmına volütlerle süslü, çift yana meyilli bir çatı biçimi verilmiştir.

İkinci çeşme Ortaçeşme mevkiindeki çınar ağacının altındadır. Mermerden yapılmış olan bu çeşmenin de gövdesi prizmatik ve üst kısmı pramidal biçimlidir. Bunun sadece güneydoğu yönündeki cephesinde bir lüle ile önünde tekne yer almaktadır. Aynı cephedeki celî sülüs hatla yazılmış üç satırlık kitâbede 1166 (1753) tarihi mevcuttur. Çeşmenin ilgi çekici yanı, kuzeybatı cephesinde dikdörtgen bir silme içine mihrap biçiminin verilmiş olmasıdır ve bu haliyle bir namazgâh-çeşme olduğu anlaşılmaktadır. Çeşme halen bakımlı durumda ve suyu akmaktadır.

Yalıköy Camii. Beykoz'da yaptırdığı diğer bir çeşme de Serbostânî Mustafa Ağa Camii'nin (Yalıköy Camii) mihrap dış duvarı önünde yer almaktadır. Ana caddenin genişletilmesi, caminin onarımı ve müftülük binasının yapımı sırasında yerinden sökülen çeşme bir süre Beykoz Belediyesi'nin deposunda muhafaza edilmiş, 1996 yılında tekrar yerine monte edilmiştir. Bir cephesinden mihrap duvarına komşu, yan cepheleri sağır olan çeşmenin lüle ve teknesinin bulunduğu cephede, iki adet ince gövdeli sütunçe arasına alınmış sathî bir niş içine ayna taşı konumunda ve sütun gövdesini andıran silindir biçiminde mermer bir taş konulmuştur. Altta bu taşın içine oyulan su kanalı vasıtasıyla beslenen lüle mevcut olup üstte de kitâbe yer

almaktadır. Kitâbeye göre çeşmenin inşa tarihi 1154'tür (1741). Çeşmenin üst kısmı küçük bir kavuk şeklinde biçimlenmekte olup bu haliyle bir mezar taşını andırmaktadır. Teknesinin iki yanında testi setleri yer almaktadır.

Kireçburnu. Kireçburnu'nda ana cadde üzerindeki set üstünde, Kireçburnu Camii (Ağaçaltı Camii) önünde bulunmaktadır. Diğerlerine oranla çok daha sade bir görünüşe sahip olan çeşme basit bir ayna taşı ile mermer bir oluktan ibarettir. Ayna taşı üzerindeki celî sülüs hatla Emin Efendi tarafından yazılmış iki satırlık kitâbesi 1163 (1750) tarihlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 152; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 260-261; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 231; a.e. (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, s. 302-304; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 110-112, 344-346, 348, 350-351, 354-355; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 235; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1974, s. 126-127; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 179; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 46, 270; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 430, 432, 437; Aziz Ogan, "Beykoz'da İshak Ağa Çeşmesi ve Boğaziçi Eski Su Tesisleri", TTOK Belleteni, sy. 158 (1955), s. 8-9; İ. Hakkı Konyalı, "Beykoz İshak Ağa Çeşme-i Kebîri", İst.A, V, 2646-2647, 2652-2655, 2670, 2671; Semavi Eyice, "İshak Ağa Çeşmesi", TA, XX, 230; a.mlf., "Çeşme", DİA, VIII, 280-281; Muhittin Serin, "Emin Efendi, Edirneli", a.e., XI, 114; E. Karakaya, "İshak Ağa Çeşmesi", DBİst.A, IV, 193-195.

Hülya Koç - Enis Karakaya

İSHAK b. ALİ er-RUHÂVÎ

(إسحاق بن علي الرهاوي)

(ö. 319/931’den önce)

Hekimlik ahlâkına dair Edebü’ṭ-ṭabîb adlı eseriyle tanınan tabip.

Ruha’da (Urfa) doğdu. Irak yöresinde yaşadığı, bir ara Halep’te bulunduğu anlaşılmaktadır. Steinschneider kaynak göstermeden onun bir hıristiyan olduğunu söyler. J. Christoph Bürgel ise Edebü’ṭ-ṭabîb’in mevcut yazmasının ilk sayfasındaki “İshak b. Ali el-Yehûdî” kaydına dayanarak müellifi kendisinden daha meşhur yahudi meslektaşları arasında görme eğilimindedir (ZDMG, CXVII [1967], s. 91). Yine Edebü’ṭ-ṭabîb’deki bazı ifadelerinden onun tek tanrıcı olduğu sonucu çıkmaktadır. Meselâ bir yerde (Edebü’ṭ-ṭabîb [nşr. F. Sezgin], s. 12) Allah’ın vahdâniyyetini ikrar etmenin gerektiğini vurgularken bir başka yerde (a.g.e., s. 20) Huneyn b. İshak’ın tevhid mezhebine aykırı inanca sahip bulunduğundan söz eder. Bu bilgilere göre Ruhâvî’nin yahudi olması ihtimali yüksektir. Fuat Sezgin de onun bir muvahhid olduğunu teyit etmektedir (GAS, III, 264). Hakkında tek kaynak olan İbn Ebû Usaybia’nın verdiği kısa mâlûmata göre Ruhâvî, döneminde başarılı bir hekim olarak ün yapmış, ayrıca bir Câlînûs (Galen) uzmanı sayılmıştır (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 342). Ruhâvî’nin ölüm tarihi tesbit edilememiştir. Edebü’ṭ-ṭabîb’in ilmî neşrini hazırlayan Merîzen Saîd Merîzen Asîrî eserin başına eklediği incelemede Ruhâvî’nin, tabiplerin mesleklerini icraya başlamadan önce imtihan edilmesi yönündeki bir temennisinin 319’da (931) Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından uygulamaya konulduğunu hatırlatarak onun 319’dan önceki bir tarihte vefat ettiği sonucuna varır (Edebü’ṭ-ṭabîb, neşredenin girişi, s. 8-9).

Edebü’ṭ-ṭabîb’deki dinî üslûptan anlaşıldığına göre sağlam bir Tanrı inancına sahip olan Ruhâvî ahlâk mefhumuna son derece önem vermekteydi. Onun, gerçek bir hekim olmanın ilk şartı olarak yaratıcı bir Tanrı inancını ileri sürmesi bu bakımdan ilgi çekicidir. Tanrı her şeye kādir, hikmet sahibi, öldüren, dirilten, hasta eden, şifa veren bir varlıktır. Bir

hekim bütün sevgi ve düşüncesini gönülden Allah'a yöneltmelidir (Edebü'ṭ-ṭabîb [nşr. F. Sezgin], s. 9-10). İnancını Aristo'nun Metafizika ve Fizika adlı eserlerinden, Eflâtun'un Phaidon diyalogundan, Hipokrat yemininin Arapça nüshasından (Kitâbü'l-Eymân ve'l-ʿuḳūd), Câlînûs'un Fî Menâfiʿi'l-aʿżâʾ adlı eserinden iktibaslarla destekleyen Ruhâvî, Allah'ın varlığı ve O'nun yarattıkları hakkındaki bilgisinden hareketle esas itibariyle şifa verenin Allah olduğu, dolayısıyla tıp sanatının insanlara Allah tarafından ilham edildiği fikrini vurgulamak istemektedir (a.g.e., s. 11-17). Bunu yaparken de üstadı Câlînûs'un otoritesine başvuran Ruhâvî, beşerî bilgiye ait metotların genel bir tıp teorisinin esaslarını kurmaya yetmeyeceğini ve bu ilmin esasları bakımından ilâhî ilhama dayandığını ileri sürer.

Ruhâvî'ye göre başta tıp olmak üzere bütün uygulamalı bilimlerde akıl yürütme ve deney şeklinde iki metot vardır. Bu metotlardan her birinin yalnız başına tıp sanatının icrasında yetersiz olduğu açıktır. Tıbbın hem ilim hem uygulama yönü iki metodun birleştirilmesini gerektirir.

Edebü'ṭ-ṭabîb dışındaki eserlerinin de Câlînûs'un kitaplarından derlenen metinlerden oluşmasından hareketle Ruhâvî'nin Câlînûsçu tıp teorisine sonuna kadar sadık kaldığı söylenebilir. Câlînûs, yalnız bir tıp otoritesi olarak değil Ârâʾü Buḳrâṭ ve Felâṭun, Fi'l-Aḫlâḳ, Fî Enne ḳuva'n-nefs tevâbiʿ li-mizâci'l-beden adlı eserleriyle bir filozof olarak da Ruhâvî'yi ilgilendirmiş ve müellif bu eserlere sık sık başvurmuştur. Ruhâvî, Câlînûs'un felsefî eserlerinin etkisiyle Eflâtuncu üçlü nefis teorisini benimsemiş; akıl, öfke ve şehvet güçlerinin sırasıyla beyin, kalp ve karaciğerle organik seviyedeki ilişkisini yine Eflâtun'un adalet doktrinine göre bir denge esasına bağlamıştır. Câlînûs'un Fî Enne ḳuva'n-nefs adlı eserinden de anlaşılacağı gibi ruhun güçleri organizmanın mizacına bağlı olduğuna göre Ruhâvî bu ilkeden ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiye kolayca ulaşabilmiştir (a.g.e., s. 20-21). Müellife göre eğitim yoluyla ahlâkın iyileştirilmesi mümkündür. Kazanılan iyi ahlâk bir bakıma "müktesep akıl"dır (a.g.e., s. 28). Bazı İşrâkī fikirlerine rağmen fizikî varlığın incelenmesinde tecrübeye büyük önem veren Ruhâvî, tıpta bu ilkeye riayet etmeyen hekimin ya sağlıklı insanları hasta edeceğini yahut hastasının ölümüne sebep olacağını belirtir (a.g.e., s. 100). Hekimlikteki hatanın öteki disiplinlerdeki hatalara benzemediğini hatırlatan müellif, hekimlerin ciddi bir imtihana tâbi tutulduktan sonra mesleklerini icra

etmelerine izin verilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim bu konuda müstakil bir eser de kaleme almıştır (a.g.e., s. 182-184).

Ruhâvî, Helenistik kültürle içli dışlı olduğu kadar kendi çağdaşlarını da yakından takip etmiştir. Kindî'nin felsefeci kişiliğinden övgüyle bahseden müellif, Huneyn b. İshak ve oğlunun aklî ilimlerdeki üstünlüklerine işaret eder. Ayrıca kendi dönemine kadar yaşamış ünlü hekimlerin İslâm halifeleri nezdindeki mevkileriyle ilgili olarak çeşitli örnekler aktarmış (a.g.e., s. 164-170), bu tarihî malzemeye İbn Ebû Usaybia tarafından sıkça başvurulmuştur (krş. ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 191, 207, 215, 225, 234, 241, 242, 246). Edebü'ṭ-ṭabîb'in, IV. (X.) yüzyılda "İslâm dünyasının Câlînûs'u" olarak ün yapmış Ebû Bekir er-Râzî'nin Aḫlâḳu'ṭ-ṭabîb adlı eserine (Kaya, s. 232-246) ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Eserleri. 1. Edebü'ṭ-ṭabîb. Ruhâvî'nin günümüze ulaşan tek eseri olup bilinen yegâne nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1658). Tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yapılmış (Frankfurt 1985), daha sonra Merîzen Saîd Merîzen Asîrî ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (bk. bibl.). Martin Lewey eseri Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to al-Ruhāwīs "Practical Ethics of the Physician ..." adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Transactions, Philadelphia 1967). 2. Künnâş. Câlînûs'un, Arapça'da el-Meyâmir fî terkîbi'l-edviye bi-ḥasebi emrâżı'l-aʿżâʾ mine'r-reʾs ile'l-ḳadem adıyla bilinen on makalesinden derlenmiştir. 3. Cevâmiʿ. Yine Câlînûs'un dört kitabından oluşan ve İslâm dünyasında Cevâmiʿu'l-İskenderâniyyîn adıyla anılan koleksiyondan derlenmiştir. 4. Keyfe yenbaġī en yümteḥane'ṭ-ṭabîb (Edebü'ṭ-ṭabîb [nşr. F. Sezgin], s. 184). 5. el-Medḫal ilâ ʿilmi'l-cedel. Tartışma ve ikna metodunu öğreten kitap, hekim-hasta diyalogunun sağlıklı şekilde gerçekleşmesini temin maksadıyla kaleme alınmıştır (a.g.e., s. 152).

BİBLİYOGRAFYA

İshak b. Ali er-Ruhâvî, Edebü'ṭ-ṭabîb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 9-10, 11-17, 20-21, 28, 100, 152, 164-170, 182-184; a.e. (nşr. Merîzen Saîd

Merîzen Asîrî), Riyad 1412/1992, neşredenin girişi, s. 3-33; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 191, 207, 215, 225, 234, 241-242, 246, 342; Sezgin, GAS, III, 263-264; J. Christoph Bürgel, "Adab und i'tidāl in ar-Ruhāwīs Adab aṭ-Ṭabīb", ZDMG, CXVII (1967), s. 90-102; Mahmut Kaya, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekr er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Bir Risâlesi", Felsefe Arkivi, sy. 26, İstanbul 1987, s. 227-246.

İlhan Kutluer

İSHAK BEY

(ö. 848/1444)

Osmanlı uç beyi.

Kimliği hakkında yeterli bilgi yoktur. Hıristiyan bir aileye mensup olup Bosnalı aristokrat ailelerden Kosac ve Pavlovicler'le akrabalığından söz edilir. Onu yakından tanıdığı, hatta bir müddet yanında kaldığı anlaşılan Âşıkpaşazâde, Üsküp uç beyi Paşa Yiğit'in evlâtlığı ve yetiştirmesi olduğunu yazar (Târih, s. 134). Tayyip Gökbilgin, 1453 ve 1461 yıllarına ait iki belgeden hareketle babasının adını Koç Hüseyin Bey olarak verir (Edirne ve Paşa Livâsı, s. 333). "Kosac" ile "Koç" lakabının benzerliği böyle bir irtibatın bulunabileceği ihtimalini ortaya koyarsa da burada adı geçen şahsın uç beyi İshak'la ilgisi şüphelidir. Üsküp'te yaptırdığı caminin sonradan yazıldığı anlaşılan kitâbesinde babasının adının Paşa Yiğit Bey olarak geçmesi gerçek durumu yansıtmayıp onun yanında yetişmiş olmasından dolayıdır.

1420'lere kadar Üsküp uç beyliğinde bulunduğu anlaşılan Paşa Yiğit'ten sonra onun yerine uç beyi oldu. Osmanlı kaynaklarına göre 1424'te II. Murad Rumeli'deki sınır bölgelerini birer uç beyine verdiğinde Sırbistan kesimini (Lazili) ona "ısmarlamıştı". 1426 tarihli bir kayıtta, Venedikliler'in İşkodra'daki topraklarını korumak için İshak'a 200 altın haraç ödediklerinin belirtilmesi uç beyleri arasında güçlü bir mevkide bulunduğunu gösterir. Üsküp'te üslenen İshak Bey akın sahası olan Sırbistan yanında Bosna,

Arnavutluk ve Hırvatistan'a kadar uzandı. Oruç Bey'e göre, Sırp Despotu Stefan'ın ölümünün (19 Temmuz 1427) ardından zaptedilen Güvercinlik (Golubac) Kalesi'ni kuşatma altına alan Macarlar'ı âni bir baskınla dağıtan Rumeli Beylerbeyi Sinan'ın kuvvetleri arasında İshak da bulunuyordu (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 48). İshak Bey, Sinan ve uç beyi Turhan ile birlikte 1432'de Arnavutluk'ta çıkan isyanı bastırmak için Serez'e gelen II. Murad'ın ordusuna katıldı. Sırp despotu olan Georg Brankovic ile (Vulkovic, Osmanlı kaynaklarında Vılkoğlu) II. Murad arasındaki

münasebetlerde anahtar rolü oynadı; Sırp despotunun merkezi Semendire'de olup bitenden padişahı haberdar etti. Osmanlı üstünlüğünü kabul eden Georg, bunun bir göstergesi olarak kızı Mara'yı II. Murad'a nikâhlamak istediğinde gelini Semendire'den almaya giden düğün heyetine İshak Bey'in hanımı önderlik yapmıştı. Bu devreye ait hadiseleri karışık olarak veren Âşıkpaşazâde'ye göre Murad Bursa'da düğün yaparken Sırp despotu, İshak Bey'in oğlu Deli Paşa lakabıyla anılan Paşa Bey'i esir almış ve aradaki münasebetin bozulmasına yol açmıştı. Ancak Âşıkpaşazâde bunu daha erken tarihli olaylar arasında zikreder. Sırp despotunun Osmanlı hâkimiyetini tanımasından sonra oğlu Gregor'un İshak Bey ile birlikte İşkodra'ya sefer yaptığı bilindiğine göre (Jorga, I, 415) bu olayın söz konusu sefer sırasında yahut sonrasında vuku bulmuş olduğu söylenebilir. Nitekim bunun hemen ardından İshak Bey'in II. Murad'a, Sırp despotuna ve Eflak Beyi Drakul'a güvenilmemesi gerektiği, despotun Macarlar'la yakın ilişki kurduğu, hatta Karamanoğlu ile Macarlar arasındaki gizli irtibata aracılık ettiği yolunda haberler gönderdiği belirtilmektedir.

Macar Kralı Sigismund'un ölümünü müteakip II. Murad'ın Macaristan'a üç ay süren seferine Turhan Bey, Evranos Bey gibi uç beyleriyle birlikte katılan İshak Bey (Oruç b. Âdil, s. 51), dönüşünde Sırp despotunun hareketlerini daha yakından izlemeye başladı ve onun Semendire'yi tahkim ettiğini, Semendire'de oldukça hem Karamanlılar hem de Macarlar'ın bağlılığının sağlanamayacağını padişaha bildirdi. Bu arada 3000 kişilik kuvvetle Bosna'ya girerek Dalmaçya sahillerine kadar uzandı ve Bosna'yı kendisine bağladı. 1435'te yine bu bölgeye yöneldi (Jorga, I, 417). II. Murad'ın Semendire üzerine yürümesinden önce ve muhtemelen 841 Zilhiccesinde (Haziran 1438) hac görevini ifa etti. Dönüşte yanında Âşıkpaşazâde de vardı. Bu arada Semendire Kalesi henüz alınmamıştı. İshak Bey'in kuşatmaya katılıp katılmadığı ise belli değildir. Âşıkpaşazâde, II. Murad'ın onu Germiyan sancağı beyi ile birlikte önemli bir maden kasabası olan Novaberda üzerine gönderdiğini, bu sefer sırasında kalabalık bir düşman kuvvetini bozguna uğrattıklarını, kendisinin de bol miktarda ganimet ve esir aldığını yazar (Târih, s. 179-180); bundan sonra da bir daha İshak Bey'in adından söz etmez. Bu hadisenin Semendire'nin fethinden (27 Ağustos 1439) ve başarısız Belgrad kuşatmasından (844/1440) sonra olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İshak Bey'in, Semendire'nin alınmasının ardından buraya bey olarak gönderildiği ve Hunyadi Janos ile mücadele

ettiği belirtilir. Oruç Bey ise Belgrad kuşatmasından sonra Novaberda Hisarı'nı fetheden (Haziran 1441) Şehâbeddin Paşa'nın kuvvetleri arasında İshak Bey'in ve askerlerinin de bulunduğunu kaydeder (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 52). 1442 Eylülünde Şehâbeddin Paşa'nın bütün Anadolu, Rumeli askeri, akıncı beyleri ve yeniçerilerle birlikte Macarlar'a karşı yaptığı başarısız seferde adı geçmemekle birlikte bu harekâta katılmış olması kuvvetle muhtemeldir. 848 (1444) tarihli bir vakfiyede ise artık ondan "merhum" olarak söz edilmektedir. II. Murad dönemine ait yıllıklarda onun Varna Savaşı'ndan önce 848 (1444) yılı içinde vefat ettiği açık olarak kayıtlıdır (Menage, sy. 33 [1982], s. 90). İshak Bey'in vefatından sonra Semendire beyliğine oğlu Îsâ Bey'in geçtiği bilindiğine göre ölüm tarihinin Semendire'nin 24 Safer 848'de (12 Haziran 1444) yapılan Segedin barışı ile terkedilmesinden önceye, muhtemelen 1444 baharına rastlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Üsküp'te yaptırmış olduğu caminin yanında bulunan kitâbesiz mermer türbenin ona ait olduğu tahmin edilmektedir.

Döneminin en kudretli uç beyleri arasında yer alan İshak Bey efsanevî şahsiyetiyle de serhad boylarında şöhret kazanmış, menkıbelere konu olmuştur. İbn Kemal, İshak Bey'in oğlu Îsâ Bey'den 1448'deki II. Kosova Savaşı'yla ilgili bir hâtırayı naklederken İshak Bey'i "Hâcî-yi reşîd, gāzî-yi saîd" diye anarak Kosova Savaşı sırasında Îsâ Bey tarafından Üsküp'e gönderilen bir adamının o sırada hayatta bulunmayan İshak Bey'i bir çadırda namaz kılarken gördüğünü ve zaferi ona müjdelediğini yazar (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 537-538). İshak Bey, Üsküp'ün bir Türk-İslâm şehri haline gelişinde de yaptırdığı âbidelerle önemli rol oynamış, şehrin imarını sağlamıştır. Onun Üsküp'teki beyliği sırasında 1436'da II. Murad Hünkâr Camii'ni inşa ettirmiş, İshak Bey de Alaca Camii adıyla bilinen camiyi 1438'de yaptırmış, daha sonra cami torunu Hasan Bey tarafından tamir ettirilmiştir (bk. ALACA İSHAK BEY CAMİİ). Ayrıca bir han (Sulu Han), çifte hamam, medrese de yaptırdığı bilinmektedir. Vefatından sonra düzenlenen Zilkade 848 (Şubat 1445) tarihli bir vakıf kaydında üç köyün vergi gelirinin, Eski ve Yeni hanların, çifte hamamın ve birçok dükkânın kirasının imaret ve medresesi için tahsis edildiği anlaşılmaktadır (Ayverdi, s. 255-256).

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s.134, 164, 172, 175, 176, 179-180; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 48, 50, 51, 52; [Anonim], Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 30; Neşrî, Cihannüma (Taeschner), I, 161, 165, 168; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 537-538; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 8, 90-91; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279, I, 341, 359, 363-365; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, I, 393, 415, 417, 423, 434; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 333-334; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 254-258; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar: I, Ankara 1987, s. 83; a.mlf., "II. Murad", İA, VIII, 605, 607; C. Truhelka, "Tursko-Slavjenski Spomenici Dubrovačke Arhive", Glasnik Zematjskog Muzeja u Bosni i Hercegovini, XXIII, Sarajevo 1911, s. 197; a.mlf., "Bosna'da Arazi Meselesinin Tarihi Esasları", THİTM, I (1931), s. 58; G. Elizovic, "Skopski Isakovici i Paşajigit beg", Glasnik Skopskog Naučnog Druştva, XI, Skopje 1932, s. 170-176; Hazım Šabanović, "Dvije Najstarije vakufname u Bosni", POF, II (1952), s. 7-29; a.mlf., "Ishakovici", Enciklopedijo Jugoslavije, Zagreb 1960, IV, 371; Semavi Eyice, "Üsküp'te Türk Devri Eserleri", TK, I/11 (1963), s. 20-30; V. L. Menage, "Sultan II. Murad'ın Yıllıkları", TD, sy. 33 (1982), s. 86, 88, 90, 96.

Feridun Emecen

İSHAK BEY

(ö. 1222/1807’den sonra)

III. Selim’in şehzadelik elçisi, donanma tercümanı.

III. Mustafa devrinde iç oğlanları arasında yer alıp Şehzade Selim’e yakın olarak yetişti. Ailesi ve hânedana olan yakınlığı hakkında kesin bilgi mevcut olmamakla beraber çağdaş kaynaklar,

IV. Murad’ın kızından ötürü kendisinden “Safiyesultanzâde” olarak bahsetmekte, günümüz tarihçilerince yapılan çalışmalarda ise hiçbir bilimsel veriye dayanmadan Mühendishâne başhocası İshak Efendi ile aynı kişi olduğu ileri sürülmekte (Unat, XXVIII/109 [1964], s. 89-107) veya açık kanıtlara rağmen bu karışıklığı giderecek kesin bir ayırımda bulunulmamaktadır (İhsanoğlu, s. 1-5; Seyitdanlıoğlu, VI/1-2 [1989], s. 228).

İshak Bey’in soyu, IV. Murad’ın değil II. Mustafa’nın kızı Safiye Sultan’a uzanır. Kapıcıbaşı olduğu ileri sürülen babasının adı Mehmed olup devrinde ve annesinin sağlığında da Safiyesultanzâde olarak bilinmekte ve “vakt-i namâz” lakabıyla anılmaktaydı (Şem‘dânîzâde, II, 17). Safiye Sultan’ın hangi izdivacından dünyaya geldiği tesbit edilemeyen Mehmed Efendi’nin İsmâil ve İshak isimlerinde iki oğlu olmuştur. Bunların da saraya alınarak yetiştirildikleri ve İshak Bey’in 1769’da peşkir ağası olduğu bilinmektedir. Öte yandan çağdaş bir kaynak olarak Câbî Ömer Efendi’nin III. Selim devri kayıtları içinde İshak Bey’den “Safiye Sultan üveyisi” olarak bahsetmesi (Târih, vr. 6b, 14b) ilgi çekici olmakla beraber genelde duyduklarına yer veren müellifin bu hususta yanıldığı veya İshak Bey’in o zamanlar halk arasında bu şekilde anıldığı kabul edilebilir. Nitekim Şem‘dânîzâde’nin, henüz Safiye Sultan’ın hayatta olduğu bir dönemde babasını Safiyesultanzâde olarak tanımlaması Câbî’nin bu kaydını hükümsüz kılmaktadır.

İshak Bey 1769’da Rus savaşına iştirak etmek üzere saraydan ayrıldı,

1770’te Hotin muharebesinde yaralanarak İstanbul’a döndü ve iyileştikten sonra Cezayirli Gazi Hasan Paşa’nın idaresindeki donanmaya katıldı. İki yıl kadar Hasan Paşa’nın hizmetinde bulundu. 1773’te Baron de Tott ile tanıştı. Bu olay hayatında önemli bir merhale teşkil etmiştir. İshak Bey’in Tott’un öğrencisi olduğu da ileri sürülmüştür (Pouqueville, Voyage, I, 176). Daha sonra, bir Rus subayı olan ve Yedikule’deki esaret hayatından henüz kurtulmuş bulunan Binbaşı Zorik ile dostluk kurdu ve kendisine Rusya’ya dönebilmesi için borç para verdi. Ancak bu subaya müslüman kıyafeti içinde Ayasofya’yı gezdirmesi Cezayirli Hasan Paşa’nın şiddetli tepkisine yol açmış ve İshak Bey’in Hasan Paşa’nın elinden canını kurtarmak için yurt dışına gitme fikri bu şekilde doğmuştur.

1776’da, o sırada Rusya’da generalliğe yükselmiş olan Zorik’i ziyaret etmek istediğini Baron de Tott’a söyledi. Tott kendisini bu düşünceden vazgeçirdi ve Fransa’ya gitmesine öncülük etti. Bunda, İstanbul’da Fransız elçisi olarak bulunan Saint-Priest’in, Bâbıâli ile irtibatta Rum tercümanlara bağlı kalmaktan ve bunların Ruslar lehine yaptıkları tahrifat ve suistimalden kurtulmak üzere bir Türk gencinin dil eğitiminden geçirilmesinin faydalı olabileceğine dair düşünceler taşımasının ve bu hususta hariciye nâzırı olan Vergennes’in de onayını almasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tott vasıtasıyla tanıştığı Saint-Priest’in yardımıyla Marsilya’ya giden bir gemiye yerleştirildi ve kendisine Fransa’da Vergennes tarafından kabul edilmesi için bir tavsiye mektubu verildi. Marsilya’da kendisini İzmir’den gelmiş olan Tott karşıladı ve Lyon’a davet ederek bir müddet evinde misafir etti. Paris’e vardığında Collège de France’da hoca olan Pierre Jean-Marie Ruffin’in evinde kaldı ve kendisinden Fransızca öğrendi. Bu arada saraydaki aile fertlerinin de kendisinin kollanması için girişimlerde bulunduğu anlaşılmaktadır (Dehérain, I, 57). Paris’te on ay kalan İshak Bey’in bu süre içinde eğlence hayatına fazlaca kapılmış olduğundan geri gönderilmesine karar verildi. Marsilya’da gemiye binerken karşılaştığı bir Ermeni’den Cezayirli Hasan Paşa’nın hâlâ peşinde olduğunu öğrenince yolunu değiştirdi, Cezayir ve Tunus’a yöneldi. Oralarda birkaç ay kaldıktan sonra Malta ve Girit üzerinden gizlice İzmir’e gitti. Kardeşi İsmâil’e bir mektup yazarak durumu sordu. Hasan Paşa’nın gazabının geçmediğini ve kendisinin Paris’te Frenk elbisesi giymiş olduğunu duyduğundan hiddetinin daha da arttığını öğrendi. İstanbul’a doğrudan gitmeye cesaret

edemediğinden önce Enez'e, ardından Edirne'ye ve buradan da gizlice İstanbul'a geçti (1778) (Pouqueville, Voyage,

I, 169). İshak Bey burada kardeşiyle irtibat kurdu ve Cenova'ya gitmek üzere ondan borç para aldı. Cenova'dan Toskana ve Napoli'ye, oradan Tirol üzerinden Viyana'ya ve nihayet Petersburg'a geçti. Rus dostu General Zorik'i gözden düşmüş bir halde yaşamakta olduğu Smolasko'daki çiftliğinde buldu ve 1782 yılına kadar onun yanında kaldı. Bu arada kendisine yapılan Rusya hesabına çalışmasıyla ilgili cazip teklifleri kabul etmedi. Çariçe Katherina'nın desteğini elde ederek Londra'ya geçtiyse de (Aralık 1783) burada uzun süre kalmadı ve Paris'e gitti, Vergennes tarafından dostça kabul edildi. 1784'e kadar Paris'te Ruffin'in evinde kaldı ve İstanbul'a elçi olarak tayin edilen Choiseul Gouffier ile birlikte geri döndü. İshak Bey, Choiseul Gouffier vasıtasıyla nihayet Hasan Paşa'nın affına nâil oldu. O sırada sadrazam olan Halil Hamîd Paşa'nın azline kadar (1785) hizmetinde bulundu. Daha sonraki yıllarda hizmete alınan Fransız subay ve teknisyenlerle yakın ilişki içinde bulunduğu ve Fransız elçiliğiyle sıkı temas halinde olduğu, seyahat maksadıyla İstanbul'a gelenlerle aynı meclisi paylaştığı anlaşılmaktadır. Choiseul Gouffier ile yakın ilişkisi arşiv belgelerinde "Choiseul'ün ayakdaşı" tanımlamasıyla ifade edilmekte ve "Fransız" lakabıyla anılmasına yol açmaktaydı.

İshak Bey'in Fransa'ya ikinci gönderilişi resmî bir hüviyet arzeder. Şehzade Selim'in Fransa Kralı XVI. Louis ile yazışmalarına aracılık etmek üzere seçilir. İshak Bey, 31 Temmuz 1786'da bir Fransız gemisiyle gizlice İstanbul'dan yola çıktı. Yanında Şehzade Selim'in kral ve başvekil için kaleme aldığı iki mektubundan başka Gouffier'in hariciye nâzırı Vergennes'e hitaben kendisi için hazırladığı, Fransa'da yetiştirilmesiyle ilgili bir tavsiye mektubu bulunmaktaydı. İshak Bey Paris'te Vergennes ve kral tarafından kabul edildi. Versaille'da Vergennes ve onun ölümü üzerine Montmorin ile çeşitli görüşmelerde bulundu, kral tarafından ikinci defa kabul edildi; bunların III. Selim'e yazdıkları cevabî mektupları ve bizzat İshak Bey'in şehzadeye yazdığı 29 Mayıs 1787 tarihli iki mektubu özel bir kurye ile İstanbul'a gönderildi (bunlar için bk. Uzunçarşılı, II/5-6 [1938], s. 227-238). İshak Bey Fransa'da iken kendisine Şehzade Selim tarafından da bir mektup yazılmıştır.

I. Abdülhamid'in vefatı üzerine Şehzade Selim'in tahta çıktığını (7 Nisan 1789) öğrenen İshak Bey İstanbul'a dönmeye karar verdi (1789 sonbaharı). İstanbul'a döndükten sonra neler yaptığı kesin olarak tesbit edilememektedir. Pouqueville'in verdiği bilgiye göre İshak Bey'in İstanbul'a vardığında padişah katına ulaşması mümkün olmamıştır. Bir müddet sonra da muhtemelen, 3 Aralık 1789'da sadrazam olan Cezayirli Hasan Paşa'nın tasarrufuyla Limni adasına sürülmek üzere yola çıkarıldı. Geminin Çanakkale'de durduğu bir sırada Fransız konsolosunun yardımıyla kaçırılarak kurtarıldı. İzmir'deki Fransız konsolosu Amoureur kendisini sakladı. İshak Bey üç yıl kadar burada kaldı. 1792'de, kendisiyle beraber sarayda yetişmiş olan Başçuhadar Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâ olduğunu duyunca onunla haberleşti. İstanbul'a dönünce Hüseyin Paşa'nın himayesine girdi ve paşanın maiyetinde çalıştı (Pouqueville, Voyage, I, 170-171). İshak Bey'in, Küçük Hüseyin Paşa'ya müşavirlik ve tercümanlık hizmeti vermekte olduğu, Tersane'deki iyi hizmetlerinin takdir edildiği ve daha sonra kendisinden yabancı dil hususunda istifade edildiği anlaşılmaktadır. Fransa'nın Mısır'a saldırması üzerine yola çıkarılan donanmaya Küçük Hüseyin Paşa'nın müşaviri ve tercümanı olarak katılmış ve Fransızlar'ın tahliyesine dair görüşmelere iştirak ederek yapılan mukavelenâmeyi imzalamıştır.

1805'te Avrupa'da Fransa ve dolayısıyla Napolyon lehine değişen şartlar karşısında tekrar sahneye çıkan İshak Bey'den Fransa ile yapılması düşünülen ittifakta faydalanılmak istendi. Kaptanıderyâ Bostancıbaşı Hâfız İsmâil Paşa'nın gerek kaptanlığında gerekse sadâretinde paşanın maiyetinde bulundu, ancak Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı olaylar sebebiyle ortadan kayboldu (1806). Şubat 1807'de İngiliz filosunun İstanbul önlerine gelmesi, İshak Bey'in Fransız elçisi Sebastiani ile olan yakın iş birliğini gözler önüne serdi ve son defa olmak üzere tarih sahnesine çıkmasına vesile oldu. Bâbıâli'yi, Fransız yanlısı siyasetten ayrılması talebiyle İstanbul'u bombalamakla tehdit eden filonun şehrin savunulmasıyla ilgili askerî tedbirlerin alınmasına kadar oyalanması için sürdürülen görüşmelerde İshak Bey önemli rol oynadı. Filo kumandanı Duckworth ve İngiliz elçisi Arbuthnot ile yapılan görüşmelerin yürütülmesine katkıda bulundu. İngiliz filosunun bir şey yapamadan geri çekilmesi, ardından meydana gelen Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı isyan ve III. Selim'in tahttan indirilmesi (29 Mayıs 1807) olayları İshak Bey'in tekrar ortadan kaybolması sonucunu doğurmuştur. Bu

karışıklık sırasında, muhtemelen Fransız elçisi Sebastiani'nin himayesinde o dönem ilerici ricâlinin pek çoğunun yaptığı gibi kaçarak canını kurtarmış olmalıdır. Bu hadiseden sonra kendisi ve kardeşi İsmâil'le ilgili herhangi bir ize rastlamak şimdilik mümkün olmamaktadır.

Kendisini şahsen tanımış olan bir müellif tarafından çok zeki, dikkate değer bir şahsiyet, Fransa, Rusya ve İngiltere'de bulunmuş, Kaptanıderyâ Hüseyin Paşa'nın dostu ve tercümanı olduğu belirtilen İshak Bey, "Fransız ve Türk karakterinin bütün kötü taraflarını şahsında birleştirmiştir" şeklinde nitelendirilmekte, İslâm dinine karşı olan "reformcu" tutumundan ötürü herkesin düşmanlığını üzerine çektiğine işaret edilmektedir (Wilson, s. 75; Douin-Fawtier-Jones, I, 60-61).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Maliye, nr. 1786, 22428, 22624; BA, HH, nr. 1444, 7975; BA, Mühimme Defteri, nr. 177, 181, 211; TSMA, nr. E-2031; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 98, 157; II, 17, 57; Cevdet, Târih, VII, 125; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE9, vr. 6b, 14b, 15a-b, 32a-b, 65b, 88a; R. T. Wilson, History of the British Expedition to Egypt, London 1802, s. 75; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres parties de l'Empire ottoman, pendant les années 1789, 1799, 1800 et 1801, Paris 1805, I, 166-172, 176; a.e.: Pouqueville's Reise Durch Morea und Albanien Nach Constantinopel und in Mehrere Andere Theile des Osmanischen Reiches in den Jahren 1798, 1799, 1800 und 1801 (trc. K. E. M. Müller), Leipzig 1805, I, 113-119; L. Pingaud, Choiseul Gouffier. La France en orient sous Louis XVI, Paris 1887, s. 75, 82-89; E. Driault, La politique orientale de Napoléon, Paris 1904, s. 97-98; a.e.: Selîm-i Sâlis ve Napolyon (trc. Köprülüzâde Mehmed Fuad), İstanbul 1329, s. 105; Salih Münir Paşa, Louis XVI et le Sultan Selim III. Extrait de la revue d'histoire diplomatique, Paris 1912, s. 1-33; Douin-Fawtier-Jones, l'Angleterre et l'Egypte. La politique mameluke (1801-1803), Kahire 1929, I, s. XCVI-XCIX, CV, 60-61; H. Dehérain, La vie de Pièrre Ruffin,

orientaliste et diplomate (1742-1824), Paris 1929, I, 56-57; Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü, Ankara 1989, s. 1-9; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliaht İken Fransa Kralı Lüi XVI ile Muhabereleri", TTK Belleten, II/5-6 (1938), s. 191-246, lv. III-XIX; Faik Reşit Unat, "Başhoca İshâk Efendi", a.e., XXVIII/109 (1964), s. 89-115; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Sultanzâde İshâk Bey ve Başhoca İshâk Efendi Aynı Kişi midirler?", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, VI/1-2, Ankara 1989, s. 219-228; Kemal Beydilli, "Şehzâde Elçisi Safiyesultanzâde İshâk Bey", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 73-81.

Kemal Beydilli

İSHAK BEY CAMİİ

(bk. ALACA İSHAK BEY CAMİİ).

İSHAK ÇELEBİ, Kılıççızâde

(ö. 943/1537)

Osmanlı tarih yazıcılığının önemli eserlerinden olan Selimnâme adlı kitabıyla tanınan divan şairi.

Üsküp'te büyük bir ihtimalle 869'da (1464-65) doğdu. Kılıç ustası İbrâhim Efendi'nin oğlu olduğu için Kılıççızâde diye tanındı. Üsküp'te başladığı öğrenimini Edirne'de Kara Bâlî'nin yanında tamamlayıp ilmiye sınıfına girdi. Önce Serez (Siroz), ardından Edirne'de İbrâhim Paşa ve Üsküp'teki İshak Paşa medreselerine müderris oldu. Mısır seferinden sonra 923-924 (1517-1518) kışını geçirmek üzere Şam'da ikamet ederken Yavuz Sultan Selim'e musâhiblik için Galata Kadısı Bursalı Nihâlî Câfer Çelebi ve Mihaliç Kadısı Bozan'la birlikte Suriye'ye gönderildi. Ancak bazı davranışlarından dolayı üçü de musâhibliğe kabul edilmedi. İshak Çelebi, tekrar eski vazifesine dönerek Bursa Kaplıca (Hudâvendigâr) ve İznik'teki Orhan Gazi medreselerinin ardından 933'te (1526-27) Edirne Dârülhadisi'ne ve 937'de (1530-31) İstanbul Sahn-ı Semân müderrisliğine getirildi. 942 (1536) yılında kadı tayin edildiği Şam'da bir yıl sonra öldü. Hastalığı sırasında vefatı için, "Gelicek hâlet-i nez'a dedi târîhini İshak / Yöneldim cânib-i Hakk'a başı açık yalınayak" beytini tarih düşürmüş, vasiyeti gereği Şam civarında bulunan Kubûrü's-sâlihîn'e defnedilmiştir.

Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman gibi iki büyük hükümdarın takdir ve iltifatına mazhar olarak dârülhadis ve Sahn-ı Semân müderrislikleri gibi önemli görevlere getirilen İshak Çelebi şöhret ve gösterişe fazla itibar etmemesiyle tanınmıştır. Hoşsohbet, güler yüzlü, mizah ve latifeden hoşlanan kişiliği ile çevresinde sevilip aranan bir insan olarak takdir edildiği gibi derbeder yaşayışı ve bazı serbest hareketleri yüzünden tenkitlere de hedef olmuştur. Hasan Çelebi onun, kırk yaşına gelince yaşadığı harâbâtî hayattan tövbe etmiş ve buna "tübtü ilallah" (909/1503-1504 [Allah'a yöneldim]) ibaresiyle tarih düşürmüş olduğunu kaydeder. Aynı zamanda şair olarak ün kazanan İshak Çelebi'nin şairliği Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi gibi tezkire yazarları tarafından

övülmüştür. Divan şiirinde Necâtî Bey ve çağdaşlarıyla başlayan, Türkçe kelime ve deyimleri birkaç anlamıyla beyte yerleştirerek sanat gösterme işini İshak Çelebi de şiirlerinde ustaca gerçekleştirmiş, biraz da bu yüzden coşkulu, canlı, içten söylediği şiir ve gazelleri çok sevilmiştir. Ayrıca manzumelerine XVI. yüzyıl Osmanlı aydınlarının alışkanlıkları, zevkleri ve sosyal görüşleriyle kendi duygularını ve hayat anlayışını da yansıtmış, şiirlerinde dost sohbetlerini, aşk maceralarını ve mahallî hayatı dile getirmiştir.

Eserleri. 1. Risâle-i İmtiḥâniyye. Birçok nüshası bulunan risâle (Erdem, sy. 91 [1994], s. 112-113), Sahn-ı Semân müderrisliği imtihanı için el-Mevâḳıf'tan verilen bir konu hakkında Arapça olarak kaleme alınıp imtihan heyetine takdim edilmiştir. 2. Divan. Yedi nüsha üzerinden tenkitli basımı, şairin hayatı ve edebî şahsiyeti üzerinde bir incelemeyle birlikte Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). 3. Selimnâme (İshaknâme). Osmanlı tarihi yazıcılığında önemli bir yer tutan "şehnâmecilik" geleneğinin güzel örneklerinden biridir. II. Bayezid döneminde 915 (1509) yılında İstanbul'u harap eden zelzelenin anlatımıyla başlayan eser Sultan Bayezid'in şehzadeleri arasındaki rekabet, Şahkulu isyanı, Sultan Bayezid'in ölümü gibi olaylarla devam eder. Daha sonraki bölümde Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı anlatılır. Eser, Şehzade Ahmed'in Yavuz Sultan Selim'e karşı ayaklanması ve bunun bastırılması olayı ile son bulur. Selimnâme, oldukça ağır bir dille yazılmış

olmakla beraber dönemi içinde inşâ geleneğinin güzel örneklerinden biri sayılmıştır. Eserin bir özelliği de âyet, hadis, dua, şiir ve darbımesellere sıkça yer verilmesidir. İshak Çelebi'ye daha kendi çağından itibaren büyük şöhret kazandıran Selimnâme, sonraki yıllarda Osmanlı tarihçileri tarafından güvenilir bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Nitekim Hoca Sâdeddin Efendi Tâcü't-tevârih adlı eserinde manzumelerine varıncaya kadar İshak Çelebi'den faydalanmıştır. Günümüz tarihçilerince de güvenilir ve orijinal bir kaynak sayılan Selimnâme'nin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır (Levend, Gazavatnâmeler, s. 24; Tekindağ, sy. 1 [1970], s. 201).

İshak Çelebi'nin bunlardan başka Arapça dört müstezaddan oluşan Müstezâd li-İsḥâḳ Çelebi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3707/7) ve kırk bir

beyitlik yine Arapça bir kaside olan Ḳaṣîde-i Faṣîḥa (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 799/20) adlı risâleleri vardır. Bazı beyitlerini Âşık Çelebi'nin iktibas ettiği Hiciv ve Hezliyat'ının (Levend, Türk Edebiyat Tarihi, s. 154) nüshası bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Üsküblü İshâk Çelebi, Dîvan: Tenkidli Basım (haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1989, s. 1-15; Sehî, Tezkire, s. 45-46; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 474; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuara, vr. 42a-44a; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 275; Latîfî, Tezkire, s. 89-91; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 468-471; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 757, vr. 11a; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, II, vr. 383b-384a; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 191-193; Kınalızâde, Tezkire, s. 158-164; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuârâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 23b-25a; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 45a; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 100a; Sicill-i Osmânî, I, 324; Osmanlı Müellifleri, II, 76; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1981, s. 384, 386; TYDK, I, 111-112; Levend, Gazavatnâmeler, s. 24-25; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 154; Vanco Boskov, "La vie et l'oeuvre d'Ishak Celebi, poète turc de Skopje (?-1537/8)", La Macédonia et les macédoniens dans le passé, Skopje 1970, s. 163-170; Babinger (Üçok), s. 60; Ahmet Uğur, The Reign of Sultan Selîm I. in the Light of the Selimnâme Literature, W. Berlin 1985, s. 9-11; a.mlf., "Selimnâmeler", AÜİFD, XXII (1978), s. 371-372; Hamdi Savaş, İshak Çelebi ve Selimnâmesi (doktora tezi, 1986), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İsmet Parmaksızoğlu, "Üsküplü İshak Çelebi ve Selimnâmesi", TD, III (1953), s. 123-124; Şehâbeddin Tekindağ, "Selimnâmeler", TED, sy. 1 (1970), s. 200-202; Metin Akkuş, "Türk Edebiyatında Bursa Şehrengizleri I: İshak Çelebi'nin Bursa Şehrengizi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I, Erzurum 1993, s. 81-85; Sadık Erdem, "İshak Çelebi'nin Hayatı-Şahsiyeti ve Eserleri", TDA, sy. 91 (1994), s. 99-120; "İshak Çelebi", TA, XX, 231.

Hamdi Savaş

İSHAK EFENDİ, Başhoca

(ö. 1836)

Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un başhocası, Türkiye'nin modern ilim öncülerinden.

Bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Yanya'nın Narda (Arda) kasabasında doğdu. "Hoca" ve "Başhoca" unvanıyla tanınır. Aslen Mûsevî bir aileye mensuptur; babasının ölümünden sonra kardeşi Esad Efendi ile birlikte (sonraları Rumeli Ordu-yı Hümâyun defterdarı) İslâm'a girmiş ve İstanbul'a gitmiştir. İlk ve orta öğrenimi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte aile çevresinden gelen çeşitli Batı dillerinin yanında Arapça ve Farsça'yı da bilmesi ve daha sonraları Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî adlı kitabını okutması onun küçük yaşta medrese öğrenimi gördüğünün delili sayılabilir. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un terfi listelerinden 1806-1815 yılları arasında bu okulda okuduğu ve sınıf geçmenin, yapılan imtihanı kazanmanın yanında bir üst sınıfın kadro mevcudunda münhal bulunması şartına bağlı olmasından dolayı okulun son iki sınıfını yaklaşık dokuz yılda bitirdiği anlaşılmaktadır (İhsanoğlu, s. 9).

Öğrenciliği sırasında zekâsı, bilgisi ve çalışkanlığıyla Başhoca Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin dikkatini çeken İshak Efendi, onun yardımcılığına tayin edilerek Medine'deki kutsal sayılan yerlerin tamir ve inşaat işleriyle görevlendirildi (1816). Ertesi yıl Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin Medine'de vefatı üzerine yetkililerce Bâbıâli'ye onun yerine getirilmesi tavsiye edildiyse de İstanbul'dan başka bir mühendis gönderildi ve İshak Efendi onun yardımcılığına verildi. Medine'deki görevini tamamladıktan bir süre sonra tekrar Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a dönen İshak Efendi, hocalardan Bulgarîzâde Yahyâ Nâci Efendi'nin ölümünün ardından mühendishanedeki kariyerine halel gelmemek kaydıyla onun yerine Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına getirildi (Temmuz 1824). 1829 yılının sonlarına doğru Balkan sahillerindeki istihkâmların kontrol ve tamiriyle görevlendirildi. Bu görevlendirmenin asıl sebebi, şahsına karşı güven

duyulmaması ve Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığından uzaklaştırılmak istenmesiydi. Ancak çok geçmeden hakkında gösterilen tereddüt ve şüphelerin yersiz olduğu ve kendisinin Reîsülküttâb Pertev Paşa'nın bir tertibine mâruz kaldığı anlaşılarak geri çağrıldı; 1830 yılının son ayında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un başhocalığına tayin edildi. 1834'te yine kutsal binaların tamiri için Medine'ye gönderildi ve dönüş yolculuğu sırasında İskenderiye'de vefat etti (Şubat 1836). Öğrencileri hâtırasına hürmeten Hasköy Mezarlığı'na, üzerinde "Dîvân-ı Hümâyun sâbık serhalifesi ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun başhocası

el-Hâc Hâfız İshak Efendi" ibaresi bulunan bir taş diktiler.

İshak Efendi, çok çalışkan ve vaktini hiçbir zaman boşa geçirmeyen bir kimse olarak isim yapmış, güçlü şahsiyetiyle çevresindeki insanların takdir ve hayranlığını kazanmış ileri görüşlü bir bilim adamıdır. Fakat devrin kaynaklarından ve bazı olayların tahlilinden aynı zamanda onun hırslı, paraya ve şöhrete karşı zaaf sahibi bir kişi olduğu ve bu yüzden II. Mahmud ile önde gelen devlet adamlarının tam bir güvenini kazanamadığı, ayrıca kendini çekemeyenlere fırsat verdiği anlaşılmaktadır. İshak Efendi'nin hırs ve şöhret tutkusuna bir örnek olarak 1830 yılında başhocalığa getirildikten sonra kendisine özel bir nişan takılmasını istemesi ve hatta madalyanın resmini bizzat hazırlayıp sunması gösterilebilir. Ancak bunun asıl sebebinin, Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığından uzaklaştırılmak amacıyla Balkanlar'a gönderilmesinin üzerine düşürdüğü gölgeyi kaldırmak ve bir anlamda şahsından özür diletmek olduğu şüphesizdir; bu durum onun güçlü kişiliğinin de bir ifadesidir. Nitekim padişah isteğini kabul etmiş, fakat onun hazırladığından daha az gösterişli bir madalya ile gönlünü almıştır. İshak Efendi'nin hizmetlerinin başında, daha önce öğrencilerinin yerde oturup dizleri üzerinde not tuttukları Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u disiplin ve tedrîsatıyla Batı'nın askerî okulları seviyesine çıkarmış olması gelir. Başhocalığı sırasında eğitimlerini üstlendiği son sınıf öğrencilerine günde beş derslik bir program uyguladığı ve ilk derste Etienne Bézout'nun Fransızca matematik kitabından (Cours de mathématiques) kısa bir metin tercümesi yaptırdıktan sonra kitabın hidrolik bahsini, ikinci derste kendi eseri Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye'den mekanik (ilm-i cerr-i eskāl) bahsini, üçüncü derste mantığa dair Îsâğūcî'yi, dördüncü derste yine kendi telifi olan Usûlü's-siyâga'yı okuttuğu ve beşinci derste tatbikat yaptırdığı bilinmekte,

bu programın, benzeri Batı okullarının programlarına paralel nitelikte olduğu görülmektedir. Onun basılmış kitaplarının tamamı kendinden sonra da Mühendishâne-i Berrî-i Hûmâyun'da ders kitabı olarak okutulmuştur. İshak Efendi'nin hizmetlerinin en önemlilerinden biri de hakkında yazdığı ilim dallarını ve Batı dillerini çok iyi bilmesi sebebiyle birçok terimin Türkçe karşılığını bulmasıdır.

Eserleri. 1. Rekz ve Nasbü'l-hıyâm (İstanbul 1242). Harp sanatları konusundadır. 2. Tuhfetü'l-ümerâ fî hıfzı kılâ' (İstanbul 1243). Yine harp sanatlarına dairdir. 3. Medhal fi'l-coğrafya (İstanbul 1247). Hocası Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin astronomi konusundaki kitabının coğrafyaya dair olan kısmının özetidir. 4. Usûlü's-siyâga (İstanbul, ts.). Fransızca kitaplardan aktarma-adapte yoluyla hazırladığı top dökümü hakkında bir çalışma olup Osmanlıca hazırlanmış ilk basılı eserdir. 5. Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye (I-IV, İstanbul 1247-1250; I-IV, Bulak 1257-1261). Dönemin Avrupa fen kitaplarından faydalanarak hazırladığı en büyük eseridir. İshak Efendi'nin şöhretini borçlu olduğu kitap Osmanlıca literatürde ilk defa matematik, fizik, modern astronomi, biyoloji, botanik, zooloji ve mineraloji gibi ilimlere ait bilgileri bir arada sunmasıyla ve modern kimya konusunda basılmış ilk Türkçe makaleyi ihtiva etmesiyle dikkat çeker. İlmî muhteva bakımından Avrupa'da yayımlanmış olan benzerlerine yakın bir seviyededir. 6. Usûl-i İstihkâmât (İstanbul 1250). Fransız matematikçisi Gulliaume Leblond'un Eléments des fortifications (Paris 1776) adlı kitabının tercümesidir. Kalın bir ciltten oluşan eser üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Bunların birincisinde harp sanatı, muharebe, orduların kurulması, ikincisinde hafif istihkâmlar ve üçüncüsünde ağır istihkâmlar ele alınmıştır. 7. Aksü'l-merâyâ fî ahzi'z-zevâyâ (İstanbul 1250). Üç bölümlük eser oktant, sekstant ve dâire-i in'ikâs (cercle achromatique) gibi yükseklik ve uzaklık ölçmeye yarayan mühendislik aletlerinin kullanımıyla ilgili bilgileri içerir. 8. Kavâid-i Ressâmiyye (İÜ Ktp., TY, nr. 6829). Arazi ölçme kuralları ve uygulaması hakkındadır. 9. Risâle-i Ceyb (İÜ Ktp., TY, nr. 714). Zaman tesbiti konusunda olup tercüme-adaptasyon yoluyla hazırlanmıştır. 10. er-Risâlâtü'l-berkıyye fî âlâti'r-ra'diyye (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 168/2, vr. 21b-49b). Buharlı gemilerin ve uskurlu denizaltının mûcidi Amerikalı gemi mühendisi Robert Fulton'un Torpedo War and Submarine Explosions adlı eserinin Fransızca'sından tercüme olup

torpiller hakkındadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. de Kay, Sketches of Turkey in 1831 and 1832, New York 1833, s. 133-144; Lutfî, Târih, II, 143; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1312, s. 34-42; Sicill-i Osmânî, I, 328; Osmanlı Müellifleri, II, 354-355; A. Galante, Histoire des juifs de Turquie, İstanbul, ts., V, 318-321; Sait Arif Terzioğlu, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Başhocası İshak Efendi, Ankara 1965; Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü, Ankara 1989; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 66, 67, 92, 315, 318, 320; Mustafa Kaçar, Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishanelerin Kuruluşu (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 153-157; Faik Reşit Unat, "Başhoca İshak Efendi", TTK Belleten, XXVIII/109 (1964), s. 89-115; E. Kuran, "Isḥāḳ Efendi", EI² (İng.), IV, 112-113.

Ekmeleddin İhsanoğlu

İSHAK EFENDİ, Ebûishakzâde

(ö. 1147/1734)

Osmanlı şairi ve şeyhülislâmı.

1090'da (1679) İstanbul'da doğdu. Babası, 1128-1130 (1716-1718) yılları arasında şeyhülislâm olan Ebûishak İsmâil (Naim) Efendi, dedesi Rumeli vilâyetlerinin birçoğunda kadılık yapan Alanyalı İbrâhim Efendi'dir. İlk derslerini babasından alan İshak daha sonra çeşitli ilimleri tahsil etti, Ankaravî Mehmed Efendi'den mülâzım oldu ve 1111'de (1699) Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin de hazır bulunduğu bir imtihanda başarılı olarak müderrislik pâyesini aldı. İstanbul'un çeşitli medreselerinde müderrislik görevleri sırasında teftiş ve kısmet* hizmetlerinde de bulundu. Ardından kendisine İzmir mevleviyeti, Edirne ve Mekke-i Mükerreme pâyeleri verildi. 1135'te (1723) yakın arkadaşı ve tezkire müellifi Sâlim Efendi'nin yerine İstanbul kadısı oldu. İshak Efendi'nin İstanbul kadısı oluşu, III. Ahmed'in saltanatı ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı yıllarına rastlar. İbrâhim Paşa'nın bu dönemde etrafında topladığı âlim, şair ve ediplerden müteşekkil heyette yer alan İshak Efendi, bu encümende iken bizzat gerçekleştirdiği iki kitap tercümesiyle, İbrâhim Paşa'nın isteği üzerine başlayan ve birçok önemli kitabın Türkçe'ye kazandırılmasıyla sonuçlanan tercüme faaliyetine

gönüllü olarak katıldı. Matbaanın kuruluşunu hararetle destekledi ve bu matbaada basılmış ilk kitap olan Vankulu Lugatı'nın tashihinde görev aldı. İstanbul kadılığından mâzul olan İshak Efendi 1141 Şevvalinde (Mayıs 1729) Anadolu kazaskerliğine getirildi.

III. Ahmed'in tahttan indirilişi ve Damad İbrâhim Paşa'nın idamı ile sonuçlanan 1143 (1730) Patrona Halil İsyanı'n-dan sonra kendisine en güzel kasidelerini takdim ettiği, cülûsu, yaptırdığı köşk, saray, çeşme ve kütüphanelerle şehzadelerinin doğumu için tarih manzumeleri kaleme aldığı padişahın tahttan indirilişinin ve yine kasideler, gazellerle övdüğü İbrâhim Paşa'nın idamının verdiği teessürle bir müddet inzivaya çekildi.

I. Mahmud döneminde Şeyhülislâm Ebülhayr Ahmed Efendi ile anlaşmazlığa düşen İshak Efendi, Rumeli kazaskerliği sırası geldiği halde bu makama tayin edilmediği gibi buna itiraz etmesi yüzünden arpalığı olan Kütahya'ya sürüldü. İshak Efendi orada bir müddet ikamet ettikten sonra I. Mahmud, şeyhülislâmın ona karşı garazını anladı ve kendisini affederek İzmit'e getirtti. 1146 (1733) yılı başlarında Rumeli kazaskerliği pâyesi verilen İshak Efendi bir ay sonra Cemâziyelevvel 1146'da (Ekim 1733) şeyhülislâmlığa getirildi. Bir yıl dokuz gün süren şeyhülislâmlığı döneminde padişahın teveccühünü kazandı ve kendisine Bahçekapı civarında bir saray hediye edildi. Bu görevi sırasında I. Mahmud'a da kasideler sunup çeşitli vesilelerle tarih manzumeleri kaleme aldığı gibi divanını yeniden düzenleyerek I. Mahmud'a takdim etti.

3 Cemâziyelâhir 1147'de (31 Ekim 1734) İstanbul'da vefat eden İshak Efendi Fatih Çarşamba'da babasının yaptırdığı caminin bahçesindeki aile kabristanına defnedildi. Şeyhülislâm Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin kızı ile evlenen İshak Efendi'nin oğullarından Zeynüddin Ahmed Selânik kadısı iken 1190'da (1776) vefat etmiş, Yahyâ Şerif Efendi ise Anadolu kazaskerliğine kadar yükselmiştir.

Eserleri. 1. el-İstişfâ fî tercümeti'ş-Şifâ. Kādî İyâz'ın eş-Şifâ˒ adlı eserinin tercümesidir. İshak Efendi mukaddimede, tercümeyi Sadrazam Damad İbrâhim Paşa vasıtasıyla III. Ahmed'e bizzat sunmak istediğini söyler. el-İstişfâ'nın birçok nüshası mevcut olup bunlardan özellikle ikisi önemlidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (Lâleli, nr. 397) nüshanın ilk yaprağında zamanın şeyhülislâmı Yenişehirli Abdullah, sâbık Rumeli Kazaskeri Ebülhayr Ahmed, sâbık Rumeli Kazaskeri Mirzazâde Şeyh Mehmed ve sâbık Bursa Kadısı Mestçizâde Abdullah efendiler tarafından kaleme alınan takrizler bulunmaktadır. İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 93) diğer nüshanın sayfa kenarlarındaki bazı notların İshak Efendi'nin kendi el yazısı olması muhtemeldir. 2. Bustânü'l-ârifîn Tercümesi. İshak Efendi'nin el-Kasrü'l-metîn adını verdiği kitap, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânü'l-˓ ârifîn adlı eserinin çevirisi olup Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'ya sunulmuştur. 3. Divan. İshak Efendi'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleriyle ilgili olarak Muhammet Nur Doğan'ın hazırladığı doktora tezinin (bk. bibl.) ikinci kısmında beş divan nüshasının

karşılaştırılması sonucu ortaya konulan metinde başta Bi‘setnâme mesnevisi olmak üzere on bir adet na‘t, yirmi bir kaside, elli tarih, on dördü Farsça 165 gazel, on üç kıta, bir lugaz ve altı ilâhi yer almaktadır. Divandan bazı seçmeler M. Nur Doğan tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1990). 4. Bi‘setnâme. Kaynaklarda İshak Efendi’nin ayrı bir eseri olarak kaydedilen Bi‘setnâme bazı divan nüshalarının baş tarafında bulunmaktadır. Hz. Muhammed’in peygamberliğinden bahseden manzumenin beyit sayısı 278 olup bu rakam, yirmi üç yıllık peygamberlik dönemindeki ayların toplamına tekabül eder. Müstakil olarak kütüphanelerde kaydına rastlanmayan mesnevinin metnini M. Nur Doğan nesre çevirisi ve açıklamalarla birlikte neşretmiştir (TDED, XXVII [1997], s. 101-168).

BİBLİYOGRAFYA

İshak Efendi, el-İstişfâ fî tercümeti’ş-Şifâ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 397, vr. 2; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 257; II, 291; Râşid, Târih, V, 192; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 65; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 358-359, 555; Subhî, Târih, vr. 63; Müstakimzâde, Devhatü’l-meşâyih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 721, s. 85; Fatîn, Tezkire, s. 8; Ahmed Refik [Altınay], Lâle Devri (1130-1143), İstanbul 1912, s. 24-28; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 96-97; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 140; Danişmend, Kronoloji, III, 452; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 44; Sedit Yüksel, Şeyh Galip: Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri, Ankara 1980, s. 64-65, 179; Muhammet Nur Doğan, Şeyhülislâm İshak Efendi: Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği (doktora tezi, 1987), İÜ Ed.Fak. Ktp., THT, nr. 48, s. XIV-XCIV; a.mlf., “Şeyhü’l-İslâm İshak Efendi (Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri)”, TDED, XXVI (1993), s. 235-262.

Muhammet Nur Doğan

İSHAK EFENDİ, Harputlu

(1801-1892)

Hıristiyanlık, Bektaşîlik ve Hurûfîlik aleyhindeki eserleriyle tanınan âlim.

Harput'un Perçene köyünde doğdu. IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne katılan dedelerinden Karakoyunlu İsmâil Bey'e Harput'ta beylik verilmişti. Babası Abdullah Efendi Harput'un tanınmış âlimlerindendi. İshak Efendi, Harput'ta öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul'a gitti. Fâtih medreselerinden icâzet alıp Harput'a dönünce Meydan Camii Medresesi'ne müderris tayin edildi. İki yıl sonra tekrar İstanbul'a döndü. Fâtih Camii'nde ders okutmaya başladı. Ardından Vâlide Mektebi birinci muallimliğine, sarayda şehzadegân hocalığına, 1272'de (1855) Dârülmaârif hocalığına getirildi. Meclisi Maârif üyeliği, evkaf müfettişliği, Medine ve Isparta kadılığı gibi görevlerde kırk yıl çalıştıktan sonra memuriyetten ayrılarak ilmî çalışmalara yöneldi. 1853-1868 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katıldı. 13 Ramazan 1309 (11 Nisan 1892) tarihinde İstanbul'da vefat eden İshak Efendi, Fâtih Camii hazîresine defnedildi. Osmanlı Devleti'nin Mısır'a tayin ettiği son kadı Cemâleddin Molla, İshak Efendi'nin oğludur. İshak Efendi'nin Beykoz'un Akbaba köyünde 1886 yılında yaptırdığı cami, I. Dünya Savaşı yıllarında düşman askerinin işgali sebebiyle ve bakımsızlıktan yıkılmıştır.

Dürüst ve cesur bir âlim olduğu belirtilen İshak Efendi'nin sarayda padişahın ve devlet adamlarının huzurunda hıristiyan din adamlarıyla ilmî tartışmalar yaptığı, bir misyoner heyetiyle giriştiği tartışmada sorulan bütün soruları cevaplamasına karşılık onun sorduğu sorulara misyonerlerin cevap veremediği, Hıristiyanlığa dair eserlerini bu tartışmaların sonucu olarak yazdığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Şemsü'l-hakīka (İstanbul 1278). Anadolu'da faaliyet gösteren hıristiyan misyonerlerine karşı yazılan eserin sonunda Hıristiyanlığa yöneltilmiş yetmiş iki soru yer almaktadır. 2. Ziyâü'l-kulûb (İstanbul 1293). Hıristiyanlığa ve özellikle Protestan misyonerlerine karşı kaleme alınan

eserde Kitâb-ı Mukaddes’in tarihi üzerinde durulmuş, mevcut İnciller’in Hz. Îsâ’ya inen İncil olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. İshak Efendi’nin bu eserinde Rahmetullah el-Hindî’nin İẓhârü’l-ḥaḳ adlı eserinden geniş ölçüde

faydalandığı anlaşılmaktadır. Bilhassa tahrif konusunda gösterdiği delilleri bu eserden aynen almıştır. 3. Kâşifü’l-esrâr ve dâfi‘u’l-eşrâr (İstanbul 1291). Müellif, kitabın yazılış sebebinin Bektaşîliğin dine aykırı görüşlerini etkisiz hale getirmek olduğunu söylüyorsa da eser daha çok Hurûfîliğe reddiye mahiyetindedir. Üç bölümden meydana gelen kitabın ilk bölümü Fazlullah el-Hurûfî’ye ve Bektaşîliğin temel prensiplerine, ikinci bölüm Abdülmecid Firişteoğlu’nun Işknâme adlı eserinin tenkidine, üçüncü bölüm Câvidânnâme’lerde yer alan dine aykırı görüşlerin eleştirisine ayrılmıştır. İshak Efendi’nin kitapta ağır tahkir ifadeleriyle dolu bir üslûp kullandığı, Fazlullah’ın halifesi Ali el-A‘lâ’nın bir Bektaşî tekkesine yerleşerek Bektaşîler’e Hurûfîliği öğrettiği gibi iddialar ileri sürdüğü, Bektaşîler’i tekfir ettiği, Bektaşîlik’le Hurûfîliği birbirine karıştırdığı görülmektedir. Müellifin, bu eseri Bektaşîliğe karşı tavrı yumuşayan yöneticileri uyarmak için kaleme aldığı belirtilmektedir. 4. Risâle-i Suâl ve Cevâb (İstanbul 1283). Arap grameri ve mantıkla ilgilidir. 5. Es’ile-i Hikemiyye (İstanbul 1278, 1301). Akaid, kelâm, tasavvuf ve hikmete dair konuların soru-cevap tarzında ele alındığı kitabın yarısından itibaren bazı sorular Karınca Kaptan adlı bir kişinin ağzından sorulmaktadır. Bazı kaynaklarda ileri sürüldüğü gibi (Sunguroğlu, II, 125) onun “Karınca Kaptan” adını taşıyan başka bir eseri bulunmamaktadır. 6. İstişfâ fî tercemeti’ş-Şifâ. İbn Sînâ’nın eş-Şifâ᾿ adlı eserinin el-İlâhiyyât bölümünün tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Tire, Necip Paşa Vakfı, nr. 112). 7. Zübde-i İlm-i Kelâm (İstanbul 1283). 8. Miftâhu’l-uyûn (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1091).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, I, 329; Osmanlı Müellifleri, I, 247-248; İshak Sunguroğlu, Harput Yollarında, İstanbul 1959, II, 124-127; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 276, 789-791, 955;

Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 70, 100, 103; “İshak Efendi”, TA, XX, 231.

Mustafa Kara

İSHAK FAKİH KÜLLİYESİ

Kütahya’da XV. yüzyıl başlarında yapılmış külliye.

Şehrin eski adı Tabakhâne olan İshak Fakih mahallesindedir. Kütahya’nın Germiyanoğulları ile Osmanlılar arasında el değiştirdiği dönemde kadılık yapan İshak Fakih Halil tarafından yaptırılmıştır. 825 (1422) yılında düzenlenen vakfiyesinde mescidle derununda ölümünden sonra türbesi için bir zaviye, çeşme ve kütüphanesi bulunan medreseden söz edilmektedir. Bugün mevcut olmayan çeşmenin kitâbesi Kütahya Müzesi’nde (nr. 108) muhafaza edilmekte olup üzerinde 823 (1420) tarihi mevcuttur. Bu dönemde beyliğin başında Germiyanoğlu II. Yâkub Bey vardı.

Cami, son cemaat yerinin bulunduğu kuzey cephesinde yalnız kesme taş, diğer taraflarda taş arasında tuğla hatıl örgülü duvarlara sahiptir. Üzeri tek kubbeyle örtülü olan yapının önünde üç bölümlü bir son cemaat yeri mevcuttur. Son cemaat yerinin batısında biraz uzatılmış bölüm çinili sandukaların yer aldığı bir türbe olup bu durum vakfiyede belirtilen zâviyeye (köşe) uygundur. Doğu tarafındaki minare ise dışa çıkıntı yapar. Kapı üzerinde sülüs hatla yazılmış dört satırlık Arapça kitâbe 837 (1433-34) tarihli olup burada adı geçmemekle birlikte II. Murad devrine aittir.

Vakfiyesinde ayrıntılarına işaret edilen medresenin yıkılmış olduğu sanılıyordu. Ancak bu yapı, vakfiyede belirtildiği gibi dershane mescidinin derununda müderrislerle talebe için vakfedilen kitapların saklanmasına mahsus hücreyle (kütüphane) birlikte ayaktadır. Caminin karşısındaki yapı, XX. yüzyılda üstüne ikinci bir kat ilâve edildiği ve cephesi değiştirildiği

için araştırmacıların dikkatini çekmemiştir.

İshak Fakih Külliyesi bünyesindeki yapıların nisbetleri mütevazidir. II. Yâkub Bey’in beyliğini Osmanlılar’a devrettiği geçiş döneminde her iki saltanata hizmet ettiği anlaşılan bânisinin düzenlemiş olduğu vakfiyeye aynen uyan yapılarıyla mimarlık tarihinde üzerinde durulması gereken bir

külliyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 23, 28, 119, 278; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 109; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964, s. 24-25; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 519; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1303-1429), Ankara 1974, s. 131, 150-154; ek 13; a.mlf., XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, Erzurum 1980, s. 106; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1982, s. 304-316.

Ara Altun

İSHAK HOCASI

(ö. 1120/1708)

Âlim, şair ve hattat.

Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Aydın'ın Sobuca köyünde doğdu. Kaynaklarda Aydın'ın Güzelhisâr-ı Aydın veya Aydın Güzelhisarı şeklinde geçmesi sebebiyle bazı araştırmacılar doğum yerini yanlış olarak Aydın'ın Güzelhisar kazası, bazıları da Menemen'in kuzeyindeki Güzelhisar şeklinde kaydetmişlerdir. Babası Hayreddin Efendi'nin yanında başladığı öğrenimini Şirvan'da Ni'metullahzâde Efendi'den tamamladı ve ondan icâzet alarak Bursa'ya gitti. Bu şehirde büyük itibar gördü. Uzun süre İran'da kaldığı için ilk zamanlar Acem Ahmed Efendi diye anıldı. Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın tezkirecisi İshak Efendi'nin özel hocası olunca İshak Hocası adıyla şöhret buldu. Sadrazam Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa paşaların hizmetinde bulundu. Fâzıl Mustafa Paşa kendisini İstanbul'a davet ederek Anadolu muhasebecisi yaptı ve beraberinde Belgrad seferine götürdü. Sadrazamın şehid olması üzerine (1102/1691) Bursa'ya döndü. Yıldırım, İshak Paşa, Hudâvendigâr ve Murâdiye (Bursa) medreselerinde müderrislik yapan İshak Efendi Rebîülevvel 1103'te (Aralık 1691) mûsıle-i Sahn, 1107'de (1696) Sahn müderrisi oldu (Şeyhî, II-III, 301). 1703'te getirildiği Bursa Murâdiye Medresesi müderrisliği sırasında 10 Şâban 1120'de (25 Ekim 1708) vefat etti. Sârban Şeyh Mehmed (Deveciler) Mezarlığı'nda Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin kabri yanına defnedildi. Ölümüne, "Eyledi Ahmed Efendi ravza-i adni makām" (mücevher); "Eyleye medrese-i cenneti ulyâda makām" mısralarının yanı sıra şiirde Vâkıf mahlasını kullanan oğlu müderris Hocazâde Mahmud Efendi tarafından da, "Ref' edip iki elim fevtine târîh dedim / Vâlidim Hâce Efendi ede adni menzil" beytiyle tarih düşürülmüştür.

İshak Hocası, Bursa'da Halvetiyye tarikatının önemli şeyhlerinden Niyâzî-i Mısrî'nin dergâhına devam ederek ona intisap etmiş, Nefeszâde İsmâil Efendi'den hat meşkederek ta'lik, tevkī' ve siyâkat başta olmak üzere sülüs ve nesihte meşhur isimler arasında yer almıştır. Her ramazanda nesih

hattıyla bir mushaf yazıp Bursa'da selâtin camilerine vakfettiği kaydedilmektedir. Ayrıca onun çeşitli vesilelerle yazdığı edebî mektuplarını (münşeat) bir araya topladığı nakledilir.

Eserleri. Astronomi, edebiyat, tefsir, hadis, kelâm, mantık gibi alanlarda telif, tercüme, hâşiye ve ta'lik şeklinde manzum ve mensur birçok eseri bulunan İshak Hocası'nın başlıca eserleri şunlardır: 1. Risâle fi'l-amel bi'r-rub'i'l-mukantarât (Risâle-i İrtifâʿ). Türkçe olan eserde astronomiyle ilgili aletlerin nasıl kullanılacağına dair bilgi verilmiştir. İshak Efendi adına yazıldığı için İshâkıyye adıyla da bilinen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları vardır (Esad Efendi, nr. 3536; Fâtih, nr. 5319; Lâleli, nr. 2727). 2. Risâle ma'mûle fî beyâni'z-zılli ve tahdîdi'l-cihât ve ta'yîni semti'l-kıble bi'd-dâireti'l-Hindiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3536; Fâtih, nr. 5319; Lâleli, nr. 2727). 3. Şerḥu dâʾireti'l-Hindiyye. Osmanlı Müellifleri'nde yanlışlıkla Dâire-i Hendesiyye Şerhi olarak kaydedilen eser (I, 233), kıble tayininde kullanılan dâire-i Hindiyye hakkında bilgi veren Arapça iki varaklık küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5366). 4. Vahdetnâme-i Âlemengîz. Divan şiiri diliyle kaleme alınan 2918 beyitlik eser astronominin yanı sıra tarih konularını, peygamber kıssalarını ve yer yer dinî-tasavvufî öğütleri ihtiva etmektedir. Büyük bir kısmı Türkçe, pek azı Farsça olan eser Vahdetnâme adıyla basılmıştır (İstanbul 1302). 5. Ṣandûḳatü'l-maʿârif. Muamma ve lugazdan bahseden Farsça bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 618; Ayasofya, nr. 4813/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3647). 6. Manzûme-i Akāid. "Emâlî" ve "Nûniyye" kasideleri tarzında yazılmış Türkçe bir eserdir (İstanbul 1284). 7. Tercüme-i Mukaddimetü'l-edeb. Zemahşerî'nin lugata dair eserinin tercümesi olup Aksa'l-ereb fî tercemeti Mukaddimeti'l-edeb (İstanbul 1313) adıyla basılmıştır (bk. AKSA'l-EREB).

İshak Hocası'nın ayrıca, Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sine Akvemü'l-vesâil fî tercemeti'ş-Şemâil

adlı tercüme ve şerhiyle (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 272; Lala İsmâil, nr. 26; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 75) Fâzıl Ahmed Paşa'nın isteği üzerine derlediği kırk hadisin (Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn) tercüme ve şerhi (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 473; Ayasofya, nr. 4813), Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr fi'l-kelâm'ı ve Mîr Ebü'l-Feth'in âdâb-ı

münâzaraya dair eserine hâşiyesi (Belîğ, s. 415; Şeyhî, II-III, 301), Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ (a.g.e.ler, a.y.ler), Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 39) ve Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭıḳ (a.g.e.ler, a.y.ler) adlı eserlerine ta'likātı bulunmaktadır. Türkçe şiirlerinde Ahmedî, Farsça şiirlerinde Hâce mahlasını kullanan İshak Hocası'nın mecmualarda kalmış pek çok gazel, kaside ve lugazı da vardır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 618; Esad Efendi, nr. 3785; Fâtih, nr. 4101). H. Nihal Atsız, asıl adının Ahmed Rızâî olduğunu söylüyorsa da (bk. bibl.) kaynaklarda onun Rızâî nisbesine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, İSAM Ktp., nr. 5633, vr. 28a-29a; Belîğ, Güldeste, s. 411-417; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 32, 301-303, 586, 613; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 113-116; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 95-96; Sicill-i Osmânî, I, 236; Osmanlı Müellifleri, I, 232-233; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 458-459; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 16-17, 518; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, s. 372-376; Ali Canip [Yöntem], "İshak Hocası Ahmed Efendi", HM, sy. 67 (1928), s. 283-284 (aynı yazı için bk. Prof. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri [haz. Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan], İstanbul 1996, s. 138-143); H. Nihal Atsız, "İshak Hocası veyâ Ahmed Rızâî", TA, XX, 232.

Reşat Öngören

İSHAK b. HUNEYN

(إسحاق بن حنين)

Ebû Ya‘kūb b. Huneyn b. İshâk el-İbâdî (ö. 298/910)

Eski Yunan felsefe ve biliminin İslâm dünyasına geçişine katkıda bulunan Nestûrî mütercim ve hekim.

215 (830) yılı civarında doğdu. Aslen Hîreli olan İbâd isimli bir Nestûrî Arap kabilesine mensuptur. Eğitimini büyük ölçüde ünlü bir hekim, mütercim ve filozof olan babası Huneyn b. İshak’a borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Bağdat’ta yoğun olarak tercüme faaliyetlerinin sürdürüldüğü bir ortamda yetişti. Yunanca, Süryânîce ve Farsça öğrendi. Câlînûs’tan yaptığı tıp tercümelerinde babasına yardım etti. İbnü’n-Nedîm, onun Arapça’ya hâkimiyetinin babasından daha ileri derecede olduğunu söyler. Bilgisi ve kültürü yanında edebî zevki de olan seçkin kişiliği sayesinde Halife Mu‘temid-Alellah, Mu‘tazıd-Billâh ve Müktefî-Billâh ile Mu‘tazıd’ın veziri Kāsım b. Ubeydullah’ın dostluğunu kazandı, saray hekimliği yaptı. Beyhakī, onu Müktefî’nin nedimi ve müneccimi diye tanıtıp ayrıca iyi bir müslüman olarak takdim ederse de ihtidâ ettiğine dair bilgi diğer kaynaklarca teyit edilmemiştir. Özellikle hayatının sonlarına doğru Kāsım b. Ubeydullah’ın en yakın sırdaşı oldu (İbnü’n-Nedîm, s. 343; İbnü’l-Kıftî, s. 80). Çağının birçok ilim ve fikir adamı gibi İshak b. Huneyn de şiirle meşgul olmayı sever ve kendisi de şiir yazardı (bazı şiirleri için bk. İbn Ebû Usaybia, s. 275); ayrıca ona edebî ve hikemî mahiyette sözler de nisbet edilir. Fakat İshak şöhretini tercümedeki başarısıyla kazanmıştır. İshak b. Huneyn felç olarak Rebîülevvel veya Rebîülâhir 298’de (Kasım-Aralık 910) Bağdat’ta öldü.

İshak b. Huneyn babasının etrafında oluşan tercüme grubunun en aktif üyelerindendir. Ancak tıp konusundaki eserlerin çevirisine fazla ilgi göstermemiş, bu tür çevirileri grubun diğer üyelerine bırakarak kendisi başta felsefe, matematik ve astronomi olmak üzere başka alanlara ağırlık vermiştir. Yunanca’dan Süryânîce’ye ve daha çok Arapça’ya yaptığı bu

çevirilerinde, ona babası Huneyn ile aynı tercüme grubunun üyeleri olan halasının oğlu Hubeyş b. Hasan el-A‘sem ve Îsâ b. Yahyâ’nın yardımcı oldukları, Sâbit b. Kurre’nin de onun yaptığı çevirileri gözden geçirdiği belirtilmektedir.

Eserleri. İshak b. Huneyn’in kendi telifleri daha çok tıp ve eczacılık alanlarındadır. Bunlardan Târîḫu’l-eṭıbbâ ͗ ve’l-felâsife, eski Yunan tabiplerinin biyografisine dair Arapça olarak yazılmış ilk eser kabul edilir. Müellif, Vezir Ḳāsım b. Ubeydullah’ın isteği üzerine yazdığını bildirdiği eserde Yahyâ en-Nahvî’nin aynı konudaki bir çalışmasından yararlandığını belirtmektedir. Kitap, başlangıç döneminde tıp ilminin din ve felsefe tarihiyle olan ilişkisini tesbit etmek üzere yapılmış ilk inceleme denemesi özelliğini taşır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691) kayıtlı mecmua içindeki nüshası (vr. 125a-128a) Franz Rosenthal tarafından bir tanıtma yazısı ve İngilizce çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Oriens, VII [1954], s. 61-71). Kitabın diğer bir neşrini de Fuâd Seyyid gerçekleştirmiştir (Beyrut 1405/1985). Eser İbn Cülcül’ün kaynaklarındandır. İshak b. Huneyn’in diğer bazı çalışmaları da şunlardır: Kitâbü’l-Edviyeti’l-müfrede ʿale’l-ḥurûf, Maʿrifetü’l-bevl, Kitâbü’l-Künnâş el-laṭîf, el-Muḫtaṣar fi’ṭ-ṭıb, el-Edviyetü’l-mevcûde bi-külli mekân, Kitâbü’t-Tiryâḳ, Âdâbü’l-felâsife ve nevâdirühüm. Kitâbü’n-Nefs de ona nisbet edilerek Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1950).

İshak b. Huneyn’in yaptığı tercümelerden bazıları da şunlardır: Aristo’nun Kitâbü’l-Maḳūlât, Kitâbü’l-ʿİbâre (babasının Süryânîce çevirisinden Arapça’ya); I. Analitikler (bir kısmını babası, bir kısmını da kendisi çevirmiştir); II. Analitikler (Süryânîce’ye); Kitâbü Mevâżıʿi’l-cedel (Süryânîce’ye); Kitâbü’l-Ḫaṭâbe, Kitâbü’l-Kevn ve’l-fesâd, Kitâbü’n-Nefs, Kitâbü’l-Aḫlâḳ adlı eserleriyle Metafizika’nın “küçük a” bölümü; Eflâtun’un Sofistler’i; Öklid’in Kitâbü’l-Uṣûl, Kitâbü’l-Menâẓır ve Kitâbü’l-Muʿṭayât’ı; Batlamyus’un el-Mecisṭî, Archimedes’in el-Küre ve’l-üsṭuvâne, Menelaos’un el-Eşkâlü’l-küriyye, Autolicus’un Kitâbü’l-Küreti’l-müteḥarrike başlıklı eserleri (telif ve tercümeleriyle bunların yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. Brockelmann, I, 207; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 198-199; Sezgin, III, 268; V, 273; Ferîd Vecdî, I, 268). Ayrıca Grek kültürüne ait felsefî mahiyette özdeyişlerin toplandığı Nevâdir

felsefiyye başlıklı bir tercümesi yayımlanmıştır (nşr. Selâhaddin Abdullah, MMMA, XLII/2 [Kahire 1988], s. 65-108).

BİBLİYOGRAFYA

İshak b. Huneyn, Târîḫu'l-eṭıbbâʾ (nşr. Franz Rosenthal, Oriens içinde), VII (1954), s. 61-71; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 55-60; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 343; Beyhakī, Tetimme, Dımaşk 1365/1946, s. 18-19; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 80; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 274-275; Brockelmann, GAL, I, 207; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 198-199; Sezgin, GAS, III, 268; V, 273; Ferid Vecdî, DM, I, 268; Nabil Shehaby, "Ishāq ibn Hunayn", DSB, VIII, 24-26; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 89, 95, 98, 102, 107, 118, 155, 192, 231-232, 263; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 459-462; H. Suter, "İshak", İA, V/2, s. 1075; G. Strohmaier, "Isḥāḳ b. Ḥunayn", EI² (Fr.), IV, 115; Muhammed Ali Mevlevî, "İsḥâḳ b. Ḥuneyn", DMBİ, VIII, 232-235.

Hasan Kâtipoğlu - Mustafa Çağrıcı

İSHAK b. İMRÂN

(إسحاق بن عمران)

(ö. 290/903)

Ağlebîler dönemi hekimlerinden.

Bağdat asıllı olup “Semmu Sâ‘a” lakabıyla anılmaktadır. Tıp alanında başarı gösterdiği ve Bağdat’taki ilim çevrelerinde temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Hakkındaki en eski kaynak olan İbn Cülcül’ün Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâʾına göre Ağlebî Hükümdarı III. Ziyâdetullah’ın ısrarlı çağrısına uyarak Kayrevan’a gitmiş ve onun hizmetine girmiştir. Ziyâdetullah, kendisini ikna edebilmek için hem yüklü bir para ve mal teklifinde bulunmuş, hem de istediği zaman memleketine dönebileceğine dair bir belge yazarak ona vermiştir. Ancak hükümdar bunların hiçbirini yerine getirmemiştir. İshak b. İmrân, nefes darlığından şikâyetçi olan sultana sıkı bir perhiz uygulamış, fakat Endülüslü genç bir yahudi hekimin kendisiyle yakınlık kurarak aksi yönde telkinlerde bulunması üzerine sultan perhizi bozmuş, bu olay onun İshak ile arasının açılmasına sebep olmuştur. Sonuçta hastalığı iyice ağırlaşan sultan tekrar kendisine başvurunca İshak bu defa ağırdan almış, bu durum Ziyâdetullah’ın öfkelenmesine yol açmıştır. Tedaviden sonra iyileşen sultan aylığını kesince İshak Kayrevan’da muayenehane açarak geçimini temin etmeye çalışmıştır. Halkın ona gösterdiği ilgi rakiplerinin kıskançlığına yol açmış ve sonunda bu çevreler, sultanın İshak’a duyduğu marazî öfkesini yeniden harekete geçirmeyi başarmıştır. Sultanın emriyle hapse atılan İshak, bir süre sonra halkın tepkisiyle serbest bırakılmışsa da öfkesini yenemeyen sultan tarafından bilek damarları kestirilmiş ve kan kaybından ölmüştür (İbn Cülcül, s. 84-86).

İbn Cülcül ile onu takip eden İbn Ebû Usaybia ve İbn Fazlullah el-Ömerî gibi müellifler, Mağrib’de tıbbın ve felsefenin yayılmasında İshak b. İmrân’ın öncü rolü olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca onun farmakoloji ve melankoli (mâlihülyâ) konusundaki uzmanlığı da vurgulanmaktadır. Öyle

anlaşılıyor ki İshak b. İmrân, hizmetinde bulunduğu sultanın yalnızca nefes darlığı şikâyetini değil sinir hastalığını da tedavi ediyordu (a.g.e., s. 86).

İshak b. İmrân'ın melankoli hastalığı konusundaki görüşleri üzerine inceleme yapan Selîm Ammâr, onun biyografisi hakkında klasik kaynaklardakilerden farklı bazı bilgiler vermektedir. Buna göre İshak Sâmerra'da doğmuş, genç yaşta tıp öğrenimini bitirip Bağdat'taki Dârülhikme çevresinde seçkin bir yer edinmiş, Kayrevan'daki Dârülhikme'nin temellerini de o atmıştır (Selim Ammar, I [1981], s. 177-178).

Eserleri. 1. Kitâb fi'l-mâlîḫulyâ. Bilinen tek yazma nüshası Münih Staatsbibliothek'te kayıtlı olup (nr. 805/2, vr. 89b-120b) Constantinus Africanus tarafından De Melancolia adıyla Latince'ye çevrilmiştir (Basileae 1536). İshak b. İmrân, Batı tıp dünyasında bu tercüme sayesinde tanınmıştır (Ullmann, s. 125-126). Onun belirttiğine göre kendisinden önceki hekimler bu hastalıkla ilgili derin araştırmalar yapmamışlardır; kendisini böyle bir eser yazmaya sevkeden husus da bu sahadaki boşluk olmuştur. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde melankolinin tanımı, sebepleri ve farklı klinik tezahürleri ele alınmış, ikinci bölümde tedavi şekilleri üzerinde durulmuştur (Selim Ammar, I [1981], s. 178-183). Kitabın Constantinus Africanus tarafından yapılan tercümesiyle mukayeseli olarak ele alındığı modern bir neşrini ve Almanca tercümesini Karl Garbers gerçekleştirmiştir (Makāla fi-l-mālīhūliyā: Vergleichende kritische arabisch-lateinische Parallelausqabe [Abhandlung über die Melancholie]-Constantini Africani libri duo de Melancholica. Hamburg: Buske 1977). 2. Kitabü's-S̱imâr. Câlînûs'un (Galen) botanik üzerine yazılarından derlenmiştir. 3. Kitâbü'l-ʿUnṣur ve't-tamâm fi'ṭ-ṭıb. Farmakoloji hakkındadır. 4. Kitâb fi'l-faṣd. 5. Kitâb fi'n-nabż. 6. Yiyecekler hakkında bir risâledir (son beş eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, III, 266-267).

Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî adlı eserinde İshak b. İmrân'ın yiyecek ve ilâçlar hakkındaki yazılarından çok miktarda iktibas yer almaktadır (a.g.e., III, 267). Müellifin, İbn Ebû Usaybia'nın listesinde yer alıp (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 479) günümüze ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede, Maḳāle fi'l-istisḳāʾ, Maḳāle vecîze (farmakolojiye dair), Kitâbü Nüzheti'n-nefs, Maḳāle fî ʿileli'l-ḳūlunc ve envâʿihî ve şerḥi

edviyetihî, Kitâb fi'l-bevl min kelâmi İbukrât ve Câlînûs ve ġayrihimâ, Kitâb (cemeʿa fîhi aḳāvîle Câlinûs) fi'ş-şarâb, Mesâʾil mecmûʿa bi'ş-şarâb, Kelâm fî beyâżi'l-miʿde ve rusûbi'l-bevl ve beyâżi'l-menîy.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985, s. 84-86; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 478-479; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 307-308; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 125-126; Brockelmann, GAL, I, 266; Suppl., I, 417; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 236; Sezgin, GAS, III, 266-267; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 295; Selim Ammar, "A Review of Ishāq Ibn Umran's Book on Melancholia", Islamic Medicine, I, Kuwait 1981, s. 177-183.

Hasan Şahin - A. Kâmil Cihan

İSHAK b. KÜNDACIK

(إسحاق بن كنداجيق)

Zü’s-seyfeyn İshâk b. Kündacık el-Hazerî (ö. 279/892)

Abbâsîler’in önde gelen Türk kumandanlarından.

Halife Mu‘temid-Alellah 259’da (873), on dört yıldan beri Basra ve civarını hâkimiyetleri altında tutan Zencîler’e karşı Türkler’den oluşan bir ordu hazırladı ve kumandanlığına Mûsâ b. Boğa el-Kebîr’i getirdi. Mûsâ’nın emîrlerinden olan İshak b. Kündacık da (Kündac) on ay kadar süren savaşlar sırasında Zencîler için Basra’ya gelecek olan erzak ve mühimmat yollarını kesmekle görevlendirildi. Bu görevi başarıyla yerine getiren İshak, Mûsâ b. Boğa’nın yerine geçen oğlu Ahmed’in Mûsâ b. Otamış’ı Diyârırebîa’ya vali olarak göndermesini kabullenmeyip kendine bağlı birliklerle Dicle kıyısındaki Beled şehrine gitti. Buradaki Ya‘kūbî hıristiyanlarını hâkimiyeti altına aldıktan sonra Nusaybin ve civarını da kendine bağladı (266/879). Ardından Musul’a geçti ve muhtemelen aynı yıl Musul, Diyârırebîa ve İrmîniye valiliğine getirildi. Îsâ b. Şeyh, İshak b. Eyyûb ve Ebü’l-Mağrâ b. Mûsâ’nın kurduğu üçlü ittifak kuvvetlerini Nusaybin’de mağlûp eden İshak b. Kündacık onları Âmid’e kadar takip etti ve mallarına el koydu (Ramazan 267 / Nisan 881).

Halife Mu‘temid-Alellah, devlet idaresini kontrolü altında tutan kardeşi Muvaffak-Billâh’ın gücünü kırmak için Mısır ve Suriye Valisi Ahmed b. Tolun ile anlaştı. Bunu haber alan Muvaffak-Billâh, İshak b. Kündacık’a mektup yazarak halifenin Mısır’a gitmesine engel olmasını istedi. Harekete geçen İshak, Sâmerrâ’dan Mısır’a gitmek üzere yola çıkmış olan halifeyi Kühayl denilen yerde karşıladı ve kendisine âdeta esir muamelesi yaparak Sâmerrâ’ya getirdi (5 Şâban 269 / 17 Şubat 883). Muvaffak-Billâh ve kâtibi Sâid b. Mahled, bu başarısından dolayı İshak’a

kıymetli hil‘atler sundular ve kendisine “Zü’s-seyfeyn” lakabını verdiler (Belevî, s. 294). Muvaffak-Billâh bu olaydan sonra İshak b. Kündacık’ı

Mısır valiliğine tayin etti ve şurtatü'l-hâssanın başına getirdi. Ancak İshak'ın Mısır valiliği resmiyette kaldı, Ahmed b. Tolun zamanında Mısır'a fiilen hâkim olmak için bir teşebbüste bulunmadı.

Ahmed b. Tolun ölüp yerine oğlu Humâreveyh geçince (270/884) İshak b. Kündacık resmen valisi bulunduğu yerlere fiilen hâkim olmak istedi. Diyârımudar valisi olan Sâcoğulları'ndan Muhammed b. Ebü's-Sâc da onunla birlikte hareket etmeye karar verdi. İshak ve Muhammed, Humâreveyh'in kendilerine karşı koyamayacağını düşünüyorlardı. Bununla birlikte bir tedbir olarak Muvaffak-Billâh'a başvurup kendilerine yardımcı olmasını istediler. Muvaffak da oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'i yardıma göndereceğini bildirdi. Müttefikler Dımaşk üzerine yürüdüler, Dımaşk nâibi de onlara katıldı. Kınnesrîn, Halep, Humus, Sugūr, Hama, Antakya ve Rakka valileri şehirlerini terkedip kaçınca İshak ile Muhammed kolaylıkla buraları ele geçirdiler (270/884). Teslim olmayan Şeyzer kuşatma altına alındı. Bu gelişmeler üzerine Humâreveyh, Suriye'ye bir ordu sevkedip burayı tekrar kendi hâkimiyeti altına almak istedi. Ancak Suriye'nin kuzeyi ve kuzeydoğusu İshak b. Kündacık ile Muhammed b. Ebü's-Sâc'ın kontrolündeydi. Humâreveyh olayların giderek aleyhine geliştiğini öğrenince bizzat kendisi sefere çıktı ve Remle ile Dımaşk arasındaki Tavâhîn denilen yerde Ahmed b. Muvaffak kumandasındaki müttefik kuvvetlerle savaşa girerek onları yenilgiye uğrattı (10 Şevval 271 / 31 Mart 885). Bu sırada Ahmed ile Muhammed b. Ebü's-Sâc ve İshak arasında bir anlaşmazlık çıktı. Muhammed Halep'e gitti, İshak ise Rakka'ya çekildi. Suriye'deki şehirleri tekrar zapteden Humâreveyh onlarla bir barış antlaşması imzaladı. Bu antlaşmadan sonra İshak ile Muhammed'in arası açıldı. İshak'ın el-Cezîre'deki topraklarını ele geçirmek isteyen Muhammed, Humâreveyh ile anlaşmayı tercih etti. Humâreveyh ve Muhammed, İshak aleyhine bir plan hazırladılar. Muhammed Rakka'da bulunan İshak üzerine yürüdü ve onu mağlûp etti (9 Cemâziyelevvel 273 / 12 Ekim 886). Humâreveyh, İshak'a ait el-Cezîre ve Musul'u Muhammed'e verdi. Muhammed daha sonra İshak'ı takip ederek onu sığındığı Mardin Kalesi'nde kuşattı. Ancak Sincar'da çıkan bedevî isyanı sebebiyle kuşatmaya son vermek zorunda kaldı. Bunu fırsat bilip Musul üzerine yürüyen İshak pusuya düşürülerek bozguna uğratıldı ve tekrar Mardin Kalesi'ne sığındı.

Uğradığı yenilgilere rağmen topraklarını geri almak için mücadelesini sürdüren İshak, 14 Zilkade 273'te (12 Nisan 887) meydana gelen savaşı da kaybedince Humâreveyh ile anlaşma yoluna gitti. Bu sırada Dımaşk'ı ele geçirmek üzere yola çıkan Muhammed b. Ebü's-Sâc, Humâreveyh ile giriştiği savaşı kaybetti (Muharrem 275 / Mayıs-Haziran 888). Humâreveyh'in onu takip etmekle görevlendirdiği İshak, Kasrülharb denilen yerde Muhammed'e mağlûp oldu. Humâreveyh ile İshak, Muhammed'den intikam almak üzere harekete geçince Muhammed Bağdat'a kaçarak Muvaffak-Billâh'a sığınmak zorunda kaldı (Rebîülevvel 276 / Temmuz 889). Humâreveyh de İshak'ı el-Cezîre'de bırakıp Mısır'a döndü. İshak, Diyârırebîa ve Diyârımudar'a hâkim olduktan sonra kendini Humâreveyh'in rakibi ilân etti ve 279'da (892) ölümüne kadar onunla mücadeleyi sürdürdü, vefatında yerine oğlu Muhammed geçti. Buhtürî, divanında İshak b. Kündacık'tan övgüyle söz ederek kahramanlıklarını dile getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhtürî, Dîvân (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Kahire 1977, I, 58, 267, 340, 408, 409, 410-412; II, 974-979; IV, 2102, 2143, 2260-2261; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 504, 506, 544, 551, 553, 587, 622, 627, 628, 667, 820; X, 12; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV, 207, 211; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 234-239; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 290-291, 294-295, 301, 320; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 259, 261, 327, 333, 334, 362, 394, 397, 409-414, 422-424, 427-430, 437, 451, 462; Ebülfez Elçibey, Tolunoğulları Devleti: 868-905 (haz. Fazil Gezenferoğlu - Selçuk Alkın), İstanbul 1997, s. 115-128; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 26, 161, 162, 176; a.mlf., "Sâc Oğulları II", TED, sy. 9 (1978), s. 110-118; C. E. Bosworth, "Sād̲j̲ids", EI² (İng.), VIII, 745; W. Madelung, "Banū Sāj", EIr., III, 719.

Nadir Özkuyumcu

İSHAK el-MEVSILÎ

(إسحاق الموصلي)

Ebû Muhammed İshâk b. İbrâhîm b. Mâhân (Meymûn) el-Mevsılî (ö. 235/850)

Mûsikişinas, mugannî ve şair.

150'de (767) Rey'de doğdu. Dönemin meşhur mûsikişinaslarından İbrâhim el-Mevsılî'nin oğludur. İbrâhim, şöhretinin Abbâsî sarayına ulaşması üzerine ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşince İshak burada seçkin bir kültür ortamında öğrenim gördü. Süfyân b. Uyeyne, Hüşeym b. Beşîr ve Ebû Muâviye ed-Darîr'den hadis, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan Kur'an, Asmaî ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan edebiyat ve tarih öğrendi. İlk mûsiki bilgilerini babası ve annesinden aldı. Akrabası olan ûdî Zelzel ile muganniye Âtike bint Şühde'nin yanında kendini yetiştirdi.

İshak'ın Abbâsî sarayındaki ilk hâmileri başta Halife Hârûnürreşîd olmak üzere Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ve onun oğulları Fazl ve Ca'fer oldu. Daha sonra Halife Emîn, Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve MütevekkilAlellah devrinde bu hükümdarlardan ilgi ve itibar gördü. Babasının vefatından sonra dönemin önde gelen mûsikişinası olarak büyük servet sahibi oldu. Hayatının son yıllarında gözlerinin görmediğine dair bazı rivayetler bulunan İshak el-Mevsılî Bağdat'ta vefat etti. Ölümü üzerine Halife Mütevekkil'in, "İshak'ın ölümüyle devletim bir şeref ve ziynetten mahrum kaldı" diyerek üzüntüsünü belirttiği nakledilir.

İshak el-Mevsılî fıkıh ve kelâm konularında kendini yetiştirdiği gibi şair, edebiyatçı ve dilci olarak da takdir toplamış, sarayda düzenlenen ilim meclislerinin vazgeçilmez bir üyesi olmuştur. Onun ilminden ve kişiliğinden çok etkilenen Me'mûn kendisini mûsikişinas olarak tanınmasaydı onu kadı tayin edeceğini söylemiş ve sadece fakihlerin kullandığı siyah Abbâsî cüppesini giymesine izin vermiştir. Cömertliğiyle

de bilinen İshak ilimle uğraşanları himaye ederdi. Meşhur lugat âlimi Ebû Abdullah İbnü'l-Arabî bunlardan biridir.

Mûsikide babasının yolunu takip ederek İbrâhim b. Mehdî'nin temsilciliğini yaptığı romantik-modern ekole karşı klasik-Hicaz ekolünü savunan İshak'ın bu alandaki en büyük hizmeti, yok olmak üzere olan klasik mûsiki nazariye ve icrasını sistemleştirmesidir. Nazariyatta klasik terminolojiyle ritmik ve müzikal formları birbiri içinde meczetmiş, ancak daha sonra Fârâbî tarafından bazı eleştirilere uğramıştır. İshak el-Mevsılî'nin, hocası Zelzel'i aratmayacak derecede iyi bir ûdî olduğu ve son derece hassas bir kulağa sahip bulunduğu, çoğu tiz perdelerden başlayan 200'ün üzerinde eser bestelediği, erkek sanatkârların zorlayarak çıkarabildikleri en ince ses olan "kafa sesi"ni

(falsetto) ilk olarak onun kullandığı rivayet edilir. Şiirlerinde dil, üslûp ve konu bakımından eski şairlerin takipçisi olan İshak, Ebû Temmâm ve Ebû Nüvâs gibi çağdaşı şairleri tenkitten geri durmamıştır. Yetiştirdiği öğrenciler arasında İbn Hurdâzbih, Ziryâb, Amr b. Bânâ, Allûye ve Muhârik en meşhurlarıdır.

Bağdat'ın en büyük kütüphanelerinden birine sahip olan İshak el-Mevsılî, mûsiki ve mûsikişinaslara dair bilgi veren ilk müellif olarak bilinir. İbnü'n-Nedîm onun kırk kadar telifi olduğunu kaydeder. Kitâbü Aḫbâri Ẕirrumme, Kitâbü Cevâhiri'l-kelâm, Kitâbü Tafżîli'ş-şiʿr, Kitâbü Mevârîs̱i'l-ḥikme gibi mûsiki dışındaki eserleri yanında çoğu İsfahânî'nin el-Eġānî adlı eserinin kaynakları arasında yer alan, ancak hiçbiri günümüze ulaşmayan mûsikiye dair eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Eġānî elletî ġannâ bihâ İsḥâḳ, Kitâbü'l-İḫtiyâr mine'l-Eġānî li'l-Vâs̱iḳ, Kitâbü Eġānîʾi Maʿbed, Kitâbü'n-Neġam ve'l-îḳāʿ, Kitâbü'r-Raḳs ve'z-zefn, Kitâbü'l-Ḳıyân, Kitâbü Ḳıyâni'l-Hicâz, Kitâbü Aḫbâri Tuveys, Kitâbü Aḫbâri ʿAzzetülmeylâ, Kitâbü Aḫbâri Saʿîd b. Miscâh, Kitâbü Aḫbâri Ḥuneyn el-Hîrî, Kitâbü Aḫbâri'd-Delâl, Kitâbü Aḫbâri Maʿbed ve'bni Süreyc ve eġānîhimâ, Kitâbü Aḫbâri'l-Ġarîz, Kitâbü Aḫbâri Muḥammed b. ʿÂʾişe, Kitâbü Aḫbâri'l-ebcer, Kitâbü Aḫbâri'l-muġannîn el-Mekkiyyîn, Kitâbü'l-Eġāniyyi'l-kebîr. Son eser Sindî b. Ali tarafından derlenmiştir. Oğlu Hammâd ve öğrencilerinden Ali b. Yahyâ İbnü'l-Müneccim İshak hakkında bir eser

yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi’l-mülûk (nşr. Ahmed Zekî Paşa), Kahire 1332/1914, s. 31-36; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1963, V, 268-435; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 207-210; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, s. 132-135; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VI, 5-58; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 215-219; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân (Cübûrî), II, 114-116; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 350-352; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1929, II, 286-289; Himyerî, er-Ravżül miʿṭâr, s. 563-564; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 124-126; a.mlf., el-Mûsîḳā ve’l-ġınâʾ fî elf leyle ve leyle (trc. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1980, tür.yer.; a.mlf., “İshak Mavsılî”, İA, V/2, s. 1075-1076; Brockelmann, GAL, I, 223-224; Ronart, CEAC, s. 357; Yağmûrî, Nûrü’l-ḳabes el-muḫtaṣar mine’l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 316-318; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), IV, 12-15; Sezgin, GAS, I, 371; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 80-81; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, İsḥâḳ el-Mevṣılî, Kahire 1987; G. D. Sawa, Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, s. 22, 26-27, 161-165; Sâmî Hasîb Âbidîn, el-İtticâhâtü’l-ġınâʾiyye fî ḳaṣri’l-Meʾmûn, Beyrut 1414/1993, s. 191-192, 249; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, IV, 1745-1746; J. W. Fück, “Isḥāḳ b. Ibrāhīm al-Mawṣılī”, EI² (İng.), IV, 110-111; Everett K. Rowson, “Esḥāq Mawṣelī”, EIr., VIII, 596-597; H. Kilpatrick, “al-Mawṣilī, Isḥāq ibn Ibrāhīm Abū Muḥammad”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 520.

Ahmet Hakkı Turabi

İSHAK b. MİRÂR

(bk. EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ).

İSHAK b. MURAD

(bk. GEREDELİ İSHAK).

İSHAK PAŞA

(ö. 892/1487)

Osmanlı vezîriâzamı.

Aynı dönemlerde yaşayan iki İshak Paşa'dan hangisi olduğu konusunda kaynaklarda karışık bilgiler vardır. II. Murad'ın vasiyetnâmesinde imzası bulunan İshak b. Abdullah ile eski bir Türk ailesinden geldiği bilinen İshak b. İbrâhim'in hayat hikâyeleri ve görevleri sık sık birbirine karıştırılmıştır. İshak b. Abdullah, T. S. Cantacasin'e göre ailesi tarafından Edirne'ye götürülüp II. Murad'ın hizmetine verilmiş (Petit traicté, s. 181), muhtemelen Enderun'da yetişerek hazinedarlığa kadar yükselmiş, II. Murad'ın yakın adamları arasında yer almış, II. Murad Manisa'ya çekildiğinde onun yanında bulunmuştur. Daha sonra oğlu II. Mehmed'i tahttan uzaklaştıran II. Murad 1446 Eylülünde Edirne'ye geldiğinde onu vezirlik makamına getirmiştir. II. Mehmed'in yeniden tahta çıkışı sırasında ise Anadolu beylerbeyi olduğu zikredilir. Nitekim 864'te (1460) bu sıfatla Ankara'ya geldiği bilinmektedir (Amasya Tarihi, III, 225). İshak Paşa'nın bu tarihten önce 1454 ve 1456'da Anadolu beylerbeyi olarak Sırbistan seferlerine katıldığı, Belgrad kuşatmasında Vezir Mahmud Paşa ile birlikte top çektirmekle görevlendirildiği, 1461'deki Trabzon seferine gitmeyip taht muhafızı olarak Edirne'de kaldığı, ardından Eflak seferine iştirak ettiği belirtilir. Hüseyin Hüsâmeddin ayrıca, Sarı lakabı ve İshak b. Abdullah adıyla zikrettiği İshak Paşa'nın 877'de (1472-73) vezîriâzam olduğunu yazarak üçüncü bir İshak Paşa'dan daha söz eder. Ancak bunların içinde döneminin siyasî hayatında önemli rol oynayan ve birçok hayır eseri yaptıran, zamanında "vezîrü'l-kebîr" olarak da anılan, sadâret görevini birkaç defa üstlenen şahıs İshak Paşa b. İbrâhim'dir.

Vakfiyesindeki bilgilere göre İnegöllü olan ve Çandarlılar gibi eski bir Türk ailesine mensup olduğu anlaşılan İshak Paşa'nın hayatının ilk yılları ve devlet hizmetine nasıl girdiği bilinmemektedir. Onun resmî kayıtlarda geçen ilk memuriyeti 868'de (1463-64) Anadolu beylerbeyiliğidir. Bu tarihten II. Bayezid'in tahta çıkışına kadarki dönemde hangi görevlerde bulunduğu

kesin olarak tesbit edilememekte ve diğer İshak paşalarla karıştırılmaktadır. Hüseyin Hüsâmeddin onu 871'de (1466-67) üçüncü vezir, 874'te (1469-70) vezîriâzam olarak zikreder. Oruç b. Âdil yine hangisi olduğunu tefrik etmeksizin İshak Paşa'nın, 872'de (1467-68) vezir sıfatıyla kapı halkı yanında bulunduğu halde Anadolu Beylerbeyi Gedik Ahmed Paşa ile birlikte Ereğli ve Aksaray'ı zaptettiğini, 873'te (1468-69) vezîriâzamlık görevinde bulunduğunu yazar (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 126). Kemalpaşazâde, Vezîriâzam İshak Paşa'nın 876'da (1471) azledildiğini belirtir. Hüseyin Hüsâmeddin, yine İshak Paşa b. İbrâhim'in 877'de (1472) azledilip yerine Sarı İshak Paşa b. Abdullah'ın getirildiğini kaydeder (Amasya Tarihi, III, 228).

İshak Paşa, muhtemelen bu son tarihte Amasya'daki Şehzade Bayezid'e taraftar olan kesim arasında yer almıştır. Nitekim Şarabdar Zağanos'tan mülk olarak satın aldığı topraklara Fâtih Sultan Mehmed tarafından el konulmuş ve timar haline getirilmiştir. İshak Paşa bu mülküne ancak II. Bayezid döneminde (1481-1512) kavuşabilmiştir. Ayrıca oğullarından Pîrî Bey, Şehzade Bayezid'in defterdarlığı hizmetinde bulunmaktaydı. Diğer oğlu Şâdî Bey de 1504'ten itibaren II. Bayezid'in oğlu Şehinşah'a defterdar olacaktır.

Fâtih Sultan Mehmed'in 1481'de vefatı sırasında İshak Paşa'nın İstanbul muhafızı olarak bulunduğu kaynaklarda belirtilir. Padişahın ölümü üzerine Bayezid'e bir davet mektubu gönderen İshak Paşa onun bir an önce İstanbul'a gelmesini bildirmiş, Fâtih'in vefatından sonra kendisine yirmi otuz haberci yolladığını, fakat

bunların ulaşıp ulaşmadıkları hakkında bir haber alamadığını, hiçbirinin geriye dönmediğini, her tarafta ayaklanmalar baş gösterdiğini, yollamış olduğu haberlerin doğruluğundan şüphe etmeyip İstanbul'a geleceğini bir fermanla bildirmesi gerektiğini, İstanbul'daki askerleri oyalamakta artık zorluk çektiğini de yazmıştır. Muhtemelen Arnavut Sinan'a yazdığı mektupta da Karamânî Mehmed Paşa ve bazı müfsitlerin ortadan kaldırıldığını, bütün kapı halkının II. Bayezid'in yanında yer alması gerektiğini, onun da yolları kontrol altına alıp II. Bayezid'i beklemesini ifade etmiştir (Tekindağ, X/14 [1959], s. 93-94). Bu mektuplar, onun saltanat boşluğu sırasında II. Bayezid'in tahta cülûsunu sağlayacak

tedbirleri almış olduğunu, dolayısıyla etkili bir rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca asker arasında büyük itibarı olan Gedik Ahmed Paşa'nın kayınpederi olduğundan yeniçerilerce de desteklendiği anlaşılan İshak Paşa, onları çeşitli vaadlerde bulunmak suretiyle yatıştırmayı başarmış, hatta rakipleri aleyhine hareket etmelerini de sağlamıştır.

Cem'in Konya'dan hareket ederek Bayezid'in yolunu kesebileceği ve saltanat makamına ulaşabileceği tehlikesi sürdüğünden yeni bir çıkış yolu aramaya başlayan İshak Paşa, bir süre himayesi altına verilen II. Bayezid'in oğlu Korkut'u yanına çağırarak onu babasını temsilen nâib-i saltanat olarak tahta oturttu. Böylece bir bakıma Bayezid'in padişahlığı resmî ve hukukî bir şekle girmiş oluyordu. Kendisi de hem İstanbul muhafızı hem de nâib-i saltanatın atabegi olarak devlet işlerini yürütmeye başladı. Bütün bu hizmetlerinin karşılığı olarak vezîriâzamlık görevinin kendisine verilmesini ümit ediyordu. Ancak bu görev için Hamza Bey oğlu Mustafa Paşa ön plana çıkmıştı. Bunun üzerine damadına bağlı yeniçerileri kullanarak Mustafa Paşa'nın refakatinde 19 veya 21 Mayıs 1481'de Üsküdar'dan İstanbul'a geçmek isteyen II. Bayezid'e baskı yaptı. Bu durumda II. Bayezid onu sadâret makamına getirmeye mecbur oldu. Mustafa Paşa'ya ise ikinci vezirlik verildi. Böylece II. Bayezid'in saltanatının ilk aylarında sarayda büyük bir rekabet başladı. Harekete geçen Mustafa Paşa, İshak Paşa'dan önce Gedik Ahmed Paşa'nın ortadan kaldırılmasına çalıştı; Gedik Ahmed Paşa azledilerek tutuklandıysa da İshak Paşa nüfuzunu kullanıp onu kurtardı ve Mustafa Paşa'yı azlettirdi. Fakat II. Bayezid onun yerine Kasım Paşa'yı vezir tayin edince İshak Paşa bu tayinden hoşlanmadı. 887 (1482) baharında II. Bayezid, yakın adamı Kasım Paşa ile birlikte dinlenmek için Bursa'ya gittiğinde onu İstanbul muhafızı olarak bıraktı. Bir süre sonra Kasım Paşa'yı da azlettirmeyi başaran İshak Paşa onun yerine Mesih Paşa'nın getirilmesini sağladı. İshak Paşa'nın bu hareketlerinden rahatsızlık duyan, ancak yeniçerilere dayandığı için ona karşı temkinli davranan II. Bayezid, Cem Sultan'a karşı çıktığı seferde kendisini geri plana iterek artçılık görevi verdi. İshak Paşa, Şehzade Abdullah'ın maiyetinde yer aldı. Daha sonra damadı Gedik Ahmed Paşa'nın ansızın idam edilmesi İshak Paşa'nın gücünün sonunu oluşturdu. Kemalpaşazâde'ye göre 888 (1483) yazında yaşlılık ve hastalığını ileri sürerek vezîriâzamlıktan çekildi. II. Bayezid, geçmişteki hizmetlerini göz önüne alarak onu Selânik sancağına gönderdi. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre 892 Cemâziyelevvelinden (Mayıs 1487)

az önce vefat etti ve vasiyeti üzerine İnegöl'de yaptırdığı türbesine defnedildi.

İsfendiyaroğulları sülâlesinden Tâcünnisâ Sultan Hatun ile evliliğinden Pîrî Bey ve Şehzade Sultan adlı çocukları olduğu, ayrıca yine vakfiyesine göre İbrâhim Bey, Şâdî Bey ve Hafsa Hatun adlı çocuklarının da varlığı tesbit edilmektedir. Pek çok hayratı bulunan İshak Paşa'nın İnegöl'de kendi adıyla anılan bir külliye yaptırdığı, İstanbul'da yine kendi adını taşıyan bir cami ve hamam, Selânik'te cami ve imaret (bk. ALACA İMARET CAMİİ) inşa ettirip bunlara zengin vakıflar tahsis ettiği, Safer 891 (Şubat 1486) ve bunun zeyli mahiyetindeki Cemâziyelevvel 892 (Mayıs 1487) tarihli vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Köstendil-Struma'daki köprü de ona mal edilir. Diğer bazı şehir ve kasabalarda vakıfları ve hayır eserleri bulunduğu belirtilirse de bunların hangi İshak Paşa'ya ait olduğu kesin olarak belirlenememektedir. Ayrıca Kütahya'da bir zâviye ve Edirne'de bir hamam ve çeşmesinin bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 50-51, 132, 149; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), bk. İndeks; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 126; a.e., Paris Bibliothèque Nationale, suppl. turc, nr. 1047, vr. 82b-83a; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), bk. İndeks; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 223, 225, 280; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. LXX, 111, 131, 532 vd.; VIII. Defter, vr. 12a-b, 14b, 24b-25a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279-80, I-II, tür.yer.; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 12; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 402; Hammer (Atâ Bey), III-IV, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, III, bk. İndeks; Th. Spandouyn Cantacasin, Petit traicté de l'origine des turcqz, Paris 1896, s. 180-181; Sicill-i Osmânî, I, 323; G. Angiolello, Historia Turchesca 1300-1514 (nşr. I. Ursu), Bucarest 1909, bk. İndeks; Amasya Tarihi, III, 225, 227, 228, 233; Kritovulos, Târîẖ-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 92; Danişmend, Kronoloji, I, bk. İndeks; Turgut Can Mamaş, İnegöl, Bursa 1947, s. 33-34;

Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 74, 76, 91, 94, 154, 163, 164-165, 178-179, 529-530, 533, 534; a.mlf., "Fâtih Sultan Mehmed'in Vefatı Üzerine Vezir İshak Paşa'nın II. Bayezid'i Saltanata Davet Eden Arîzası", TTK Belleten, XXV/97 (1961), s. 75-77; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, tür.yer.; Babinger, Mahomet II, le conquerant et son temps, Paris 1954, s. 109, 392, 555; Selâhattin Tansel, Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ankara 1985, s. 36, 37, 64, 163, 290-292; Hedda Reindl, Männer um Bāyezīd, Eine Prosopographische Studie Über die Epoche Sultan Bāyezīds II. (1481-1511), Berlin 1983, s. 223-239; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1987, s. 73, 79, 83-84, 89, 90, 93, 99, 103, 104, 111, 112, 134; Vehbi Tamer, "Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa'nın Vakfiyeleri ve Vakıfları", VD, sy. 4 (1958), s. 107-124; Şehabeddin Tekindağ, "Bayezid II.'nin Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul'da Vukua Gelen Hadiseler Üzerine Notlar", TD, X/14 (1959), s. 85-96.

DİA

İSHAK PAŞA CAMİİ

(bk. ALACA İMARET CAMİİ).

İSHAK PAŞA CAMİİ ve HAMAMI

İstanbul Cankurtaran'da XV. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış cami ve hamam.

Topkapı Sarayı'nın Bâb-ı Hümâyun adlı kapısı önünden Sûr-ı Sultânî boyunca Marmara denizine doğru inen İshakpaşa caddesi kenarında bulunmaktadır. Bâni olarak zikredilen ve her ikisi de Fâtih Sultan Mehmed zamanında yaşayan İshak paşalar birbirine karıştırılmaktadır. Bunlardan biri muhtemelen Rum asıllı İshak b. Abdullah, diğeri ise Türk asıllı İnegöllü İshak b. İbrâhim'dir. İnegöl'de ve Selânik'te iki büyük hayratı olan İshak Paşa'nın (bk. ALACA İMARET CAMİİ) bu ikincisi olduğu ve İstanbul'daki vakıfların da kurucusu bulunduğu tahmin edilmektedir.

Caminin inşa kitâbesi yoktur. Ancak Safer 891'de (Şubat 1486) yazılmış, daha öncekileri tamamlayan bir zeyil mahiyetinde

olduğu anlaşılan bir vakfiyesiyle buna İshak Paşa'nın vefatının hemen arkasından Cemâziyelevvel 892'de (Mayıs 1487) yakınları tarafından yaptırılmış bir ilâve elde bulunmaktadır. İstanbul'daki vakıfları esas vakfiyede anılmış olduğuna göre bu cami, II. Mehmed döneminde veya II. Bayezid'in ilk yıllarında bina edilmiş olmalıdır. Vakfiyedeki kayda göre İshak Paşa'nın Rumelihisarı'nda yaptırdığı bir hamamla birlikte İstanbul'daki cami yanında bir hamam ve buna bitişik dört dükkânı vardır. Ancak kısa bir süre sonra bu vakıflarda bazı değişiklikler olduğu İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nden öğrenilmektedir. Nitekim Rumelihisarı'ndaki hamam harap olduğundan (belki 1509 depreminde) satılması uygun görülmüş, dükkânlar ise Süleyman Paşa tarafından yıktırılarak yerlerine hücreler yaptırılmıştır. Aynı defterdeki kayda göre bu camiye ekseriyeti kadın olmak üzere çok sayıda vakıf bırakanlar da olmuştur.

Cami. Son tamirde yeniden yapılırcasına restore edilen bir avlu duvarı ile çevrilmiş caminin kapısı üstündeki, mütevellisi Mehmed Ağa'nın adını veren 1114 (1702) tarihli kitâbede sadece kurucuya Fâtiha niyaz edilmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi bu kitâbenin bir tamirle ilgili olduğunu

tahmin eder. Bunun sağında bulunan ikinci bir kitâbe, 1144’te (1731-32) Bağdatlı Yahyâ Ağa tarafından yapılan bir tamire işaret etmektedir. Ayvansarâyî’nin bildirdiğine göre I. Mahmud dönemi vezirlerinden Tiryâkî Mehmed Paşa 1160’ta (1747) buraya minber koydurmuştur. Mehmed Ağa’nın kitâbesinin solundaki üçüncü kitâbeye göre ise cami 1220’de (1805), III. Selim’in bir hanımı tarafından (Baha Tanman’a göre üçüncü kadını olup 1855’te vefat eden Tab‘ısafâ Kadın olabilir; bk. Uluçay, s. 117) annesinin ruhu için bir daha tamir ettirilmiştir. Bu tamirlere, çevredeki 1802 ve 1808 (Alemdar olayı) yangınlarının ardından gerek görülmüş olmalıdır. İshak Paşa Camii son defa, 3 Haziran 1912 tarihinde çıkarak 885 binayı yok eden büyük yangında ağır şekilde harap olmuştur. Bu yüzden çevresi de boşalmış olan cami, uzun yıllar metrûk bir halde durduktan sonra 1951’de restorasyonu yapılarak yeniden ibadete açılmıştır. Fakat bu sırada caminin son cemaat yeri tamir edilmediği gibi çevre avlu duvarı da ancak 1973’te yeniden inşa edilmiştir.

İshak Paşa Camii kare planlı ve tek kubbeli, sade mimarili bir yapıdır. Duvarları işlenmemiş moloz taşlardan örülmüş, kemer ve pencere üstlerinde tuğla kullanılmıştır. Giriş kısmında üç sütuna dayanan kemerlerle ayrılmış iki bölümlü bir son cemaat yerinin bulunduğu kalan izlerden anlaşılmaktadır. Giriş yandan olup bu cephede iki alt pencere arasında küçük bir mihrap nişi oyulmuştur. İçten içe her bir kenarı 8,63 m. ölçüsünde bir kare şeklinde olan harimi sekizgen kasnak üzerine oturan kubbe örter. Her cephede altlı üstlü ikişerden dörder pencere iç mekânı aydınlatır. Alt sıradaki pencereler, tuğladan sivri hafifletme kemerleri altında mermer söveli ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıradaki pencereler ise tuğladan sivri kemerli açıklıklı olarak düzenlenmiştir. Girişi harimden sağlanan minare batı köşesinde olup kürsü ve pabuç kısımları kesme taştan, gövdesi tuğladan örülmüştür. Tuğla gövde üzerinde kesme taştan üç adet kuşak vardır.

Hamam. Caminin batı tarafında kısmen taş ve tuğladan karma teknik kullanılarak, kısmen de yalnız kabaca yontulmuş taşlardan tek hamam inşa edilmiştir. Heinrich Glück’ün, 1917 yılında İstanbul hamamlarını incelediğinde harap durumda ve askeriyenin eski elbise deposu olarak kullanıldığını belirttiği yapı daha o tarihlerde bir halvet hücresiyle bir eyvanını kaybetmişti. Bugün daha da bakımsız durumda olup depo olarak kullanılmaktadır.

Doğu yönünde sivri ve dışa taşkın bir kemerin içinde açılmış kapıdan girilen soyunmalık (camekân), içten 11,50 × 11,50 m. ölçüsünde kare bir mekândır. Burayı iki cephede açılmış pencereler aydınlatır. İçeride üç duvarın ortalarında, tromplar hizasına kadar yükselen profilli tepelikle 2,75 m. genişliğinde üç niş vardır. Sekizgen kasnaklı ve evvelce üzeri kurşun kaplanmış olan kubbeye geçiş, köşelerde içleri zengin biçimde mukarnaslar doldurulmuş tromplarla sağlanmıştır (şeması için bk. Glück, s. 34, rs. 18). Soyunmalıktan

sıcaklığa sol kenarda açılan bir kapıdan geçilmektedir. Bu hamamda ılıklık bölümü yoktur. Bir köşe hücresi bu işi görüyor olmalıydı. Glück planında, bu kubbeli hücreden açılan bir kapı ile sonradan eklendiği belirli küçük kare bir mekâna geçildiğini işaretlemiştir. Halbuki Ekrem Hakkı Ayverdi'de bu mekânın olmayışına karşılık yanda yine kubbeli kare bir mekânın evvelce var olduğu gösterilmiştir ki burası ancak helâ olabilir.

Hamamın sıcaklığı Türk mimari geleneğinin klasik şekli olan, köşelerde dört hücre bulunan dört eyvan şemasına göre yapılmıştır. Ancak bu hücrelerden biri halvet değil ılıklık olarak tasarlanmış, doğu tarafındaki eyvanla hücre de önceleri tahrip olduğundan (belki 1766 depreminde) burası düz bir duvarla kapatılmış, sıcaklık böylece üç eyvan ve batıdaki iki halvet hücresiyle kalmıştır. Geç bir dönemde kuzeydeki eyvanın içi ince bir bölme ile ayrılarak buraya bir çift helâ yapılmıştır ki bu çirkin ekleme Türk hamam mimarisine bütünüyle aykırıdır. Halbuki kuzey ve güneydeki bu iki eyvan mukarnaslarla bezenmiş dilimli yarım kubbelere sahip bulunuyordu. İki halvet hücresinin kubbelerine geçiş ise pandantiflerledir. Glück 1917'de, su haznesi yanında bir kuyu ağzı ile çimento sıvalı bir havuz ve hamama batı tarafından su getiren kurşun borular görmüştür. Bu haznenin yanında külhan ocağı ile bacası da henüz duruyordu. Ayrıca külhanın yanında işaretlenen beşik tonozlu iki küçük mekânın odunluk olması gerekir. Son yıllarda hamam kalıntısının bitişiğine modern bir otel inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. 5-8; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 26; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), I, 60; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 34, 66-69, rs. 18, 25-28, 160; E. Mamboury-Th. Wiegand, Die Kaiserpaläste Zwischen Hippodrom und das Marmarameer, Berlin 1934, s. 35; Dânişmend, Kronoloji, I, 428-429; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1972, s. 423 (camiyle hamamın eski fotoğrafı ve vaziyet planı); Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 425-427, rs. 666-670; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 117; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 97-98; Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 195-197; Resimli Kitap, sy. 40 (1328), s. 317-324; Vehbi Tamer, "Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa'nın Vakfiyeleri ve Vakıfları", VD, IV (1958), s. 107-124; Baha Tanman, "İshak Paşa Camii", DBİst.A, IV, 197; a.mlf., "İshak Paşa Hamamı", a.e., IV, 197-198.

Semavi Eyice

İSHAK PAŞA KÖPRÜSÜ

Bulgaristan’da Köstendil yakınında XV. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış köprü.

Halk arasında Kadı Köprüsü (Kadın Köprüsü) olarak adlandırılan yapı, Köstendil-Dubniçe yolunun Struma akarsuyu üzerinden geçişini sağlamakta ve Köstendil’in dışında şehrin 15 km. kadar doğusunda bulunmaktadır. Bânisi Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri vezîriâ-zamlarından İnegöllü İshak Paşa’dır. Köprünün ortasında dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, üstünde bezemeli kemer biçiminde bir tepeliğe sahip, çok aşınmış orijinal Arapça üç satırlık bir kitâbe vardır. Köprünün 874 (1469-70) yılında İshak Paşa tarafından yaptırıldığını belirten kitâbenin bir kopyası da Köstendil Müzesi’ndedir. Bu köprü için uydurulan Kadın Köprüsü adının aslı, benzeri birçok eski yapı için anlatılmış bir halk efsanesinin farklı şekilde tekrarından ibarettir. Hakkında birkaç efsane bulunan yapı için anlatılan ikinci bir efsane ise sanki kitâbesinin tahrip edilmesi için kasıtlı olarak uydurulmuştur (Çulpan, s. 124). Ayrıca bir turist rehberinde bunlardan daha değişik bir efsaneden de söz edilmektedir (Veyrenc, s. 119).

İshak Paşa Köprüsü bütünüyle düzenli işlenmiş kesme taşlardan yapılan bir eserdir. J. Ivanov’a göre aynı yerde evvelce Roma dönemine ait bir köprünün kalıntılarına rastlanmıştır. Bu görüş, yapının bir akarsuyu geçen önemli bir karayolu üzerinde bulunması sebebiyle doğru olabilir. Fakat İshak Paşa Köprüsü mimarisinden açıkça görüldüğü gibi temelden itibaren bir Türk yapısıdır. Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından verilen ölçülere göre 89,50 m. uzunluğunda semerdam biçiminde olan köprünün yanlardaki korkuluk kalınlıkları ile genişliği 6,49 metredir. Beş gözlü köprünün ortadaki büyük gözü 21,65 metrelik, yandakiler ise biri 14,75 m., diğeri 13,70 metrelik açıklıklara sahiptir. Gözlerin aralarında sel yaranlar (mahmuzlar) vardır. Bunların üstlerinde sivri kemerli bir çift küçük boşaltma (taşma) gözü mevcut olup yakın tarihlerde içlerinin doldurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. İshak Paşa Köprüsü, 1972’de aslî mimarisini kalın taş korkulukları ile koruyor durumdaydı. Eskiden Bulgar Devleti tarafından bastırılan turist rehberlerinde adı dahi anılmazken daha sonra Batılı

yazarların hazırladığı rehberlerde köprüye “Kadin Most” adıyla ve Türk devrinin en önemli eserlerinden biri olarak yer verilmiştir. Bunlarda yapımıyla ilgili değişik bazı söylenti ve efsaneler anlatıldıktan sonra mimarının Manuil adında bir kişi (!) olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Leipzig 1891, s. 96-98, 483-484; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî (nşr. Nuri Akbayar), İstanbul 1996, III, 806; M. Celâleddin, Bulgaristan Tetkik Seyahati, İstanbul 1932, s. 24, 26; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942, s. 149-150; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 429; Ch. Veyrenc, Bulgarie (Les guides nagel),

Genève-Paris-Münich 1966, s. 118-119; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 806-807, rs. 1185-1186; a.mlf., Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 66-67, rs. 104-105; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 123-125, rs. 71; J. Ivanov, “Kadın Köprüsü”, Bulletin de l’Institut archéologique bulgare, I, Sofia 1910, s. 197-201, rs. 100; Vehbi Tamer, “Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa’nın Vakıfları ve Vakfiyeleri”, VD, IV (1958), s. 107-124.

Semavi Eyice

İSHAK PAŞA KÜLLİYESİ

İnegöl'de XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen bir külliye.

İnegöl'de şehrin merkezini oluşturan külliyenin bânisi, Fâtih Sultan Mehmed devrinde vezîriâzam olarak görev yapan İshak Paşa'dır. Külliye ile İshak Paşa'nın diğer vakıfları hakkında geniş bilgi veren vakfiye, Safer 891 (Şubat 1486) tarihli olup buna Cemâziyelevvel 892 (Mayıs 1487) tarihinde bir ek yapılmıştır. Bu vakfiyede belirtilen cami, medrese, türbe, imaret, han ve ahırlardan oluşan külliyeden imaret, han ve ahırlar günümüze ulaşmamış olup mimarileri hakkında bilgi yoktur.

İnşa kitâbesi bulunmayan cami vakfiyeden anlaşıldığına göre 873'ten (1468-69) önce tamamlanmıştır. Plan itibariyle zâviyeli / tabhâneli gruba dahil olan camide yan mekânlar eyvanlı olarak düzenlenmiştir. Yapının taş ve tuğla kullanımı ile oluşan almaşık örgülü duvarları altta sivri hafifletme kemerleri altında dikdörtgen, üstte sivri kemerli iki sıra pencerelere sahiptir. Camide mihrap ekseninde yer alan iki birimden kuzeydeki daha geniş olup üzeri üçgenlerle geçişi sağlanmış kubbe ile örtülmüştür. Bu kubbenin tepesinde mukarnaslı aydınlık feneri, kasnağında ise güney tarafı hariç üç yönde birer sivri pencere yer almaktadır. Mihrap yönündeki birim kuzeydekine göre biraz küçük tutulmuştur ve burası da prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanmış kubbe ile örtülüdür. Kasnağında kuzey yönü dışında üç yönde sivri pencere bulunmaktadır. Tabhâneleri oluşturan birimler orta kubbenin genişliği boyunca kuzeye uzatılmış olup dikdörtgen mekânlar olarak ele alınmıştır. Bu mekânlar güneyde üçgenlerle geçişi sağlanan kubbe, kuzeyde ise aynalı tonozla örtülmüştür. Bu birimlerdeki kubbelerin kasnağında yalnızca güney yönde birer sivri kemerli pencere mevcuttur, bu yönlerde alt sırada pencere yoktur. Kıble ekseninde birer yarım yuvarlak niş yer almaktadır. Mihrap, dikdörtgen bir niş şeklinde tanzim edilmiş olup köşeleri sütunçelerle yumuşatılmıştır. Üstte yedi sıra olarak düzenlenmiş zarif mukarnaslı bir yaşmağı vardır. Nişin etrafında yer alan çerçevenin sonradan yenilendiği anlaşılmaktadır. Caminin kuzeyinde yer alan beş birimli son cemaat yeri altı kalın pâyeye oturan sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Birimlerin üzeri kubbelerle örtülü olup kapı eksenindeki hariç

diğerleri dıştan meyilli bir çatı ile gizlenmiştir. Yüksek tutulan orta kubbeye üçgenlerle, diğerlerine ise pandantiflerle geçiş sağlanmaktadır. Son cemaat yerindeki bu revak cephesi üstte üç sıra kirpi saçak altında zikzak, üçgen ve altıgenlerden oluşan geometrik düzenlemeli tuğlalarla hareketlendirilmiştir. Eksende yer alan kapı basık kemerli bir açıklığa sahiptir. Sonradan değişikliğe uğrayan bu kapının üstünde yer alan dört satırlı Arapça kitâbe 1294 (1877) tarihli bir tamire işaret etmektedir. Son cemaat yerinin batı köşesinde yer alan sivri kemerli açıklıklı bir kapı ile bu yönde yapıya dışarıdan bitişik olan minareye ulaşılmaktadır. Minarenin kaidesi dışa taşkın beş cepheli olup taş ve tuğla ile almaşık örgülüdür. Üstte yer alan tuğla pabuç kısmı ile birlikte kaide orijinaldir. Tuğladan silindirik gövde, şerefe, petek ve külâh kısımları ise yenilenmiştir. Caminin kuzeyinde mihrap ekseninde bulunan şadırvan tamamen yeniden yapılmıştır ve altıgen planlı bir hazne ile bunun üzerinde kiremit kaplı ahşap sundurmaya sahiptir.

Caminin kuzeyinde yer alan medrese, “U” şeklinde sıralanmış revakların arkasında on iki oda ile eksende dışa taşkın bir dershaneden oluşmaktadır. Dershanenin kapısı üzerinde yer alan üç satırlık Arapça kitâbeden yapının 887 (1482) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Taş ve tuğlanın kullanımı ile almaşık örgülü duvarlara sahip yapıda revaklar on üç birimden oluşur. Pâyelere oturan sivri kemerli açıklıklı bu revaklardan dershane eksenindeki birim yüksek tutulmuş olup prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanmış kubbe ile, diğerleri ise aynalı tonozlarla örtülmüştür. Odalarda tromplu, dershanede prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan kubbe bulunmaktadır. Köşe odaları dört, diğer odalar ikişer sivri kemerli alınlıklı dışa açılan pencerelere sahiptir. Odaların bazılarında revaka açılan birer pencere daha vardır. Her odada değişik yönde ocak ve dolap nişleri mevcuttur. Dershane yönündeki revak cephesi, altıgen ve yıldızlardan oluşan geometrik kompozisyonlu düzenleme ile hareketlendirilmiştir. Basık kemerli kapı açıklığına sahip dershane içte üç basamakla zeminden yükseltilmiştir. Kapının iki yanında birer alt pencere, dışa bakan yan ceplerde altlı üstlü birer, kuzey cephede ise ikişer pencere mevcuttur. Prizmatik üçgenli geçiş bölümünde dört yönde birer pencere daha vardır.

Caminin güneybatısında yer alan türbe, vakfiyeden anlaşıldığına göre İshak Paşa’nın hanımı Tâcünnisâ Sultan Hatun için yaptırılmıştır. Taş ve tuğla ile almaşık örgülü duvarlara sahip yapı altıgen planlı olup kasnaksız bir kubbe

ile örtülmüştür. Kuzey cephede dışa taşkın kapı, iki yan cephelerde altlı üstlü birer pencere, kapı ekseninde bir mihrap nişi bulunmaktadır.

Alt sıradaki pencere alınlıkları süslemeli olarak düzenlenmiştir. Kapı ve pencere kanatları yekpâre ceviz ağacından olup orijinaldir. Türbede Tâcünnisâ Sultan Hatun'un kabrinden hiçbir iz kalmamıştır. İshak Paşa'nın kabri ise vaktiyle caminin güneyinde yer almaktaydı. Geçişi engellediği gerekçesiyle 1937 yılında kaldırılmış ve taşları türbeye taşınmıştır. Çok süslü olan taşlardan paşanın 4 Safer 892'de (30 Ocak 1487) vefat ettiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 191; a.e. (Atsız), s. 227; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 234; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 11; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 294-304, rs. 490-513; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 130-131, rs. 108; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 116-117, rs. 108; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 52, 111-112, rs. 317; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 261-263; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 89-91; a.mlf., "İnegöl İshak Paşa Camii ve Külliyesi", STAD, sy. 4 (1989), s. 16; Vehbi Tamer, "Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa'nın Vakfiyeleri ve Vakıfları", VD, sy. 4 (1958), s. 107-124, rs. 1-9; Ali Saim Ülgen, "İnegöl'de İshak Paşa Mimarî Manzumesi", a.e., sy. 4 (1958), s. 192a-d; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 44.

Enis Karakaya - Ahmet Vefa Çobanoğlu

İSHAK PAŞA SARAYI

Doğubayazıt'ta XVIII. yüzyıl sonlarına ait bir saray külliyesi.

Ağrı ilinin Doğubayazıt ilçesinde şehre hâkim bir tepenin üstünde mâlikâne olarak kurulmuş bir külliye durumundadır. Harem dairesinin cümle kapısı üstündeki kitâbesine göre 1199 (1785) yılında İshak Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. İshak Paşa, bu bölgeye XVIII. yüzyılda hâkim olan Çıldır hânedanından Hasan Paşa'nın oğlu olup vezirlik rütbesiyle Çıldır ve Ahıska valisi oldu. Ancak yaptırdığı sarayın ihtişamı, Osmanlı hânedanı ile rekabete girişmek düşüncesinde olduğunu gösterdiği gibi İran'dan İstanbul'a giderken burada misafir edilen İran elçisinin padişah huzurundaki abartılı sözleriyle bu rekabeti kışkırtması, İshak Paşa'nın gözden düşmesine ve Hasankale'ye sürgün edilmesine yol açtı; İshak Paşa orada öldü. Sarayın daha sonraki tarihi hakkında yeterli bilgi yoktur. Yalnız Fransız şarkiyatçısı Pierre-Amédée Jaubert seyahatnâmesinde bazı bilgiler vermektedir. XIX. yüzyılın başında şehirde çıkan bir veba salgını saraya da sıçrayarak haremde pek çok kişinin ve bu arada Doğubayazıt Beyi Mahmud Paşa'nın ölümüne yol açmıştır. Sarayın iç avlusundaki mezarlığa gömülen paşanın burada mevcut mezar taşında sonradan kazınmış ölüm tarihi, kendisi tarafından bir süre hapsettirilen Jaubert'in seyahatnâmesinde verdiği bilgilerle aydınlanmış ve Mahmud Paşa'nın 1805 yılında öldüğü ortaya çıkmıştır. 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nın ardından bölge Rus hâkimiyetine geçmiş, ancak I. Dünya Savaşı sonunda tekrar Türk idaresine girmiştir. Bundan sonra İshak Paşa Sarayı'nın önemli bir yerleşime sahne olmadığı ve böylece harap olmaya yüz tuttuğu düşünülebilir. 1950 yıllarından itibaren saray ve külliyesi pitoresk görünümü sebebiyle tanınmaya başlanmış ve 1960 yıllarında Müzeler Genel Müdürlüğü'nde görevli Mahmut Akok tarafından bütün mimari karakterini ortaya koyan ayrıntılı plan ve rölöveleri çizilerek yayımlanmıştır. Ardından bu önemli külliyenin restore edilmesine girişilmiştir. 1982 yılında da Yüksel Bingöl Almanya'da bu sarayla ilgili bir doktora tezi yapmıştır (bk. bibl.).

Eski yerleşim yerinin 7 km. uzağında yer alan saray, 50,00 × 115,00 m. boyutlarında dikdörtgen bir düzende yaklaşık 7600 m^2'lik bir alanı

kaplamaktadır. Doğu-batı doğrultusunda yerleştirilmiş olan saray yanyana üç ana gruptan oluşmaktadır. Saraya, doğu yönünde bulunan sade cephe üzerindeki çok gösterişli bir cümle kapısından girilmektedir. Selçuklu etkileri ağır basan, ancak Avrupa ampir üslûbunun etkileri de görülen kapı dışa taşkın olup sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Pilastrlar, nişler ve mukarnasla dekore edilen kapı altta basık kemerli açıklığa sahiptir ve buradan ön avluya geçiş sağlanmaktadır. Cümle kapısının iç cephesi de gösterişli bir kitle halinde olup üstünde ayrıca küçük bir odası vardır. Kare planlı olan birinci avluda kapının sağında duvara bitişik yapılmış sivri kemerli bir

çeşme bulunur. Avlunun sağında altı bodrumlu muhafız hücreleri, bunların arkasında sarayın kuzey duvarı önünde bodrumu zindan, üstü kışla olarak kullanılan mekânlar yer alır. Solda mevcut dış duvara paralel biçimde yerleşmiş olan birim ahır olarak düzenlenmiştir. Birinci avlunun cümle kapısı karşısında şahane bir iç cephe mevcuttur. Cephenin ortasında âbidevî bir kapı ile iki yanında yüksek pencereler yüksek bir yapı kitlesine işaret eder. İnce uzun taçkapı sivri kemerli olup iki yanındaki iri servi ağacı kabartmalarının dışında oldukça sadedir. Cephenin sol kısmında orta avlu solundaki binaya girişi sağlayan küçük çapta bir kapı vardır. Üzeri tonozlu bir geçit birinci avlu ile ikinci avluyu birbirine bağlamaktadır. Bu geçidin iki tarafındaki kapılarla yüksekliği az olan zemin katına girilir. Bu katın orta avluya açılan ayrı pencereleri ve birinci avluya açılan kapıları vardır. Burada orta hizmetlerinin görüldüğü birimler bulunmaktadır.

İkinci avlu, dört tarafı bina grupları ile çevrili ve dikdörtgen planlı bir sahadır. Sağ tarafında sarayın mâbeyin dairesinin divan sofası ile selâmlık teşkilâtına ait binalar ve ayrıca bir camiyle bitişiğinde bir türbe yer alır. Sağdaki selâmlık dairesine, sivri kemerli bir eyvan içinde düzenlenmiş olan dikdörtgen açıklıklı ve mukarnaslı yaşmaklı bir kapıdan girilir. Buradan merdivenli bir geçitle hol ve koridorlara ulaşılır. İlk holden selâmlık kısmının divan salonuna ve sofalara geçmek mümkün olduğu gibi merdivenlerden üstteki terasa da çıkmak mümkündür. İkinci holden ise cami yanındaki odalara ve camiye geçiş sağlanmaktadır.

Mâbeyin dairesinin divan salonu, bir kemerli geçitle güney kısma doğru uzanan diğer salonlara ve cumbalı bir sofa ile müteakip küçük odalara

bağlıdır. Bu kısımda tahribat fazla olduğundan mevcut duvar izleri yardımı ile çıkarılan plandan yapıları takip etmek mümkün olmaktadır. 1995 yılı restorasyonunda bu kısımlar temizlenmiş ve açığa çıkarılmıştır. Selâmlık kapısının sağında yer alan divan sofası iki sıra, solda yer alan diğer mekânlar ise tek sıra pencerelerle avluya açılmaktadır. Az çok bütün hüviyetiyle ayakta kalabilmiş mâbeyin dairesi yapılarından biri cami kısmıdır. Mâbeyin ikinci holüne açılan bir kapı ile doğrudan doğruya caminin harimine girilir.

Cami sarayın iki katı yüksekliğinde olup son cemaat yerinin üstü terastır. Terasın kuzey cephesi köşelerinde piramit biçiminde külâhları olan kuleler yer alır. Sivri kemerli nişler içinde dikdörtgen açıklıklı iki sıra pencereye sahip mihrap cephesinde üstte bir yuvarlak pencere bulunmaktadır. Dışa taşkın mihrap çıkıntısının köşeleri sütunçelerle yumuşatılmıştır. Dışta mihrap çıkıntısı, pencere alınlıkları ve çevreleri süslenmiş olan yapının içinde de taş süsleme görülmektedir. Yuvarlak kemerli bir alanla sınırlanan mihrapta alınlığın altında sivri kemerli, mukarnaslı, yaşmaklı niş beş kenarlı olarak düzenlenmiştir. Caminin kıble duvarı dış kenarında bir türbe bulunmaktadır. Türbenin avlu zemininde görülen kısımları methal örtüsü ile iki havalandırma menfezlidir. İçinde sanduka vb. bulunmayan esas türbe zemin altında dikdörtgen, üstte ise sekizgen planlı bir yapıdır. Üstte kırık piramidal bir külâhla örtülü olan yapının köşeleri, yonca biçimli iri sütunçelerle hareketlenen cepheleri kabarık bitkisel süslerle dolguludur.

Orta avlunun sol tarafında bulunan diğer selâmlık binaları çok haraptır ve alt katları tonozlu, kemerli, kâgir bir yapı halindedir. Üst odalardan kalan bazı bakiyelere göre burada geniş ikamet ve istirahat yerleriyle sofaların bulunduğu anlaşılmaktadır. İçleri zamanla moloz dolmuş olan bu birimler son yıllarda temizlenmiştir. Saray binasının genel plan ve yapı âhengine göre bu kısmın ek bir bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Bu bina grubu, esas planın istikametlerine içten uyarsa da dıştan araziye uygun düşürebilmek için bir kısmı çarpık durumda yapılmıştır.

İkinci avlunun karşısında sarayın paşa dairesi denilebilecek harem kısmı bulunur. Duvarın ortasında, iki yanındaki sağır cepheyi süslemek amacıyla oyulmuş süs panolarının yer aldığı muhteşem bir tak kapısı vardır. İri bir kaval silme ile sınırlanan kapı, altta karşılıklı birer aslan figürünün yer

aldığı girift bitkisel kompozisyonlar, geniş bordürle çevrelenmiştir. Dikdörtgen açıklıklı ve mukarnaslı yaşmaklı kapının üzerinde dışa pencere ile

açılan küçük bir oda bulunmaktadır. Cephe duvarında da bir üst katın varlığına işaret eden pencere izleri mevcuttur. Charles Texier ve Flandin'in gravürlerinde bu pencereler açıkça görülmektedir (Sönmez, TKA, XXXI/1-2 [1993], s. 409, rs. 9, s. 410, rs. 10). Ancak yapının iç kısmı fazla harap olduğundan sadece zemin kata ait bölmeleri tesbit etmek mümkün olabilmektedir. Harem dairesinin kapısından küçük bir hole ulaşılır. Buradan sağda ve solda ikişer kapı ile bunun karşısındaki bir kapıdan dairenin çeşitli kısımlarına geçilir. Sağdaki kapının birinden genişçe bir bölmeye, yandaki kapıdan ise içerideki taşlık (iç avlu) önündeki odaya ulaşılır. İki oda arasında da ayrıca bir kapı bulunur.

Haremin ortasında yer alan ve doğu-batı yönlerinde ikişer sütunla taşınan üç sivri kemerli açıklığa sahip dikdörtgen planlı bölümün kabul salonu veya bir iç avlu olduğu hususunda araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmektedir. Bu bölümün kuzey ve batısında yer alan koridorların arkasında çok sayıda dikdörtgen mekân vardır. Güneyinde ise hamam, mutfak, tuvalet, servis odaları yer almakta olup burada yer yer iki katlı mekân düzenlemeleri görülmektedir.

Giriş holünün sol tarafındaki kapılarla içleri fazla harap iki büyük odaya girilir. Holün karşısındaki kapıdan ayrı bir servis mekânına geçilir. Buradan da merdivenli bir kapı ile mutfak kısmına ulaşmak mümkündür. Arka tarafta yer alan hamam binasının külhanı da bu holde bulunur. Ayrıca servis holü üstünün açık olduğu düşünülebilir.

100 m^2'ye yakın bir alan kaplayan mutfak çatı örtüsü, dört büyük kemerin karşılıklı kurulması ile meydana gelmiş ilgi çekici bir yapıdır. İçinde sadece küçük bir aş ocağı vardır. Güney yönüne bakan iki penceresi ve diğer duvarlarında muhtelif istikametlere açılan kapılar bulunur. Aşevinin yanından küçük bir geçitle harem dairesi koridoruna girildiği gibi hamam binasına da ulaşılır. Kubbeli, iki gözden ibaret bir plana sahip hamam odalarının biri soyunma, diğeri yıkanma yeridir.

Harem dairesi plan düzeni bakımından mutfak, iç avlu ve hamam grubu ile ayrı olarak incelendiğinde harem odaları bu kısımdan “L” şeklinde bir koridorla ayrılıp kuzey ve güney kısmı kaplamak üzere yine “L” şeklinde bir plan tertibiyle bu kitleye eklenir. Zemin katta, on iki gözden ibaret harem dairesinin alt kısım odaları bulunur. Üst kata ve arka terasalı bahçeye bağlantıyı sağlayan merdivenli geçitler batı cephesinin ortasındaki kısımda yer almaktadır. Harem dairesinin ikinci kata ait kalıntıları bugün kuzey duvarının camiye bitişik olan kısmında görülmektedir. Bu bakiyelere göre alttaki odalar nisbetinde bir teşkilâtın üst katta da mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Jaubert, Voyage en Arménie et en Perse, Paris 1821; Sicill-i Osmânî, I, 256, 326; II, 153; Yüksel Bingöl, Der Ishak Pascha Palast in Doğubayazıt am Berg Ararat, Berlin 1982; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 189-195; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 641-644; Hamza Gündoğdu, “Doğu Bayazıd’daki İshak Paşa Sarayı ve Gerçekler”, Millî Saraylar Sempozyumu: Bildiriler, İstanbul 1985, s. 35-43; a.mlf., Doğu Bayazıt İshak Paşa Sarayı, Ankara 1991; a.mlf., “İshak Paşa Sarayı Restorasyonunda Son Durum”, Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 129-140; a.mlf., “Osmanlı Hanedan Sarayları Konusunda Bir Deneme ve Doğubayazıd’da İshak Paşa Sarayı”, EFAD, sy. 14 (1986), s. 1-35; a.mlf., “İshak Paşa Sarayı Restorasyonunda Son Durum”, Sanatsal Mozaik, sy. 7, İstanbul 1996, s. 14-23; Ali Saim, “İshak Paşa Sarayı, Bayazıt”, Mimar, sy. 2, İstanbul 1934, s. 48-50; İ. Zühtü, “Bayazıd Kalesi İshak Paşa Sarayı”, a.e., sy. 3 (1934), s. 12-15; Semavi Eyice, “Bir Fransız Gizli Ajanı: Amédée Jaubert”, TY, sy. 255 (1956), s. 742-749; II (1956), s. 831-834; a.mlf., “Tarihi Mezarlardan Notlar, II-Doğu Bayazıd’da Mahmut Paşa’nın Mezartaşı”, TED, IV-V (1974), s. 295-299, lev. II-IV; Mahmut Akok, “Ağrı-Doğu Bayazıt’ta İshakpaşa Sarayı Rolöve ve Mimarisi”, Türk Arkeoloji Dergisi, X/2, Ankara 1961, s. 30-48; M. Mesut Koman, “İshak Paşa Sarayı”, TTOK Belleteni, sy. 288 (1966), s. 2-3; sy. 289 (1967), s. 12-13; S. Larouche, “Le château d’Ishak Paşa”, a.e., sy.

307 (1970), s. 28-30; Zeki Sönmez, “Ağrı Doğubayazıd İshak Paşa Sarayı”, İlgi, sy. 17, İstanbul 1973, s. 22-26; a.mlf., “İshak Paşa Sarayı Üstüne Yeni Görüşler-Yorumlar”, TKA Prof.Dr. Oktay Aslanapa’ya Armağan, XXXI/1-2 (1993), s. 397-415; Gazanfer Erim, “İshak Paşa Sarayı”, Türkiyemiz, sy. 22, İstanbul 1977, s. 24-33.

Semavi Eyice

İSHAK b. RÂHÛYE

(bk. İBN RÂHÛYE).

İSHAK b. SÜLEYMAN el-İSRÂÎLÎ

(إسحاق بن سليمان الإسرائيلي)

(ö. 341/953’ten sonra)

Yahudi hekim ve filozofu.

Aslen Mısırlı bir yahudi olup künyesi Ebû Ya‘kūb’dur. Batı kaynaklarında Isaac (ben Solomon) Israeli ve Isaac Judaeus adıyla geçer. Meslek hayatına göz hekimi olarak başladı. Ardından Kayrevan’a gidip İshak b. İmrân’ın öğrencisi oldu. Bu esnada Ağlebî Hükümdarı III. Ziyâdetullah’ın (903-909) meclisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak kendisi bu meclisleri ciddiyetten uzak bularak iltifat etmemiştir. Ağlebîler’in siyaset sahnesinden çekilmesinden sonra yönetimi ele geçiren Fâtımîler’in ilk halifesi Ebû Muhammed Ubeydullah el-Mehdî’nin (910-934) özel hekimi oldu. Hiç evlenmemiş olan İsrâîlî kendini araştırmalara ve eser yazmaya vakfetmiş olmalıdır. Sâid el-Endelüsî ve İbn Ebû Usaybia, onun 100 yıldan fazla yaşadığını ve 320 (932) yılı civarında öldüğünü belirtmektedir. Ancak 341 Şevvalinde (Mart 953) Fâtımî Halifesi Ebû Tâhir İsmâil el-Mansûr’u tedavi ettiğine göre (İbn Hallikân, I, 235-236; Makrîzî, II, 177-178) bu tarihten sonra öldüğü anlaşılmaktadır.

Müslüman müellifler, İshak b. Süleyman’ın felsefeyle ilgili kitaplarının bulunduğunu ve mantıkta uzmanlaştığını bilmekle beraber daha ziyade tıpla ilgili başarıları üzerinde durmuşlardır. Felsefedeki şöhret ve etkisi daha çok yahudiler arasında yaygındı. Henüz Mısır’da iken Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî ile felsefî konularda mektuplaşmış ve bu yazışmalar yahudiler arasında yankı uyandırmıştı. Felsefeye dair eserlerinde Kindî’den çok

etkilenen İshak b. Süleyman yahudi Yeni Eflâtunculuğunun öncüsü sayılmaktadır. Kendisi de İbn Cebirol ve İbn Zaddik gibi yahudi filozofları etkilemiştir.

İsrâîlî’nin felsefesi temelde Plotinus’un feyiz doktrinine dayanmaktadır.

Kendisinden varlığın aşamalar halinde sudûr ettiği akıl (Plotinus'un "nous"u) ilk madde ve ilk sûretin birleşiminden meydana gelmiştir. Ancak bu akıl (hikmet), semitik "yoktan yaratma" (creatio ex nihilo) inancına uygun olarak Allah'ın irade ve kudretiyle yaratılmıştır. Bu akıldan nebâtî, hayvânî ve nâtık nefislerle semavî felek (tabiat) sâdır olmuştur. Felek akıldan feyezan eden basit cevherlerin sonuncusudur ve metafizik âlemle fizik âlem arasında bir berzah konumundadır. Feleklerin dönüşünden dört unsur, unsurların terkibinden de ay altı âlemin mürekkep cisimleri meydana gelir. İnsan nefsi fizik âlemin karanlığında mahpustur. Kurtuluşu, metafizik âlemin kozmolojik ilkesi olan aklın ışığıyla birleşerek mümkün olabilir. Söz konusu birleşme nefsin arınması ve aydınlanması aşamalarından sonra gerçekleşir ve cennet mutluluğuna denk düşer. Arınmamış ruhlar ise felekî mertebenin altında cehennem azabına uğrar (Ejd., IX, 1064).

İsrâîlî'nin Yeni Eflâtuncu fikirlerinin asıl kaynağı yazarı bilinmeyen ve yanlış olarak Aristo'ya nisbet edilen bir metindir. XIII. yüzyılda yaşayan Abraham İbn Hasdây'ın, Bilavhar ve Yudâsef adlı Arapça bir metinden İbrânîce'ye yaptığı çeviriyle İsrâîlî'nin feyiz anlayışı arasında paralellikler vardır. Önceleri İbn Hasdây'ın Aristo'nun sanılan Es̱ûlûcyâ'ya (Theologia) dayandığı düşünülmüşse de Samuel Wiklos Stern bunun doğru olmadığını, aradaki benzerliğin İbn Hasdây'ın İsrâîlî'den yararlanmış olmasına da bağlanamayacağını ispat ederek her ikisinin de Es̱ûlûcyâ metni dışında bir başka Yeni Eflâtuncu metinden faydalanmış olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırma Arapça'da böyle bir metnin varlığına işaret etmesi bakımından önemlidir (Stern, XIII-XIV [1961], s. 58-120).

Eserleri. İsrâîlî'nin başlıca tıbbî eserleri Afrikalı Konstantin (Constantinus Africanus) tarafından Latince'ye tercüme edilmiş ve sonradan Omnia opera Ysaac adıyla yayımlanmıştır (Lyons 1575). Tıbba dair eserlerinden beşi günümüze ulaşmıştır (Sezgin, III, 296-297). 1. Kitabü'l-Ḥummeyât. Ateşli hastalıklarla ilgili olup İsrâîlî'nin en önemli eserlerindendir. Afrikalı Konstantin tarafından yapılan Latince çevirisi yanında (bu tercüme ayrıca 1576'da Venedik'te de De febribus adıyla neşredilmiştir) Kastilya diline de tercüme edilmiştir. Eserin tüberküloz üzerine olan üçüncü makalesi Lyons, Venedik neşirleri ve Kastilya dilindeki versiyonu ile birlikte neşredilmiş, ayrıca İngilizce'ye de çevrilmiştir (nşr. ve trc. J. D. Latham ve H. D. Isaac, Kitāb al-ḥummayāt li-İsḥāq İbn Sulaymān al-Isrāʾīlī [al-Maḳāla al-thālitha:

fī al-sill]. Isaac Judaeus: on fevers [The third discourse: on Consumption], Cambridge 1981). 2. Kitâbü'l-Aġẕiye. İsrâîlî bu kitabında Galen, Dioscorides, Hippocrates, Rufus, Kindî ve Yahyâ b. Mâseveyh'in eserlerine dayanmakla birlikte kendi görüş ve buluşlarına da büyük ölçüde yer vermiştir. Eserin tamamını ihtiva eden dört ciltlik bir nüshasının (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3604-3607) tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından gerçekleştirilmiştir (Frankfurt 1986). Muhammed es-Sabbâh da eseri tahkik ederek Kitâbü'l-Aġẕiye ve'l-edviye adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1412/1992). 3. Kitâbü'l-Bevl. Afrikalı Konstantin tarafından Latince'ye çevrilen eserlerindendir. 4. Maḳāle fi'l-küḥl. 5. Orijinal İbrânîce adı Mūsār Harofe'īm olan hekimlik ahlâkına dair risâlenin ona aidiyeti ilmî tartışmalara konu olmuştur. İbn Ebû Usaybia şu eserleri de İsrâîlî'ye nisbet etmektedir: Kitâbü'l-Medḫal ilâ ṣınâʿati'ṭ-ṭıb, Kitâb fi'n-nabż, Kitâb fi't-tiryâḳ (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 481).

İsrâîlî'nin felsefeye dair eserlerinin başlıcaları Altmann ve Stern tarafından İngilizce'ye çevrilerek İsrâîlî hakkındaki bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the early tenth century, Oxford 1958). Bu neşir içinde yer alan eserler şunlardır: 1. Kitâbü'l-Ḥudûd. Bu eserinde Kindî'ye dayanan İsrâîlî elli altı terimin tanımına yer vermektedir. Gerard de Cremone tarafından Latince'ye çevrilen eserin ayrıca müellifi bilinmeyen Latince bir özeti mevcuttur. Ortaçağ yahudileri kitabı yakından tanıyorlardı. Arapça'dan iki defa İbrânîce'ye çevrilmiş olup bu çevirilerden biri Nissim b. Soloman'a aittir; diğerinin mütercimi ise bilinmemektedir. 2. Kitâbü'l-Cevâhir. Günümüze sadece fragmanlar halinde ulaşmıştır. 3. İbrânîce adı Sefer ha-Ruah ve ha Nefesh olan eser feyiz nazariyesiyle ilgilidir. Bu kitap muhtemelen daha hacimli bir eserinin parçasıdır. 4. Kitâbü'l-Usṭuḳussât. Gerard de Cremone'nin Latince'ye çevirdiği eserin iki İbrânîce tercümesi mevcuttur. Abraham İbn Hasdây tarafından yapılan çeviri Sefer Yesodot adını taşımakta

olup diğeri de Moses İbn Tibbon'a aittir. İsrâilî'nin İbn Ebû Usaybia'nın zikrettiği öteki felsefî eserleri de şunlardır: Bustânü'l-ḥikme, Kitâbü'l-Medḫal ile'l-manṭıḳ, Kitâb fi'l-ḥikme.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985, s. 87; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 88; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 479-481; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 235-236; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 308-309; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr, II, 177-178; Brockelmann, GAL, I, 236; Suppl., I, 421; Sarton, Introduction, I, 639-640; Sezgin, GAS, III, 295-297; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 137-138; S. M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", Oriens, XIII-XIV (1961), s. 58-120; A. Altmann, "Israeli, Isaac ben Solomon", EJd., IX, 1063-1066; a.mlf., "Isḥāḳ b. Sulaymān al-Isrāʾīlī", EI² (İng.), IV, 111; Yûnus Kerâmetî, "İsḥâḳ b. Süleymân İsrâʾîlî", DMBİ, VIII, 235-239.

Hasan Şahin - A. Kâmil Cihan

İSHAKIYE CAMİİ

Selânik'te kiliseden çevrilmiş cami.

Eski Bizans mâbedlerinden biri olup aslında azizlerden Panteleimon'a sunulduğu için onun adıyla anılan bir kilise idi. Hangi tarihte yapıldığı bilinmemekle beraber 1169'dan itibaren bir manastır kilisesi olarak kullanılan yapının bu tarihten az önce inşa edildiği tahmin edilmektedir. Selânik fethedildikten bir süre sonra çevresinin müslüman mahallesi olması ile Panteleimon Kilisesi de camiye dönüştürülmüştür. İshakıye Camii adı, burada büyük bir camisi daha olan (bk. ALACA İMARET CAMİİ) ve 888 (1483) yazında vezîriâzamlıktan çekildikten sonra Selânik sancağına gönderilen İshak Paşa tarafından çevrildiğini gösterir.

Selânik, Balkan Savaşı sonunda Hasan Tahsin Paşa tarafından 1912'de Yunanlılar'a teslim edilmesinin ardından cami tekrar kiliseye dönüştürülmüş, minaresi yıktırılarak içindeki minber, mihrap ve ahşap mahfiller gibi bütün unsurlar ortadan kaldırılmıştır. Daha sonra da bina bütünüyle ele alınarak Türk dönemini hatırlatan izler kazınmak suretiyle yeniden bir Bizans kilisesi hüviyetine sokulmuştur.

Bina Bizans mimarisinde dört sütunlu, haç biçiminde bir plana sahipti. Ortada yüksek kasnaklı pencereli bir kubbesinden başka köşelerde daha ufak yine pencereli dört kubbesi vardı. Ayrıca değişik bir özellik olarak etrafını çatılı bir revak sarmıştı. Bina camiye dönüştürüldüğünde önemli eklemeler yapılmadığı bilinmektedir. İçerideki mahfil ahşap korkuluklu bir ilâve idi. Bütün Rumeli'de olanlar gibi aşırı derecede uzun olan minaresinin gövdesi yivli ve şerefe çıkmaları mukarnaslı idi. Bütün örtü sistemi, tonoz ve kubbeleri kiremitle kaplanmış olan caminin eski fotoğraflarında içinde dikkate değer bir süsleme görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ch. Diehl v.dğr., Les monuments chrétiens de Salonique, Paris 1913, s. 167-175, rs. 73-76, lv. LIV-LVII; O. Tafrali, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 178-179, 199, lv. XXVIII, 1 (eski fotoğrafı); B. Demetriadis, Topographia tes Thessalonikes kata ten epokhes tes Tourkokratias 1430-1912, Selânik 1983.

Semavi Eyice

İSHAKIYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Makedonya'nın Manastır şehrinde XVI. yüzyıl başında yapılmış cami ve külliye.

Yapıldığı dönemde cami, mektep, medrese, zâviye, imaret ve tabhâneden (mutfak, kiler, yemekhane, ahır, helâlar, iki ev) meydana geldiği anlaşılan külliyeden bugün yalnızca cami ayaktadır. Caminin 1890, 1910, 1947 ve 1959 yıllarında onarım gördüğü bilinmektedir. Dört satır halindeki sülüs hatla yazılmış kitâbesine göre cami II. Bayezid devrinde 912'de (1506) yaptırılmıştır. Külliyenin kurucusu, aynı şehirde şimdi harabe halinde bir camisi olan Îsâ Fakih'in oğlu İshak Çelebi'dir. Önce Manastır, ardından Selânik kadısı olan İshak Çelebi'nin bu külliyesine ait vakfiye Rebîülevvel 914 (Temmuz 1508) tarihli olup 1972'de yayımlanmıştır (Hasan Kaleši, s. 146-149). Külliye için İshak Çelebi Manastır, Selânik, Filibe ve Tatarcık'ta (Tatarpazarı) birçok dükkân, ev, değirmen ve arsa tahsis etmiştir.

Taş ve tuğla örgülü duvarlara sahip cami, dıştan yaklaşık 18,00 × 18,00 m. (içten 14,50 × 14,60 m.) ölçüsünde kare planlı olup harimini 14,50 m. çapında bir kubbe örter. Kubbeye geçiş, köşelerde istiridye kabuğu şeklindeki dilimli tromplarla sağlanmıştır ve bunların tam köşelerinde yer alan bağlantıyı mukarnaslar doldurur. Dıştan onikigen olan kubbe kasnağının her yüzeyinde birer sivri kemer pencere açıklığı bulunmakta olup içeride tromp kemerlerinin üstünde, konsol çıkmalara oturan demir korkuluklu bir galeriye sahiptir. Buradaki pencere üstlerini, trompları ve kemerleri süsleyen kalem işi nakışlar çok geç tarihlerde yapılmıştır. Caminin cephelerinde üçer sıra pencere yer almaktadır. Birinci sıra pencereler her cephede ikişer adet olmak üzere dikdörtgen açıklıklı, ikinci sıra pencereler ise kuzey cephesi hariç her cephede üçer adet, üçüncü sıra pencerelerde ikişer adet olacak şekilde ve sivri kemerlidir. Cümle kapısının sağ tarafında duvar içinde bulunan bir döner merdiven ahşap mahfile çıkışı sağlar.

Kavsarası mukarnaslı mermer mihrap, sivri bir kemer ve ayrıca dikdörtgen silme ile âhenkli biçimde çerçevelenmiştir. Mermer minberin yan yüzeyleri

şebekelidir. Güzel bir işçiliği olmakla beraber son onarımlarda üzerine sürülen boyalar bunları çirkin bir hale getirmiştir. Mahfil kısmı ise ahşaptır ve büyük bir ihtimalle geç dönemlere aittir.

Üstü sivri bir çatı ile örtülü, içinde dört destekle bölünmüş on bölümlü son cemaat yeri de geç dönem inşaatıdır. İki sıra pencere ile aydınlanan ve yan cephelerinde ikişer direğe dayanan birer saçak sundurmasının koruduğu yan girişli bu mekân ahşaptan yapılmış bir tavana sahiptir. Aslında burada klasik dönem mimarisinde usulden olduğu gibi kubbeli, beş bölümlü ve iki yana taşkın, revakla dışarıya açık bir son cemaat yeri mevcut olmalıydı. Aydın Yüksel'in işaret ettiği giriş cephesindeki bir çift küçük mihrap köşelere yakın olduğundan son cemaat yerinin esasında beş kubbeli olduğunu düşündürmektedir. Bilinmeyen bir sebeple bu revak yıkılarak yerine geniş ve her tarafı kapalı olan bugünkü mekân inşa edilmiştir. Caminin orijinalinde dört sütuna oturan üç kubbeli bir son cemaat yeri mevcuttur.

Caminin sağ tarafında yükselen taş minaresinin kısa bir pabuç kısmı vardır. Rumeli'deki benzerlerine göre oldukça yüksek olan minarenin şerefe çıkması üç sıra mukarnaslıdır. Çokgen gövdeli minare yaklaşık 45 m. yükseklikte olup tamamen kesme taştandır.

Heybetli bir dış görünüşü olan İshak Çelebi Camii, dış cepheleri ikiye bölen ve binayı çepeçevre saran bir silmeye sahiptir. Bunun yukarısında da pencereler vardır. Tromplarının üstlerinde, dışarıda köşeler üçgen biçiminde kesilerek on iki cepheli kubbe kasnağına geçiş sağlanmıştır.

Vakfiyede, on hücreli olduğu ve kurucusu tarafından 275 cilt kitapla üç mushafın bağışlandığı bildirilen medresenin külliyenin güneybatısında bulunduğu sanılmaktadır. Bina I. Dünya Savaşı'nın ardından müftülük ve kütüphane olarak kullanılmıştır. 1945'ten sonra yıktırılan binanın gerçekten söz konusu medrese binası olup olmadığı tesbit edilememiştir. Vakfiyeye göre medrese müderrislerinin maaşı 20 dirhem, öğrencilerin burslarının 10 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. Ali Viško'nun verdiği bilgiye göre XIX. yüzyılın ikinci yarısında onarım gören medresede I. Dünya Savaşı'ndan sonra da derslere devam edilmiştir (Sterjoski, X/81 [1996], s. 5).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1321, s. 39-46; a.mlf., “Kratka Istorija Bitoljskog Vilajeta”, Bratstvo, Beograd 1933, s. 56; J. H. Vasiljević, Grad Bitolj, Beograd 1911, s. 20; Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod, serija prva, I, Skopje 1963, nr. 30, 38, 70, 102; M. K. Cepenkov, Predanija, Skopje 1972, s. 222; Hasan Kaleši, Najstariji Vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku, Priština 1972, s. 146-151; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 100-102; rs. 1081, 1082, 1083; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 330-334; Krum Tomovski, “Džamii vo Bitola”, Zbornik na Tehničkiot Fakultet, II/2, Skopje 1956-57, s. 29-60; M. Sokolovski, “Bitola i Bitolsko vo XV i XV Vek”, Prilozi, VI/32, Skopje 1975; Radmila Momidić, “Džamijata Ishak Celebi vo Bitola”, Zbornik na Trudovi, sy. 1, Bitola 1979, s. 47-70; Ali Viško, “Početoci na Islamskata Kultura vo Bitolskiot Kraj”, Mlada Mesečina, VII/54, Skopje 1993, s. 4; VII/55 (1993), s. 4; VII/56 (1993), s. 4; Aleksandar Sterjoski, “Ishak Celebijiniot Kompleks vo Bitola”, a.e., X/81 (1996), s. 5.

Semavi Eyice

İSHÂKIYYE

(bk. KÂZERÛNİYYE).

İSHÂKIYYE

(الإسحاقيّة)

Horasan Kerrâmîleri’nden İshak b. Mahmeşâz’a (ö. 383/993) mensup olan fırka

(bk. KERRÂMİYYE).

İSHÂKIYYE

(الإسحاقيّة)

İshak b. Zeyd el-Hars’e (ö. II/VIII. yüzyıl) nisbet edilen ve Hz. Ali’nin nübüvvette Hz. Muhammed’e ortak olduğunu ileri süren aşırı bir Şiî fırka

(bk. NUSAYRÎLİK).

İSHÂKIYYE

(الإسحاقيّة)

Ahmer lakabıyla tanınan Ebû Ya‘kub İshak b. Muhammed en-Nehaî el-Kûfî’ye (ö. 286/899) nisbet edilen ve Medâin’de yayılmış olan aşırı bir Şiî fırka

(bk. NUSAYRÎLİK).

İSHAKLI KERVANSARAYI

Akşehir yakınlarında Selçuklular dönemine ait kervansaray.

Akşehir-Çay yolu üzerinde Akşehir'e 25 km. uzaklıkta, Afyonkarahisar iline bağlı Sultandağı (İshaklı) ilçesinde bulunmaktadır. Yazlık ve kışlık kısımlarının taçkapıları üzerinde yer alan kitâbelerden anlaşıldığına göre 647 Cemâziyelâhirinde (Eylül 1249), Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un saltanatının ilk yıllarında Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından inşa ettirilmiştir. Selçuklular döneminde çok sayıda eser yaptırmış olan Sâhib Ata bu özelliğinden dolayı "Ebü'l-hayrât" diye anılmaktaydı. İshaklı Kervansarayı onun yaptırdığı, tarihi bilinen en eski yapıdır. 1885 yılına doğru Keskinzâde Sâdeddin Efendi adında bir kişi tarafından tamir ettirilmiş, daha sonra 1925 yılına kadar ambar olarak kullanılmıştır. Binayı son olarak 1964'te Vakıflar Genel Müdürlüğü restore ettirmiştir.

İshaklı Kervansarayı, kapalı bir kışlık bölümle onun önünde köşk mescidli avlusu bulunan sultan hanları tipinin önemli bir örneğidir. Kalın kuşatma duvarları ve bunun üstündeki dayanak kuleleri neredeyse bir kale gibi tahkim edilmiştir. Yapı, üzeri kapalı bölüm ve önündeki avlulu bölümden oluşmaktadır. Kareye yakın (36 × 34 m.) plan gösteren avlu kısmına, doğu cephesindeki yarı silindirik iki payanda arasında yer alan âbidevî taçkapı geçit vermektedir. İki kenarından ince

sütunçelerle sınırlanmış olan mukarnaslı taçkapının tepesi yıkık durumdadır. Üst köşelerindeki dolgularda istiridye kabuğu şeklinde küçük tromplar bulunmaktadır. Taçkapı nişinin köşe dolguları da bir sıra rozetle bezenmiştir. Üç satırlık sülüs kitâbesi mukarnaslarla geniş kapı kemerinin arasına yerleştirilmiştir. Avlunun tam ortasında fevkanî küçük bir köşk mescid yer almaktadır. Tamamı kesme taştan yapılmış olan ve batı duvarının bazı yerlerinde Roma-Bizans lahit parçalarının devşirme olarak kullanıldığı görülen köşk mescid oldukça harap durumdadır. Kemer başlangıçları hizasına kadar toprağa gömülü köşk mescid, kıbleye uyum sağlaması için ana eksene göre çarpık konumda yerleştirilmiştir. Alt kısmı

sekiz kollu yıldızlı tonozla örtülü olan yapının “L” şeklindeki dört adet kalın pâyeye oturan kemerler tarafından taşınan mescid kısmına, kuzey yönde yer alan ve dar bir sahınlıkla bağlantılı olan iki kollu merdivenle çıkılır. Bu küçük namaz mekânının batı ve doğu duvarlarında birer pencere bulunur. Üzeri altı sıra mukarnaslı kubbeyle örtülü olan mescidin mihrap nişiyle kapı ve pencere üstleri stalaktitlidir. Bunların dışında köşk mescidin dört köşesinde ve kemerlerinde basit taş süslemeler göze çarpar. Avlunun kuzey kenarında üzeri tonozlarla örtülü, pâyelerle taşınan geniş bir revakın kalıntıları görülmektedir. Bu mekân ve bunun karşısında simetrik konumda bulunması gereken mekân grupları kervansarayın yazlık kısmını meydana getiriyordu.

Kışlık kısmına doğu cephesinin ortasında yer alan taçkapıdan geçilmektedir. Büyük ölçüde yenilenmiş olan bu kapı cepheden dışa taşkın olup oldukça sadedir. Dışa doğru eğimli yarım tonoz şeklindeki geniş kemerinin üzerinde altı satırlık kitâbe yer alır. Basık kemerli kapının açıldığı kapalı kısım, uzunlamasına beşik tonozlarla örtülü beş nefli kare bir plan (24 × 24 m.) göstermektedir. Ortadaki nef diğerlerine göre daha geniş tutulmuş, bu nefin üzerindeki tonozun tam ortasına bir aydınlık kubbesi yerleştirilmiştir. Kubbe günümüzde yıkık durumdaysa da geçiş bölümlerindeki pandantif izleri mevcudiyetini belli eder. Bu mekânın içindeki kemerler dikdörtgen biçimli on altı adet taş pâye tarafından taşınmaktadır. İçerisi oldukça loş olan bina, aydınlık kubbesi ve batı duvarında bulunan mazgal şeklindeki pencerelerden ışık almaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Cl. Huart, Epigraphie arabe d’Asie mineure, Paris 1895, s. 16; a.mlf., Konia, La ville des derviches tourneurs, Paris 1897, s. 101; F. Sarre, Küçükasya Seyahati. 1895 Yazı (trc. Dârâ Çolakoğlu), İstanbul 1998, s. 25, lv. VIII; K. Müller, Die Karawanserai im Vorderen Orient, Berlin 1920, s. 33; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 50-51; M. Ferit - M. Mesut, Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 96-99, rs. 53-56; İbrahim Hakkı Konyalı,

Akşehir, Tarihî-Turistik Klavuz, İstanbul 1945, s. 615-623; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I, 61-62, şekil 274-281, lv. 5/4; a.mlf. - H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1976, II-III, 157-161, tablo 125-128; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 49; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 71-72, 74, rs. 51, şekil 40; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 163-166; Haşim Karpuz, "Sahip Ata'nın Yaptırdığı İshak Han", Antalya 3. Selçuklu Semineri: Bildiriler, İstanbul 1989, s. 82-89; Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 475; Süleyman Gönçer, "İshaklı Kervansarayı", Taşpınar, sy. 159 (1948), s. 474-476; M. Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", TD, XV/20 (1965), s. 153, 160; Mahmut Akok, "İshaklı Kervansarayı", Türk Arkeoloji Dergisi, XXI/2, Ankara 1974, s. 5-21; Şebnem Akalın, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Köşk-Mescitler", STAD, sy. 1 (1987), s. 5-6; Semavi Eyice, "İshaklı Kervansarayı", TA, XX, 237.

Enis Karakaya

İSİM-MÜSEMMÂ

(الاسم والمسمّى)

Allah’ın isimleriyle zâtı arasındaki ilişkiye dair tartışmaları ifade eden kelâm terimi.

Sözlükte ism “varlıklara verilen ad”, müsemmâ “adlandırılan varlık”, tesmiye de “adlandırma” demektir. İsim bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemmâ bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan mânadır. İsim, kelime çeşitlerinin hepsini içine almakta olup “cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız” diye tanımlanır (Ebü’l-Bekā, s. 56). Bu yönüyle söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavramları zihne taşıyan bir vasıta konumundadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de mutlak olarak geçen, “Âdem’e bütün isimleri öğretti” (el-Bakara 2/31) ifadesi cevher ve arazların tamamının isimlerini kapsamaktadır. Adlandırılan şey hariçte

bulunan bir nesne olabileceği gibi zihnî bir varlık da olabilir.

Bir lafzın hangi anlam karşılığında kullanıldığını bilmek lafızla medlûlü arasındaki özel nisbeti bilmeye bağlıdır. Dilcilerin “isnad”, kelâmcıların “tesmiye” dedikleri bu nisbetin zorunlu olduğunu söyleyenlere göre isimlerin müsemmâya delâleti (vaz‘) tevkīfîdir. Halbuki bu nisbet bazan doğru, bazan da yanlış olabilir. Dolayısıyla kullanılan lafızların esas itibariyle kesbî mi yoksa tâlimî mi olduğu, dilin müsemmânın hakikatine paralel bir realitesinin bulunup bulunmadığı ve kelimelerin bizâtihî mevcut gerçekler olarak insana öğretilip öğretilmediği hususu tartışmalıdır. Hz. Âdem’e bütün isimlerin öğretildiğini bildiren âyetten hareketle bunun tâlimî olduğunu ve isimlerin hakikatlere uygun realitelerinin bulunduğunu ileri sürenlerin yanında aksini iddia edenler de vardır. Birinci görüşü savunanlar dille ifade edilenlerin mutlak hakikati aynen yansıttığını söylerken aksini savunanlar dilin hakikatin aynını değil onun algılanışını yansıtan bir söylem olduğunu, dolayısıyla aynı hakikatin değişik ifade şekillerinin bulunabileceğini kabul ederler.

Kur’ân-ı Kerîm’de “ism” kavramı isim ve fiil halinde yetmiş bir yerde geçmektedir. Bunların yarısından fazlası isim veya çoğulu olan esmâ, ikisi “adaş” anlamındaki semiy, geri kalanları da tesmiye masdarına bağlı isimlerdir. Fakat bu kullanımların hiçbiri, kelâm literatüründe yer alan isim-müsemmâ tartışmasıyla ilgili değildir. Hadis kaynaklarında da bu konuya işaret eden sahih bir rivayet yoktur.

Kelâmcılar, isim-müsemmâ konusuna isimlerle, adlandırdıkları varlıklar arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceği açısından yaklaşmışlar, ilâhî isim ve sıfatların Allah’ın zâtının aynı veya gayri oluşunu belirlemek için bu hususu incelemişlerdir. Kelâmcıların burada tartıştığı asıl mesele felsefecilerin yaptığı gibi fenomenler âlemine ilişkin varlıklar, meselâ “deniz” veya “kitap” gibi isimlerle bunların müsemmâları olan su ve kâğıt arasındaki ilişki değil Allah’ın zâtı ile isim ve sıfatları arasındaki ilişkidir. Allah, zâtı gereği duyularla algılanamayan bir varlık olup insanın tecrübî bilgisine doğrudan konu teşkil etmez. Bu sebeple “bilen, güç yetiren, bağışlayan” gibi isimlerin Allah hakkında ne ifade ettiğini belirlemek için tartışılan isim-müsemmâ konusu sıfat probleminin bir bölümünü oluşturur.

İsim-müsemmâ meselesi, ilâhî sıfatlara ilişkin tartışmaların başlamasından sonra muhtemelen II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkmıştır. Konuyu ilk olarak Gaylân ed-Dımaşkī ve öğrencisi Cehm b. Safvân’ın gündeme getirdiği ve Mu‘tezile’nin de onları takip ettiği sanılmaktadır. Dârimî’nin, er-Red ʿale’l-Merîsî adlı eserinde (s. 7) “Allah’ın isimlerine ve onların gayri mahlûk olduğuna iman” şeklinde bir başlığın bulunması, problemin erken devirlerden itibaren tartışmaya başlandığını göstermektedir. Buhârî de Cehmiyye’nin Kur’an gibi ilâhî isimleri de mahlûk kabul ettiğini belirtir (Hadîs-i Şerifler Işığında, s. 36).

Cehmiyye, Mu‘tezile ve Şiî kelâmcıları ismin müsemmâdan ayrı, tesmiyenin ise aynı olduğu görüşündedir. Kādî Abdülcebbâr, isimle müsemmânın aynı olduğu görüşünün gerçek ve aklî ilkelerle uyuşmadığını belirtir. Nitekim “ateş” kelimesini söyleyen kimsenin ağzı yanmaz. Ayrıca ismin araz, müsemmânın cisim olması farklılık arzettiklerinin bir başka delilini oluşturur. Kādî Abdülcebbâr, isimle tesmiyenin aynı, tesmiyenin ise müsemmâdan ayrı olduğunu iddia edenlerin ismi de böyle

değerlendirmeleri gerektiğini söyler (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 542-543). Ona göre isimlendirme tevkīfî değil aklî olup isimlerin müsemmâya taalluku haber verme, delâlet etme ve bilgilendirme şeklindedir. Müsemmâyı tanımaya yardımcı olacak farklı isimlerin kullanılmasında bir sakınca bulunmadığı gibi bu noktada Allah ile yaratıklar arasında da bir fark yoktur (el-Muġnî, V, 173-185). Mu'tezile'yi böyle düşünmeye sevkeden şey, isimle müsemmânın aynı olması halinde birden fazla kadîm varlığın oluşacağı endişesidir.

Şîa âlimlerinden Feyz-i Kâşânî, imamların görüşüne dayanarak ismin belli bir sıfatla nitelenen zâta delâlet eden lafız olduğunu kaydeder (ʿİlmü'l-yaḳīn, I, 97-98). Ona göre isim herhangi bir varlığa ait niteliği bildiren bir sıfat olabilir, bu durumda varlık itibariyle isim müsemmânın aynıdır. Bazan da lafızdan anlaşılan mâna için kullanılabilir, bu durumda ise isimle müsemmâ ayrıdır (Küleynî, I, 113-114). Ca'fer es-Sâdık, isim-müsemmâ ilişkisi konusunda ayniyet veya gayriyet yerine bazı Selef âlimleri gibi ismin müsemmâyı nitelediği görüşünü tercih eder (Lâlikâî, I, 204).

İbn Şihâb ez-Zührî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi Selef âlimlerine göre isimle müsemmâ aynıdır (a.g.e., I, 204-205; II, 378; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 35). İbn Batta ise ilâhî isimler konusunda "ne aynı ne de gayridir" denilemeyeceğini söyler (Seffârînî, I, 122). Selefiyye'nin erken devir âlimlerinden Dârimî'ye göre Allah'ın isim ve sıfatları birbirine muhalif olmadığı gibi zâtına da aykırı değildir (er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 6-9). Dârimî, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye cevap verirken lafızla isimleri birbirinden ayırır, lafızların harflerden oluşmasına karşılık isimlerin böyle olmadığını söyler. Ona göre nasıl bir insanın resmi yakıldığında sahibi bundan zarar görmezse lafız halindeki isim de zattan ayrıdır (M. Mahmûd Ebû Rahîm, s. 108-112).

Müteahhir dönem Selef âlimlerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye, isim-müsemmâ meselesinin halku'l-Kur'ân tartışmalarına bağlı olarak doğduğunu söyler. Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri süren Cehmiyye, orada yer alan ilâhî isimlerin de mahlûk olup müsemmânın gayri durumunda bulunduğunu belirtmiş, Ehl-i sünnet âlimleri de, "İsim müsemmânın aynıdır" sözüyle buna karşılık vermiştir. İbn Teymiye'ye göre ismin müsemmânın aynı olduğu iddiasını ilk defa Lafziyye mensupları ortaya

atmış, sonra da bunu Ahmed b. Hanbel'e nisbet etmişlerdir, halbuki Ahmed b. Hanbel bu tartışmalardan uzak durmuştur. Bu konuda doğru olan ise her iki görüşü reddedip Allah ve Resulü'nün ifade ettiği gibi, "İsim müsemmâya aittir" hükmünü vermek ve naslara tâbi olmaktır (Mecmûʿu fetâvâ, VI, 185-210; XII, 168-169). İbn Kayyim el-Cevziyye ismin lafız, müsemmânın şahıs olduğunu, dolayısıyla birbirinden ayrı kabul edilmeleri gerektiğini söyler. İbn Kayyim, yaratıklar için kullanıldığında isim müsemmânın gayri olmakla beraber Kur'an'da zikredilen ilâhî isimlerin gayri mahlûk olduğunu, zâtın aynı veya gayri olarak nitelenemeyeceğini belirterek bu konuda hem Mu'tezile hem de Lafziyye'den ayrı bir görüş benimser (Bedâʾiʿu'l-fevâʾid, I, 16-18; Ahmed b. İbrâhim b. Îsâ, I, 68-71).

Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından genelde benimsenen görüşe göre Allah'ın isim ve sıfatları zâtına nisbet edilen mânalar olup zâttan bağımsız değildir. Bu sebeple birden fazla isim veya sıfatın zâta izâfe edilmesi tevhid inancına zarar vermez; isimler müsemmânın gayri olarak düşünüldüğü takdirde tevhid inancı zedelenmiş olur. Kur'an'da "hayır ve

bereket lutfetmede erişilmez" demek olan "tebâreke" (er-Rahmân 55/78), mutlak mânada aşkınlık ifade eden "tesbîh" (el-Vâkıa 56/74, 96; el-Hâkka 69/52; el-A'lâ 87/1) ve anma anlamına gelen "zikir" (el-Mâide 5/4; el-En'âm 6/118, 119, 121, 138; el-Müzzemmil 73/8; el-İnsân 76/25; el-A'lâ 87/15) kavramlarının hem doğrudan doğruya Allah ve rab kelimelerine hem de bunlara muzaf olan isim kelimesine nisbet edilmesi ve insanların taktığı kuru isimlere tapmalarının kınanması (el-A'râf 7/71; Yûsuf 12/40; en-Necm 53/23) konunun naklî delillerini teşkil eder. Eğer isim müsemmânın gayri olsaydı söz konusu âyetlerde Allah'ın zâtı değil ismi birlenmiş ve putların kendilerine değil isimlerine tapınılmış (Cüveynî, s. 141-142), ayrıca, "Muhammed Allah'ın resulüdür" denildiğinde risâlet Muhammed'in kendisine değil ismine nisbet edilmiş olurdu.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Allah'ın isimleriyle sıfatlarının aynı, sıfatları ile zâtının ayrı olduğunu söyler (İbn Fûrek, s. 38-39). İbn Hazm'ın kaydettiğine göre İbn Fûrek ve Bâkıllânî, "İsim müsemmânın gayridir" diyenlerin "teaddüd-i kudemâ" ithamından kurtulmak için lafza-i celâl dışındaki isimlerin aslında sıfat olduğunu ve Allah'ın bir tek isminin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (el-Faṣl, V, 32). Eş'arîler müsemmâ ile

ilgileri yönünden isimleri üç gruba ayırır. a) “Şey, zat, mevcûd” gibi müsemmânın aynı olanlar. Allah lafzı bunun örneğini teşkil eder, zira bu lafız, kendisinde hiçbir itibarî mâna olmaksızın zat için kullanılan ve O’nun aynı olan bir isimdir. b) “Hâlik, râzık” lafızlarında olduğu gibi müsemmânın gayri olan isimler. Bu isimlerin başkasına da nisbeti câizdir ve bu durumda söz konusu nisbet müsemmânın gayri olur. c) “Alîm, kadîr” lafızları gibi müsemmânın ne aynı ne de gayri olan isimler (Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 26-27; Gazzâlî, s. 7; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, II, 403). Eş‘arîler, ismin tesmiye mânasına kullanılması halinde müsemmânın gayri olacağını kabul eder. Onlara göre meselâ adı Muhammed olan birine, “İsmin nedir?” diye sorulunca “Muhammed” der. “Muhammed kimdir?” denince de “ben” cevabını verir. Sorunun birinde “ne”, diğerinde “kim” edatının kullanılmasından da anlaşıldığı üzere Muhammed ismi şahıs olan Muhammed’den farklı bir anlamda kullanılmıştır (Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, vr. 18b).

Gazzâlî isim, müsemmâ ve tesmiyenin ayrı ayrı tabirler olduğunu, varlığın dış dünyada, zihinde ve lafızda olmak üzere üç merhalesinin bulunduğunu, birincisinin hakiki, diğerlerinin izâfî olduğunu kaydeder. Ona göre bu üç tür varlık birbirinden ayrı olmakla birlikte aralarındaki yakınlık ilişkisi sebebiyle bazılarınca ayırt edilememiştir. Gazzâlî, isimlerle varlıklar arasındaki aynîlik ve ayrılık ilişkisini hakikatlerin ortaya konması için bir yöntem olarak kabul eder. Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Gazzâlî’nin görüşlerini tahlil eden Fahreddin er-Râzî Gazzâlî’yi haklı bulur (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 18-26). Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise tartışmanın lafız halindeki isimle müsemmâ arasında değil ismin medlûlü ile asıl varlık arasındaki ilişkide söz konusu olduğu görüşündedir. Cürcânî konuyu, “İsmin medlûlü, mahiyet itibariyle mi yoksa ona ârız olan ve uygun düşen bir mâna itibariyle mi zatın aynıdır?” şeklinde ortaya koyduktan sonra Eş‘arîler’in, “İsim müsemmânın aynıdır” derken lafız halindeki ismi değil medlûlünü kastettiklerini ve lafız halindeki isim için ise tesmiye tabirini kullandıklarını söyler (Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 403).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre insanlar, duyularla idrak edilemeyen Allah’ı duyulur âlemin kavramlarıyla idrak ederler. Bu onları Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik kurmaya götürmez, zira naslar her türlü yaratılmışlık özelliğini Allah’tan nefyeder (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 93-96).

Mâtürîdî’nin bu ifadelerinden onun, isimleri Allah’ın zâtına delâlet eden ve medlûlü hatırlatan vasıtalar olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre isim müsemmânın aynıdır (Uṣûlü’d-dîn, s. 88-90; Baḥrü’l-kelâm, s. 19). Muhammed b. Eşref es-Semerkandî bu konuda Mâtürîdiyye’den ayrılır. Semerkandî, “İsim müsemmânın aynıdır” görüşünü Eş‘arîler’e nisbet ettikten sonra bunu eleştirir. Ona göre isim lafzını söyleyip müsemmâyı kastetmek mecazi bir kullanımdır. Eş‘arîler’in görüşü, Allah’ın birden fazla isminin bulunduğunu bildiren âyetlere (el-A‘râf 7/180; el-İsrâ 17/110) ve doksan dokuz isminin olduğuna ilişkin hadise (Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ism” md.) aykırıdır. İsimle bir şeye delâlet eden lafız kastedilirse müsemmânın gayri, başka bir şey kastedilirse müsemmânın aynı olur (eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye, s. 395-398).

Allah’ın yaratıklarla münasebetinin zât mertebesinde değil ulûhet mertebesinde gerçekleştiğini savunan sûfîler isimle müsemmâyı aynı kabul eder. İbn Kasî, ilâhî isimlerden her birinin bütün esmâ-i hüsnâ yerine kullanılabileceğini söyler. Ona göre isimlerin bir bâtın, bir de zâhir yönü vardır. Allah isimlerinin bâtın yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî isim, müsemmâ ve tesmiye konularındaki tartışmanın lafzî bir ihtilâf olduğunu kaydettikten sonra ismin müsemmâdan ayrı olduğunu belirtmekte, isimleri kendi aralarında çeşitli tasniflere tâbi tutmaktadır (el-Fütûḥât, I, 205; II, 123-131). Sûfîler, ilâhî isimlerin semantik ve ontolojik boyutlarının yanı sıra ahlâkî boyutlarının da bulunduğuna dikkat çekerek insanın bu isimler vasıtasıyla ilâhî ahlâkla ahlâklanabileceğini, hatta ittisâle ulaşabileceğini ileri sürerler.

İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir tanrıyı kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın O’nun isim ve sıfatları dışında bir yolu yoktur, nitekim Kur’an da bu yöntemi izler. Ancak bu maksatla çeşitli kavramlar ve semboller kullanmak gerekir. Bu sembollere zaman zaman değişik anlamlar yüklenmiştir. İsim-müsemmâ tartışmalarının temelinde, terimlere yüklenen farklı mânalarla lafız-mâna ve dil-mantık ilişkisinin gerektiği şekilde anlaşılamamış olması yatmaktadır. Hemen hemen bütün gruplar, Allah’ın zâtı ve sıfatları itibariyle yaratılmışlık özelliği taşıyan her türlü nitelemeden münezzeh olduğunu kabul eder. Fakat muhtelif mezhep veya şahıslar isim, tesmiye, müsemmâ kelimelerine farklı anlamlar yükleyerek karşı görüşleri eleştirir. İsim-müsemmâ probleminin büyük

ölçüde lafızlarıyla mânaları aynı olan bir terminolojiyi kullanmamaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ism” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ism” md.; Buhârî, Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (nşr. ve trc.Yusuf Özbek), İstanbul 1992, s. 36; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Merîsî (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 6-13; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 113-114; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 93-96; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 38-39; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 542-543; a.mlf., el-Muġnî (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme), V, 173-185;

Lâlikâî, Şerḥu Uṣûli iʿtiḳādi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa‘d Hemedânî), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), I, 204-205; II, 378; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 114-116; a.mlf., el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (nşr. Muhammed Aruçi, doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-28; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 128-129; V, 32-35; a.mlf., el-Uṣûl ve’l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, II, 201; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 141-144; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 88-90; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 6-23; Nesefî, Baḥrü’l-kelâm, Konya 1327, s. 19; Ebü’l-Kāsım İbn Kasî, Ḫalʿu’n-naʿleyn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174, vr. 65b; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 28-29; a.mlf., el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2271, vr. 18a-b; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 395-398; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1396/1976, s. 18-26; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 205; II, 123-131; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 185-210; XII, 168-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu’l-fevâʾid (nşr. Ma‘rûf Mustafa Züreyk - M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1414/1994, I, 16-18; Tâceddin es-Sübkî, Mâtürîdî’nin Akīde Risâlesi ve

Şerhi (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989, s. 68-72; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul, ts. (Dâiretü't-tıbâati'l-âmire), II, 403; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 400-403; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yaḳīn, Kum 1358 hş., I, 97-98; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1870, s. 56; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 29-31, 119-123; Ahmed b. İbrâhim b. Îsâ, Tavżîḥu'l-maḳāṣıd ve taṣḥîḥu'l-ḳavâʿid fî şerḥi Ḳaṣîdeti'l-İmâm İbni'l-Ḳayyim, Beyrut 1406/1986, I, 68-71; M. Mahmûd Ebû Rahîm, el-İmâm ʿOs̱mân b. Saʿîd ed-Dârimî ve difâʿuhû ʿan ʿAḳīdeti's-selef, Beyrut 1410/1990, s. 108-112; Ziyâeddin el-Cemâs, et-Tefekkür fi'l-esmâʾ ṭarîḳu'l-ʿulemâʾ, Beyrut 1410/1990, s. 75-86; Muhammed Aruçi, "el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât fîmâ beyne ʿulemâʾi's-selef ve ehli'l-iʿtizâl", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 31-46; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 404-405.

İlyas Çelebi

İSKÂFÎ, Ebû Ali

(bk. İBNÜ’l-CÜNEYD).

İSKÂFÎ, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر الإسكافي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854)

Bağdat Mu‘tezilesi âlimlerinden.

Semerkant asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve ailesinin Irak’ta yerleştiği yere nisbetle İskâfî diye anıldı. Terzi olarak hayata atılmış olmasına rağmen kelâm konularına ilgi duydu. Bilgisini arttırmak için devrinin önde gelen kelâmcılarıyla temas kurup asıl mesleğini ihmal ettiğinden ailesi zor durumda kaldı; özellikle annesi ve amcası onun para kazanması gerektiğini söyleyerek kelâm ilmiyle uğraşmasına karşı çıktı. Bu esnada Ca‘fer b. Harb, İskâfî’yi himayesine alıp Mu‘tezile kelâmına yönlendirdi ve ailesine her ay muayyen bir para gönderdi. Zekâsı, geniş bilgisi ve üstün ahlâkî özellikleriyle temayüz eden İskâfî, Abbâsî Halifesi Mu‘tasım-Billâh’ın takdirini kazandı ve onun tarafından Mu‘tezile doktrininin güçlendirilip yayılması işiyle görevlendirildi. Kaynaklarda uzun bir ömür sürdüğü belirtilen İskâfî’nin Ca‘fer adında bir oğlu olduğu ve idarî görevlerde bulunduğu nakledilmektedir.

İbnü’l-Murtazâ’nın Mu‘tezile’nin yedinci tabakası âlimleri arasında zikrettiği İskâfî (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 78), yetiştiği ve ilişki kurduğu muhit olması dolayısıyla Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşlerini benimsemekle birlikte belli konularda Basra Mu‘tezilesi’ne yaklaşır. Bazı kaynaklar onu, Mu‘tezile bünyesi içinde İskâfiyye adıyla anılan bir kolun kurucusu olarak gösterir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 169-170; İsferâyînî, s. 48). Ancak bazı konularda kendine has görüşleri bulunmakla beraber İskâfî’nin gerçekte kendi adıyla anılan bir grup oluşturduğu veya daha sonra bu adla bir zümreleşmenin ortaya çıktığı söylenemez (Watt, s. 282).

Ca‘fer b. Mübeşşir’den de faydalanmış olmakla birlikte genel olarak hocası Ca‘fer b. Harb ile aynı görüşleri paylaşan İskâfî bazı konularda ondan ayrılır. Mu‘tezile’nin çoğunluğuna uyarak Allah’ın her yerde bulunmasını,

O’nun her yerde hâkim olması ve tedbirinin her yeri kapsaması şeklinde anlar. Allah’ın hay sıfatını kādir olması mânasında yorumlar. Allah’ın kullarına yönelik hitaplarda bulunmasını kabul etmekle beraber kullarıyla konuşur (mütekellim) olmasını reddeder. Mu‘tezile’nin diğer mensupları gibi İskâfî de Kur’an’ın diğer ilâhî kelâmlar gibi sadece okunduğu, yazıldığı ve dinlendiği zaman mevcut olan bir araz olduğunu söyler. Ona göre Allah’ın kelâmı beşer kelâmının aksine işitilmesi, yazılması ve ezberlenmesi bakımından aynı anda birçok yerde bulunabilir.

Siyasî düşüncesi itibariyle Şiî-Zeydî bir anlayışa sahip bulunan İskâfî’ye göre fazilette en üstün mertebeyi işgal edenin (efdal) bulunması halinde bile alt mertebede olan kişinin (mefdûl) imâmeti sahihtir; bundan dolayı Hz. Osman’ın halifeliğini meşrû görür. Ancak Hz. Ali’nin, Ebû Bekir ve Ömer’den üstün olduğunu açıkça belirtir. Bu bakımdan çağdaşı Câhiz’in Kitâbü’l-ʿOs̱mâniyye’sinde ortaya koyduğu karşıt düşünceleri, İbn Ebü’l-Hadîd’in Şerḥu Nehci’l-belâġa’sında (XIII, 219-295) kısmen muhafaza edilen Münâḳażât’ında eleştirir. Öte yandan Hz. Ali’nin birçok kimseyi öldürmesinden dolayı halk tarafından sevilmeyip Hz. Ebû Bekir’e biat edildiği yolundaki iddiaları reddeder. Ona göre Ebû Bekir’e biat edenler Ali’ye düşmanlık beslemeyen faziletli ve emin kimselerdir.

Eserleri. Kaynaklarda yetmiş kadar eseri olduğu belirtilen İskâfî’nin Naḳżü’l-ʿOs̱mâniyye, er-Red ʿale’l-ʿOs̱mâniyye, Münâḳażâtü’l-ʿOs̱mâniyye gibi adlarla anılan eseri günümüze ulaşan bölümleriyle neşredilmiş (Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye, [nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1374/1955 içinde], s. 281-343), yine Hz. Ali’nin üstünlüğüne dair el-Miʿyâr ve’l-muvâzene adlı eseri Muhammed Bâkır el-Mahmûdî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1402/1981; Far. trc. Mahmûd Mehdî Dâmegānî, Tahran 1374). Ancak bu eserin müellifin oğlu Ca‘fer’e ait olabileceği şüpheleri kesin olarak giderilememiştir. İskâfî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Kitâb ʿale’n-Naẓẓâm, Kitâbü İs̱bâti ḫalḳi’l-Ḳurʾân, Kitâbü’r-Red ʿale’l-Müşebbihe, Kitâbü Beyâni’l-müşkil ʿalâ Burġūs, Naḳżu Kitâbi Ḥafṣ, Kitâbü’n-Naḳż li-kitâbi’l-Ḥüseyin en-Neccâr, Kitâbü’r-Red ʿalâ men enkere ḫalḳa’l-Ḳurʾân, Kitâb ʿalâ Ḥüseyin fi’l-İstiṭâʿa, Kitâb ʿalâ Hişâm, Kitâbü Naḳżı Kitâbi İbn Şebîb fi’l-vaʿîd (öbür eserlerinin isimleri için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 213).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 19, 68-69, 74, 76, 103; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 157, 177, 185, 202, 225, 537, 557-558, 599; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 34; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 213; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 169-171; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 416; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 44, 48; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), s. 58; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 150; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Beyrut 1387/1967, XIII, 219-295; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 78; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 346; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân,

Beyrut 1971, V, 221; Sezgin, GAS, I, 619; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 209, 282, 303; “al-Iskāfī”, EI² (İng.), IV, 126-127; Nâsır Güzeşte, “İskâfî”, DMBİ, VIII, 342-346; Josef van Ess, “Eskāfī”, EIr., VIII, 601-602.

İsa Doğan

İSKÂFÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق الإسكافي)

Ebû İshâk Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Kâtib el-Karârîtî el-İskâfî (ö. 357/967)

Abbâsî veziri.

Nehrevan'a bağlı İskâf'ta dünyaya geldi. Yetmiş altı yaşlarında vefat ettiğine dair rivayetler dikkate alınarak 281 (894) yılı civarında doğduğu kabul edilebilir. İskâfî nisbesiyle tanınan diğer şahsiyetlerden ayırt edilmek için Karârîtî diye anılır. İskâfî, Abbâsî Devleti'nde hâciblik, şahnelik, muhtesiblik gibi görevler üstlenmiş olan Muhammed b. Yâkūt'un kâtipliğine tayin edildi (320/932). İbn Yâkūt bir süre sonra yetkilerini ona devretti. 321 (933) yılında İbn Yâkūt ile Ahvaz'a giden askerler arasında bulunan İskâfî'nin o zamana kadar görülmemiş bir şekilde halkın mallarını müsâdere etmesi, kapalı dükkânları açtırarak ticaret mallarına el koyması (İbn Miskeveyh, I, 255; İbnü'l-Esîr, VIII, 249) halifeyi rahatsız etti. Bunun üzerine İbn Yâkūt ve kardeşiyle birlikte yakalanıp göz altına alındı (6 Cemâziyelevvel 323 / 13 Nisan 935), evi yağmalanarak paralarına el konuldu. Ancak Bağdat'taki karışıklıklardan istifade eden İskâfî aynı yılın zilhicce (kasım) ayında hapisten kurtuldu.

Müttakī-Lillâh halife olunca (940) Vezir Ebû Abdullah el-Berîdî'yi azletti. Bunu fırsat bilen İskâfî, Berîdîler'in Bağdat'ı terketmesinin ardından idareye hâkim olan Deylemliler'in lideri Kür Tegin'e vezirliğe talip olduğunu bildirdi ve Kür Tegin'in baskısıyla vezâret makamına getirildi (12 Şevval 329 / 10 Temmuz 941), Kür Tegin de başkumandanlığa tayin edildi. Fakat askerlerin desteğini kazanamayınca otuz dokuz gün sonra görevinden uzaklaştırıldı ve Kür Tegin tarafından tutuklandı. Onun, aynı yıl Halife Müttakī-Lillâh'ın Türk askerleriyle birlikte Berîdîler'e karşı düzenlediği seferde yer alması hapiste fazla kalmadığını göstermektedir. İbn Râiķ emîrü'l-ümerâlığa tayin edilince bir süre onun kâtipliğini yapan İskâfî, yeniden vezir olan Abdullah el-Berîdî'nin azledilmesi üzerine ikinci defa

vezâret makamına getirildi (8 Cemâziyelevvel 330 / 29 Ocak 942). Ancak kısa bir müddet sonra Berîdîler'in Bağdat'ı istilâ etmesiyle kaçıp gizlenmek zorunda kaldı ve Berîdîler'in Bağdat'ı terketmesinin ardından tekrar vezirliğe getirildi (18 Şevval 330 / 6 Temmuz 942). Sekiz ay sonra Hamdânîler'den Nâsırüddevle'nin baskısı ile halife tarafından görevden alınarak tutuklandı ve malları müsâdere edildi. Daha sonra Bağdat'ı terkederek Dımaşk'a yerleşti. Bir süre Hamdânîler'den Seyfüddevle'nin kâtipliğini yaptı. Büveyhî vezirlerinden Ebû Muhammed el-Mühellebî döneminde (950-963) Bağdat'a geri döndü, fakat bir görev almayıp vezir tarafından düzenlenen ilmî ve edebî toplantılara katılmakla yetindi. 348'de (959) Mısır'a giden İskâfî buradan Mekke'ye geçerek hac farîzasını yerine getirdi. Muharrem 357'de (Aralık 967) Bağdat'ta vefat etti.

Müttakī-Lillâh döneminin önemli devlet adamlarından olan İskâfî'nin halife nezdinde büyük itibarı vardı. Bağdat'ta kaldığı zamanlar daima etkin rol oynar ve bazan resmî görevi olmadığı halde hadiselere yön verirdi. İskâfî zulüm ve despotluğuyla tanınmıştır; mal edinme hırsı, görevden alındığı sıralarda mallarının müsâdere edilmesine sebep olmuştur. Ahfeş el-Asgar ve diğerlerinden hadis rivayet etmiş, Muhammed b. Ahmed el-Müfîd ve Ebü'l-Hasan el-Cerrâhî de kendisinden rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 31, 64-65, 69, 101, 204-205, 222-223, 228, 230, 244-257; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 340; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 255, 318-319; II, 18-19, 22-23, 25, 38, 41, 48; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 51; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Faz], XI içinde), s. 323, 329, 335-336, 365, 387; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 318; VII, 9; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 215; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 249, 305, 375, 379, 384, 397, 404, 406, 468; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 285; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 105, 107; XVI, 111-112; Safedî, el-Vâfî, II, 41; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, el-Vezâre: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi'd-

devleti’l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 199-201, 215-216; Kitâbü’l-ʿUyûn ve’l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, s. 256, 265, 267; IV/2, s. 360-361, 363; ayrıca bk. İndeks; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli’l-ʿâlemi’l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, I, 360; K. V. Zetterstéen, “İskâfî”, İA, V/2, s. 1078; D. Sourdel, “al-Iskāfī”, EI² (İng.), IV, 127.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

İSKÂFÎ, Hatîb

(الخطيب الإسكافي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî (ö. 420/1029)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Aslen İsfahanlıdır. Hocası Sâhib b. Abbâd’dan nakledilen bir rivayete göre İsfahan esnafından üç kişi dışında âlim yetişmemiştir. Bunlardan biri (Ebû Ali el-Merzûkī) dokumacı, diğeri (Ebû Mansûr b. Mâşide) hallâc, üçüncüsü de (Ebû Abdullah el-Hatîb) ayakkabıcıdır (Yâkūt, IX, 215). İsfahan’dan ayrılıp Rey’e giden ve muhtemelen tahsilini burada tamamlayan İskâfî hatiplik yaptığı için “Hatîb” lakabıyla tanınmıştır.

Eserleri. 1. Dürretü’t-tenzîl ve ġurretü’t-teʾvîl. Kur’ân-ı Kerîm’deki müteşâbih âyetlerin açıklamasına dairdir (Kahire 1327/1909; Beyrut 1393/1973). 2. Mebâdiʾü’l-luġa. İskâfî daha çok Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ı, Ebû Amr eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Cîm’i, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ġarîbü’l-muṣannef’i, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî’nin Kitâbü’n-Nevâdir’i ve İbn Düreyd’in Cemheretü’l-luġa’sına dayanarak hazırladığı bu lugatıyla tanınır. Önemli müterâdifleri, eski Arap şiirinde geçen ve özellikle Kur’an tefsiriyle ilgili olan garip kelimeleri, Câhiliye devrinde ay ve hafta günlerinin isimlerini, lafızları bir, anlamları değişik, yahut lafızları ayrı, anlamları aynı olan kelimeleri ihtiva eden eserin benzeri çalışmalar arasında önemli bir yeri vardır. Sarf ve nahivle ilgili i‘lâl, kalb, cem‘ şekilleri, iştikak, ibdâl gibi meseleleri incelemesi, daha önceki sözlüklerde yer almayan bazı kelimeleri ihtiva etmesi eserin diğer özelliklerindendir. Müellif, bu eserinde metot hataları yapmak, bir kısım beyitleri sahiplerine isnat ederken yanılmak, müenneslik ve müzekkerlik gibi konularda dikkatsiz davranmakla eleştirilmiştir. Mebâdiʾü’l-luġa’nın kısmî bir neşrini Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (Mecelletü’l-Meşrıḳ, sy. 11 [Beyrut 1900], s. 498-502), tam neşrini ise Muhammed Bedreddin en-Na‘sânî (Kahire 1325/1907) gerçekleştirmiştir. 3. Ḫalḳu’l-insân. İnsan organlarıyla ilgili isim ve sıfatların örneklerle incelendiği eseri

Hıdır Avvâd el-Ukl neşretmiştir (Amman-Beyrut 1411/1991). 4. Luṭfu’t-tedbîr fî siyâseti’l-mülûk (nşr. Ahmed Abdülbâkī, Bağdad 1964; Beyrut 1979). İskâfî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır:

Ġalaṭu Kitâbi’l-ʿAyn, el-Ġurre (ediplerin hatalarına dair), Şevâhidü Sîbeveyhi, Naḳdü’ş-şiʿr.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-İskâfî, Ḫalḳu’l-insân (nşr. Hıdır Avvâd el-Ukl), Amman-Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 9-12; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IX, 214-215; Safedî, el-Vâfî, III, 337; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 149-150; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 691; II, 1197, 1555, 1579; Serkîs, Muʿcem, s. 436; Brockelmann, GAL Suppl., I, 491; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 64; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 211; Muhammed Haseneyn en-Nakvî, “et-Teʾlîfü’l-muʿcemî ve menhecü’l-Ḫatîb el-İskâfî fî teʾlîfi Mebâdiʾi’l-luġa”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVIII/3, İslâmâbâd 1414/1993, s. 49-78; a.mlf., “Muʿcemü Mebâdiʾi’l-luġa li’l-Ḫatîb el-İskâfî”, a.e., XXIX/1 (1414/1994), s. 57-90.

Mustafa Öz

İSKÂFİYYE

(الإسكافيّة)

Bağdat Mu‘tezilesi’nden Ebû Ca‘fer el-İskâfî’nin (ö. 240/854) mensuplarına verildiği söylenen isim

(bk. İSKÂFÎ, Ebû Ca‘fer).

İSKAT

(bk. ISKAT).

İSKEÇE

Yunanistan’da Trakya kesiminde günümüzde adı Xanthi olan bir şehir.

Osmanlı kaynaklarında Eskice, İsketye ve İskete olarak da kaydedilen İskeçe’nin bir kısmı Karaoğlan dağlarının (Güney Rodopla) eteklerinde, bir kısmı Esketze ırmağının iki yakasındaki ovada yer alır. Burası, bugünkü Trakya’yı Makendonya’dan ayıran Karasu (Nestos) ırmağının 12 km. doğusunda bulunmakta olup Gümülcine’ye 57 km., Ege sahillerine ise 20 km. uzaklıktadır. 1373-1912 yılları arasında kaldığı Osmanlı hâkimiyeti altında özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda yörenin önemli bir İslâm merkezi haline gelmiştir. Ortodoks Yunan, müslüman Türk ve Pomaklar’dan oluşan karışık bir nüfusa sahip kasabada birkaç kilise ve manastırın yanı sıra çoğu XIX. yüzyılda yapılan yedi cami vardır. Ayrıca II. Dünya Savaşı’na kadar burada Ladino diliyle konuşan Mûsevî topluluk da bulunmaktaydı. İskeçe’de bir müftülük ve bir hıristiyan Ortodoks piskoposluğu mevcuttur. Kasaba çok eskilerden beri tütün, son zamanlarda ise metalürji ve petrokimya endüstrisi merkezidir, aynı zamanda çimento fabrikaları vardır. En azından XV. yüzyıldan beri müslüman Türkler İskeçe’de yaşamış olsalar da XIX. yüzyıla kadar çoğunluğu hıristiyanlardan meydana gelen bir köy statüsünde bulunduğundan buraya büyük Osmanlı eserleri yapılmamış, önce kasaba, ardından kaza merkezi olan müslüman Türk nüfusunun yaşadığı Yenice-i Karasu hayır sahiplerinin ilgisini daha çok çekmiştir.

Kasabanın tarihi antik döneme kadar iner ve Xanthi adı da eski Trak kabileleriyle ilgilidir. Bugünkü kasaba, biraz daha doğuda kurulu antik Xantheia’nın dolaylı da olsa vârisi sayılır. Xantheia / Xanthi, kaynaklarda ilk defa 879’da bir piskoposluk merkezi olduğunda zikredilmiştir. XI. yüzyılın sonunda Bačkovo manastırlığına bağlı iken hâlâ bir köy durumunda olup XII. yüzyıl boyunca farklı yapılardan müteşekkil surları bulunmayan bir yerleşim yeriydi. IV. Haçlı Seferi’nden (1204) sonra buranın önemi artmaya başladı. 1206’da Bulgar Çarı Kaloyan’ın, hemen yakınındaki Mosinipolis (Misine Hisar) ve Perithéôrion (Boru Kale) adlı kaleleri tahrip etmesiyle Xanthi bu iki eski kasabanın yerini aldı. Nitekim

XIII ve XIV. yüzyıllara ait kaynaklarda “küçük kasaba” (polichnion) diye adlandırılmakta ve etrafının surlarla çevrili olduğu belirtilmektedir. Bu surların bir kısmı modern kasabanın yüksek mevkilerinden hâlâ görünmektedir. İmparator II. Andronikos (1282-1328) burayı başpiskoposluk makamı haline getirdi. Kasabanın adının zikredildiği ilk Türk kaynağı Enverî’nin Düstûrnâme’sidir (s. 99). Eserde, 1342-1343 yıllarında Aydınoğlu Umur Bey ile müttefiki İmparator Ioannes Kantakuzenos arasındaki münasebetlerden söz edilirken kasabanın adı “Eksya” şeklinde geçer ve buranın büyük bir şehir olduğu belirtilir. Kasaba bir müddet Bulgar eşkıyası Momçil’in mekânı olduysa da 1345’te Umur Bey onun hükümranlığına son verdi. 1366’da ve daha sonraki yıllarda İskeçe ve civarı Ugleşa prensliğinin sınırları dahilinde Sırplar’ın elinde bulunuyordu.

Bazı eski kaynaklarda kasabanın Gazi Evrenos Bey tarafından 762 (1361) yılında ele geçirildiği kaydedilir. Modern çalışmalarda ise bu tarih 775 (1373) olarak gösterilir. İlk Osmanlı kroniklerinde de (Âşıkpaşazâde, Oruç, Neşrî) farklı tarihler yer alır; Hoca Sâdeddin Efendi’nin Tâcü’t-tevârih adlı eserinde 775 (1373) tarihi bulunur. Osmanlı fethi sırasında surları yıkılmış, tahribat görmüş ve bir köy statüsüne düşürülmüş olmasına rağmen birçok manastırıyla önemli bir hıristiyan merkezi olma özelliğini korudu. Osmanlılar, İskeçe’nin güneyindeki açık ovanın ortasına kurdukları yeni bir kasabayı, Yenice-i Karasu’yu merkez yaparak bölgeye büyük gruplar halinde Anadolu’dan Türk çiftçileri ve yörükleri getirtip yerleştirdiler. Nitekim 936 (1530) tarihli tahrir defterindeki kayıtlar, Yenice-i Karasu’nun nüfusunun üçte birinin hâlâ göçebe olduğunu gösterir. İskeçe ise bu kazaya bağlı en büyük meskûn mahaldi ve XIX. yüzyıla kadar da öyle kaldı. Bölge için günümüzde mevcut en eski Osmanlı tahrir defterinde (887/1482) “İsketye” adıyla yazılan kasabanın nüfusu, söz konusu yıllarda 345 hâne hıristiyan ve on dokuz hâne müslüman olmak üzere toplam 364 hâneye (yaklaşık 1500-2000 kişi) ulaşıyordu. Bunun hemen ardından kasaba Edirne’deki II. Beyazıt Külliyesi’nin vakfına dahil

oldu (Gökbilgin, s. 24) ve bundan sonra da Paşa livâsına ait tahrir defterlerinin vakıf bölümünde yer aldı. XVI. yüzyılda kasabada hızlı bir nüfus artışı görüldü. 936’da (1530) hıristiyan hâne sayısı 596’ya (BA, TD, nr. 167) ve 964’te (1557) 701’e (BA, TD, nr. 306) yükseldi. Aynı yüzyılın

ikinci yarısında nüfus artışında nisbî bir yavaşlama oldu. 998'de (1590) toplam erkek nüfus (evli ve bekâr dahil) 722 idi (TK, TD, nr. 93). Fakat 1015'te (1606) hâne sayısı 878'e çıkarak (BA, MAD, nr. 14781) eski artış hızını yakaladı. Aynı dönemde müslüman hâne sayısı yirmi civarında kaldı. Bölgede ikinci büyük iskân mahalli durumundaki Yenice-i Karasu ise tamamını müslüman Türkler'in oluşturduğu bir nüfusa sahipti ve burada 976'da (1568) 223 hâne ve seksen sekiz mücerret (yaklaşık 1200-1500 kişi) bulunuyordu (TK, TD, nr. 577).

998 (1590) tarihli defterinde kasaba ve civarındaki ekonomik faaliyetlere dair kayıtlara da rastlanır. Bunlara göre İskeçe'nin Esketze ırmağı üzerinde yetmiş yedi su değirmeni vardı ve yirmi dördü yünlü kumaş üretimiyle ilgili sıkıştırma tezgâhı (kebe değirmeni) durumundaydı. Bölge arazisinde bolca üzüm yetişmekte ve verginin üçte biri hıristiyanlar tarafından üzümden üretilen şaraptan alınmaktaydı. Aynı defterde XVI. yüzyılın başlarında burada iki manastırın ve bu yüzyılın sonlarında isimleri zikredilen en az beş manastırın bulunduğuna da işaret edilmektedir.

XVII. yüzyılda ekonomik kriz ve nüfus azalmasıyla İskeçe'de önemli değişiklikler vuku buldu. Hıristiyan nüfusu azalırken müslüman nüfusu artmaya başladı. 1079'da (1668) Evliya Çelebi, Karasu nehri ve Makedonya üzerinden Yenice-i Karasu'ya giderken kasabayı ziyaret ettiğinde burayı ismini zikretmeden bahçeler arasında güzel bir yer olarak tasvir eder. O zamanlar kasabada bütün pencereleri ovaya bakan 500 hâne (1500 kişi) vardı; bunun yarısı müslüman, yarısı da hıristiyandı; ayrıca bir cami, üç mescid, bir hamam, bir medrese, iki han ve iki tekke bulunuyordu (Seyahatnâme, VIII, 114). Buradan hareketle, İslâmî hayatın iyi gelişmediği ve müslüman nüfusunun muhtemelen fazla gösterildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

1847'de Fransız seyyahı Viquesnel, "Skiédje" şeklinde kaydettiği İskeçe'yi Drama sancağında Yenice-i Karasu kazasında 700-800 hâneli, Türk ve Yunanlılar'ın meskûn olduğu bir yer olarak tasvir eder. Ona göre kasaba kısmen etrafındaki dağların eteklerinde, kısmen de ovaya doğru yayılmıştır. Kasabanın nüfusu, yazları merkez kaza Yenice-i Karasu'nun müdürü, diğer idarî görevlileri de dahil bir kısım halkının sıcaklık sebebiyle buraya gelmesiyle yılın diğer mevsimlerine göre artış göstermektedir. Ayrıca

ekonomisi tütün üretimine bağlı olduğundan burası yazın tütün satın almaya gelen tüccarlarla dolardı.

XIX. yüzyılın ortalarında Tanzimat reformları döneminde idarî merkez gittikçe zayıflayan Yenice-i Karasu'dan İskeçe'ye taşındı. Bu durum, nüfusun özellikle müslüman kesiminde artışa yol açtığı gibi İslâmî hayatın icrası için birçok yeni bina yapıldı. 1275'te (1858-59) çarşının ortasına, 1970'te restorasyonda tahrip edilen kitâbesinden anlaşıldığı üzere kasabanın ileri gelenlerinden Hacı Emin Ağa tarafından bir saat kulesi yapıldı. İskeçe'nin en önemli camisi olan Eskicami'yi de (Pazaryeri Camii) aynı kişi ve aynı zamanda inşa ettirmiştir. Bu cami, II. Dünya Savaşı sırasında Bulgar işgalcileri tarafından yıkılmıştır (1943).

Daha eski ve hâlâ ayakta olan Aşağı Mahalle Camii'ni XVIII. yüzyılın ortalarında Hacı Ahmed Ağa yaptırmıştır. Çınarlı Camii ise Hacı Ahmed'in oğlu Çıplak Hüseyin tarafından 1189 (1775) yılı civarında inşa edilmiştir. Bu camiyle ilgili 1198 (1784) tarihli bir belgenin (Dede, s. 75 vd.) Hüseyin Ağa'nın kızı Habîbe Hanım'ın adına düzenlenmesi ailenin söz konusu binalarla olan irtibatına bir örnek teşkil eder. 1228 (1813) yılında ölen Habîbe Hanım'ın mezar taşı, Çıplak ailesinin diğer önemli fertleri arasında aynı caminin bahçesinde muhafaza edilmektedir. Ayrıca Çıplak Hüseyin adına 1189'da (1775) Yenice-i Karasu yakınlarında büyük bir medresenin yaptırıldığı bilinmektedir. Bu medresenin vakfiyesi Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndedir (Haremeyn, IX, 269-274). 1286'da (1869) İskeçe'nin zengin tüccarlarından Hacı Hâfız Süleyman Efendi, kendi ataları tarafından yaptırılmış olan eski Debbağhâne Camii'ni tamir ettirdi. 1973 yılında şehir belediyesinin emriyle yıktırılan cami o bölgedeki bir rivayete göre 1021'de (1612) yaptırılmıştır. 1828'de Ruslar tarafından işgal ve tahrip edilen Dobruca bölgesindeki İbrâil'den (Braila) kaçan Şeyh Ahmed Efendi de burada 1830'da bir Halvetî tekkesi kurdu. 1962 yılında yıkılıp yanına İskeçe müftülüğü binası yapılıncaya kadar bu tekke faaldi ve binanın bahçesinde Şeyh Ahmed'in türbesi bulunuyordu. Halvetiyye'nin bir kolu olan Şâbâniyye tarikatına bağlı Kafkas mültecisi, 1286'da (1869) vefat eden Çerkez Hacı Ali'nin mezar taşı da yine buradadır.

İslâm mânevî hayatını temsil eden müesseselerin sonuncusu İskeçe'deki Bektaşî Tekkesi'dir. Kasabanın doğu taraflarında hâlâ ayakta duran bu bina,

kitâbesine göre 1300 (1883) yılında Hacı Hasib Ağa tarafından yaptırılmış olup daha sonra restore edilmiştir. Tekkenin içindeki türbede medfun olan bânisi, Bektaşî şairi Mehmed Ali Hilmi Dede'nin ta'lik hatla yazdığı kitâbesinde işaret edildiği üzere dört yıl sonra ölmüştür. Bu tekke 1967'ye kadar faaldi ve hazîresinde XIX. yüzyıla ait mezar taşları bulunuyordu.

Osmanlılar'ın son dönemine ait İskeçe'nin bir resmi Edirne Vilâyeti Sâlnâmesi'nde mevcuttur. 1310 (1892-93) yılına ait salnâmede altı cuma camiinin adı zikredilmekte, birkaç mescid, aşağı mahallede Şeyh Ahmed Baba Halvetî Tekkesi, bir Rifâî tekkesi, kasabanın dışında Emîrler Tekkesi sayıldıktan sonra kazada büyük âbidelerin olmadığı belirtilmektedir (s. 468). 1317 (1899-1900) tarihli sâlnâmede kâgir hükümet konağı, bir hastahane, beş cami, saat kulesi, bir medrese, üç tekke, Ortodoks metropolitliği, bir rüşdiye, dört müslüman ilk mektebi, hıristiyanlar için buna benzer dört mektep

ve üç manastırdan bahsedilmektedir (s. 447-448). Kasaba beş nahiyesi olan kazanın merkezi olup Yenice-i Karasu da İskeçe kazasının bir nahiyesi durumundaydı. Bu sırada 25.365'i müslüman Türk, 3136 Yunan, 1957 Bulgar, 109 yahudi, doksan hıristiyan-Çingene ve otuz yedi Ermeni olmak üzere kazanın toplam nüfusu 33.754'tür. Kāmûsü'l-a'lâm'da ise kasabada çoğunluğu müslüman olan 6000 kişinin yaşadığı yazılmaktadır (II, 936, 937).

1912 sonbaharında Bulgarlar kasabayı işgal ederek en büyük camileri kilise yapıp Türkler ile Yunan ahaliye zulmettiler. Balkan savaşlarından sonra burası Bükreş Antlaşması ile (10 Ağustos 1913) Bulgaristan'a bırakıldı. Bulgarlar tamamen işgal etmeden önce müslümanlar, birkaç ay süren Garbî Trakya Hükûmet-i Müstakillesi'ni kurduklarını ilân ettiler. I. Dünya Savaşı'nın ardından kasaba ve yöresi fiilen bağımsız durumdaydı, ancak Ekim 1919'dan Mayıs 1920'ye kadar müttefik devletlerinin işgalinde kaldı. 1920'den sonra Yunanistan tarafından işgal edildi. Lozan Antlaşması kasaba ve civarını kesin olarak Yunanistan'a verdi. Türkler oldukları yerde yaşamaya devam ettiler, statüleri de Lozan Antlaşması ile tanzim edildi. Fakat kasabanın nüfus yapısı Anadolu'dan gelen Rum mültecilerin yerleştirilmesiyle önemli ölçüde değiştirildi. II. Dünya Savaşı yıllarında İskeçe uğradığı Bulgar işgali sebebiyle zor günler yaşadı. Savaşın ardından

kasaba hızla büyümeye başladı (1961'de 26.377 kişi) ve zamanla daha güçlü Grek-Ortodoks karakter kazandı. Savaşın sonucu olarak Mûsevî cemaati ortadan kaldırılmıştı; Bulgar hıristiyanlar ise Bulgaristan'a göçtüler veya küçük Ermeni cemaati gibi asimile edildiler. Dağ eteğine doğru olan kasabanın en eski bölümündeki Osmanlı yapıları Evliya Çelebi'nin işaret ettiği özellikleriyle durmaktadır. Bu binalar kasabanın uzun İslâmî geçmişine işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 70, 167, 306; BA, MAD, nr. 14781; TK, TD, nr. 93, 577; VGMA, Haremeyn, IX, 269-274; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 99; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 114; A. Viquesnel, Voyage dans la Turquie d'Europe, description physique et géologique de la Thrace, Paris 1868, s. 254; Edirne Vilâyeti Salnâmesi (1310/1892-93), s. 468; a.e. (1317/1899-1900), s. 447-448; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 24; J. Schultze, "Neugriechenland", Eine Landeskunde Ostmakedoniens und Westthrakiens mit besondere Berücksichtigung der Geomorphologie, Kolonistensiedlungen und Wirtschaftsgeographie, Gotha 1937, tür.yer.; St. Kyriakides, Peri tin istoría tis Thrákis. o Ellinismós ton synchrónon Thrakón. Ai poleis Xanthi kai Komotini, Thessaloniki 1960, tür.yer.; K. Sfaéllos, Thraki-Popular Architecture, Xanthi 1968, tür.yer.; Abdurrahim Dede, Rumeli'de Bırakılanlar, İstanbul 1975, s. 75-148; Catherine Asdracha, La region des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècle, étude de géographie historique, Athen 1976, tür.yer.; P. Georgantsi, Symvolí eis tis istorían tis Xánthis, Xanthi 1976; Johannis Vogatsidis, Die Anfänge der Türkenherrschaft in Thrakien, Wien 1990; P. Soustal, Tabula Imperii Byzantini, Wien 1991, s. 501-502; Ch. Bakirtis, "Byzantine Thrace", Thrace (ed. Vasiliki Papoulia - Michael Meraklis), Athens 1994, s. 171-174; Halit Eren, Batı Trakya Türkleri, İstanbul 1997; a.mlf. - Yusuf Halaçoğlu, "Batı Trakya", DİA, V, 144-147; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 936-937.

Machıel Kıel

İSKELE CAMİİ

(bk. MİHRİMAH SULTAN KÜLLİYESİ).

İSKENDER

(إسكندر)

(ö. m.ö. 323)

İslâm tarihinde daha çok efsanevî şahsiyetiyle tanınan Makedonya kralı.

Milâttan önce 356’da Makedonya’daki Pella kasabasında doğdu. Asıl adı Alexandros’tur. Makedonyalı II. Filip ile (Philippos) Epiros Prensesi Olympias’ın oğludur. Özel hocalar tarafından yetiştirildi; bu arada Aristo’dan üç yıl süreyle dil, edebiyat, siyaset ve felsefe üzerine ders aldı. Babasının 336’da bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra kral ilân edildi. Ülkesinin kuzeyini güvence altına almak için 335’te Trakya’daki kavimlerin üzerine yürüdü. Bu sırada öldüğüne ilişkin söylentiler yayılınca Thebai ve Atinalılar ayaklandılarsa da isyan kanlı bir şekilde bastırıldı ve Yunan devletleri Makedonya’nın hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı.

İskender, tahta çıkışından itibaren Pers İmparatorluğu ile hesaplaşma planları yapmaktaydı. Bu hususta gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra kral nâibi olarak yönetimi Antipatros’a bırakıp 334 yılının ilkbaharında üstün donanıma sahip ordusuyla Asya seferine çıktı. Mimar, mühendis, tarihçi ve ilim adamlarından oluşan bir danışmanlar grubunu da birlikte götürdü. Pers ordularıyla ilk defa Grenikos’ta (Bigaçayı) karşılaştı ve onları yendi. İskender, bir yıl içinde Anadolu’yu ele geçirerek 333’ün sonbaharında İssos ovasında büyük bir Pers ordusuna kumanda eden III. Dârâ (Darius) ile karşılaştı; bozguna uğrayan Dârâ Bâbil’e kaçtı. Bu zaferden sonra Doğu Akdeniz sahillerindeki Fenike şehirleri zaptedildi.

332’de on yıldan beri Persler’in elinde bulunan Mısır istilâ edildi. Halka ve dinî değerlere saygılı davranan İskender’e başrahip tarafından Ammon’un oğlu unvanı verildi. Ele geçirdiği ülkelerde kendi adına inşa edilen on altı şehirden en büyüğü olan İskenderiye’yi (Alexandria) kurdurdu ve kışı orada geçirdi. 331 yılının ilkbaharında Suriye’ye döndü, oradan da Mezopotamya’ya gitti. Ninevâ (Ninova) ile Erbil arasındaki Gaugamela

ovasında Dârâ ile tekrar karşılaştıysa da Dârâ yine kaçmak zorunda kaldı. Güneye inerek stratejik önemi olan Bâbil'i aldı; ardından Zagros dağlarını aşıp İran'ın merkezine

doğru ilerledi ve Persapolis'i alarak I. Keserkes'in sarayını ateşe verdi. Nihayet 330 yılının ilkbaharında Media'ya girip başşehir Ekbatana'yı aldı. Dört yıl boyunca ülkelerinden uzak kalan Yunanlı askerler arasında huzursuzluk baş gösterince geri dönmelerine izin verdi. İran toprakları merkez olmak üzere bir imparatorluk kurmayı tasarlayan İskender'in Makedonya ve Pers yönetim tarzlarından oluşan eklektik bir sistem kurdu ve ordusunu yeni baştan düzenledi. Daha doğudaki ülkeleri ele geçirmek için yeni bir sefer başlattı. Kısa zamanda bölgedeki satraplıkları kendine bağlayarak Hazar kıyılarına, oradan da Afganistan içlerine doğru ilerledi. Hindukuş dağlarını aşıp Seyhun ırmağına kadar gitti ve İskitler'in sert direnişini ancak 328 yılının sonbaharında kırabildi.

İskender, giderek Pers İmparatorluğu'nun gelenek ve göreneklerini benimsemeye başlamıştı; şahlar gibi taç giyiyor ve huzurunda herkesin yere kapanarak kendisini selâmlamasını istiyordu. Bir ara kendini tanrılaştırma düşüncesine kapıldıysa da Makedonyalılar ve Yunanlılar'ca alaya alınınca bundan vazgeçti. Bu sırada Baktriane prenseslerinden Roxana ile evlendi. Hindistan'ı fethetmek amacıyla bölge halklarından topladığı, engebeli arazide hareket kabiliyeti yüksek 35.000 kişilik yeni bir ordu kurdu; askerlerinin çoğu yabancıydı. 327 yazında Baktriane'den ayrılarak Hindukuş dağlarını ikinci defa geçen İskender 326'da İndus ırmağı yakınındaki Taksila'ya (Takşila) girdi. Bölgenin hükümdarı olan Poros'u yenerek Doğu Asya yönünde seferlerine devam etme düşüncesiyle Hyphasis (Beas) ırmağına kadar indiyse de ordudaki huzursuzluk sebebiyle geri dönmek zorunda kaldı. Bu bölgede de önemli gördüğü yerlerde kendi adıyla anılan şehirler kurdurdu. Hydaspes ırmağı kıyısında yaptırdığı tersanede yaklaşık 1000 gemi inşa ettirerek bazı birlikleri İndus vadisi boyunca Hint Okyanusu'na kadar indirtti. 325 yılında İndus deltasında bir liman ve tersane yaptırdıktan sonra dönüş hazırlığına başladı. Ordunun bir kısmı Nearkhos kumandasındaki gemilerle denize açılırken kendisi karadan kıyıyı takip ederek 324 ilkbaharında Susa'ya vardı. Makedonyalılar'la Persler'i kaynaştırıp yeni, dinamik bir ırk ve kozmopolit bir kültür meydana getirme siyasetine daha çok ağırlık verdiği bu dönemde kendisi Barsine ile

(Statira) evlendi ve kumandanlarıyla askerlerini de bu yönde teşvik etti. Neticede 10.000 subay ve asker İranlı kadınlarla evlendi. Ancak orduda ve yönetimde soylu Persler'in giderek eşit düzeye gelmesi Makedonyalılar'ın tepkisine yol açtı. Bunun üzerine İskender eski askerleri memleketlerine göndermeye karar verdi. Aynı yıl Opis'te çıkan bir isyandan sonra İskender bütün orduyu dağıtarak Persler'den yeni bir ordu kurdu ve 10.000 eski askeri armağanlarla yurtlarına gönderdi. Daha sonra Bâbil'e geçti. Yeni şehirler inşa etme, yeni deniz seferleri düzenleme ve sulama kanalları açtırma planları üzerinde çalıştığı sırada içkili bir eğlencenin ardından ateşli bir hastalığa tutuldu ve on gün sonra Bâbil'de öldü. Cenazesi İskenderiye'ye götürülerek altın bir tabuta kondu.

Geniş bir coğrafyaya yayılmış birçok devleti on iki yıl gibi kısa bir zaman içinde ortadan kaldırarak buralarda büyük bir imparatorluk kuran İskender'in göz kamaştıran zaferleri, kendisinden sonra gelen devlet adamları için olduğu kadar sanatkârlar için de ilham kaynağı teşkil etmiş, hakkında destanlar yazılmış ve çeşitli menkıbelere konu olmuştur. Hatta bu çaptaki zaferlerin ancak mânevî bir güçle ve ilâhî bir destekle mümkün olacağını düşünenler giderek ona ruhanî bir kişilik izâfe etmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'de kıssası anlatılan (el-Kehf 18/83-99) Zülkarneyn ile aynı kişi olduğunu sanmışlardır (bk. ZÜLKARNEYN).

İslâm tarihiyle ilgili kaynaklarda İskender'in fetihleri hakkında doğru bilgiler verilmekle beraber onun ailesi ve şahsiyetine ilişkin rivayetler çoğunlukla efsaneye dayanmaktadır. Babası Philippos'un adı Filefûs şeklinde yazılmakla birlikte Feylefûs ve Feylekûs olarak da geçer (Dîneverî, s. 29; Taberî, I, 573). Annesi Olympias'ın adı ise Rukya veya Rufya diye anılır (İbn Fâtik, s. 241; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 225). Soyu hakkındaki bilgilere gelince, bu konu eski İran'ın rencide olan millî gururunu tatmin amacıyla menkıbeleştirilmiştir. Buna göre İskender, Filip'in değil I. Dârâ'nın (Dârâ el-Ekber) oğludur; yani son Pers hükümdarı III. Dârâ'nın (Dârâ el-Asgar) kardeşidir. I. Dârâ, Filip'i mağlûp edip haraca bağlayınca Filip kendi kızı Halay'ı Dârâ ile evlendirir, ancak kızın vücudu kötü koktuğundan babasına iade edilir. Hekimler kızı "sandarûs" otundan elde ettikleri ilâçla yıkayıp tedavi etseler de olumlu sonuç alamazlar. Fakat Halay bir oğlan çocuğu doğurunca ona annesinin ve otun adına nisbetle Alexandros adı verilir. Dolayısıyla isminin başındaki "el" Arapça'daki harf-

i ta‘rife tekabül eder. Çocuk dedesi Amintas'ın sarayında büyür, eğitim ve öğrenimini öteden beri aile dostları olan filozof Aristo'dan görür. Babası ölünce de onun yerine geçer (Taberî, I, 575). Bazı tarihçiler, İskender'in tahta çıktığı gün halkın huzurunda yaptığı bir konuşmadan söz ederler. O burada, "... Sizin kralınız rabbine en çok itaat edendir; ben size Allah'tan korkmayı, itaatten ayrılmamayı ve cemaate bağlılığı emrediyorum ..." der. Daha sonra ülkesindeki görevlilere hitaben yayımladığı belirtilen emirde, kendisine tevhid inancını yaymak üzere ortaya çıkan bir mücahid rolü biçilir. İskender atalarını putlara tapındıkları için eleştirir; akıl sahibi kişilerin bu tür yanlış akîdelerden kurtulup bir olan Allah'a tapması gerektiğini söyler (İbn Fâtik, s. 224-225; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 218-219). Bu tür hitabe ve yazıların, geç Helenistik dönemde dindar zümreler tarafından uydurulduğunda şüphe yoktur (Kaya, sy. 26 [1987], s. 250-255).

İskender tahta geçtikten sonra üvey kardeşi Dârâ, Makedonya'nın Persler'e her yıl vermekte olduğu haracı isteyince İskender elçiyi geri gönderir. Bunun üzerine iki hükümdar arasında bir süre karşılıklı hakaret ve tehditler devam eder. Nihayet İskender Asya ve Afrika'ya yönelik seferlerine başlar. Yapılan savaşlarda Makedonya ordusu karşısında Persler birkaç defa bozguna uğrar. Müslüman tarihçiler cereyan eden bu savaşlardan haberdardır, fakat zaman ve mekâna ilişkin verdikleri bilgilerin pek tutarlı olduğu söylenemez. Bu kaynaklara göre Dârâ'yı mağlûp eden İskender İran'ı ele geçirince ilk iş olarak Mecûsî din adamlarını öldürür ve bu dinin kutsal kitaplarını yaktırır. Astronomi, tıp ve felsefeye dair eserleri kendi ülkesine göndererek Grekçe'ye çevrilmesini sağlar. Bu sırada Dârâ, müttefiki Hindistan Kralı For'a (Porus) sığınmak üzere kaçarken iki adamının düzenlediği bir suikast sonucu ağır yaralanır. O esnada trajik bir olay yaşanır; rivayete göre İskender olay yerine gelerek Dârâ'dan özür diler, hatta ülkesinin başına geçmesi için yalvarır. Dârâ da ona gurura kapılmaması ve dünyaya değer vermemesi yolunda zâhidâne tavsiyelerde bulunur. Aile fertlerini kendisine emanet ederek kızı Rûşeng ile (Roxana) evlenmesini ister ve ardından ölür. Bunun üzerine İskender suikastçıları yakalatarak Dârâ'nın kabri başında astırır. Onun bu davranışı Persler'in gönlünü fethetmeye yetmiş,

Rûşeng’le evlenince de İran tahtının meşrû vârisi kabul edilmiştir (İbn Fâtik, s. 230-232). Ancak gerçekte İskender’in Dârâ’yı takiple görevli adamları Dârâ’yı hançerlenmiş bir durumda bulmuş, ardından da Dârâ ölmüştür (Günaltay, I, 253).

İskender’in Hindistan seferi hakkında kaynakların menkıbevî bilgilere daha çok yer verdiği görülür (Mes‘ûdî, I, 293-300). Onun Hindistan’dan sonra Tibet’i ve Çin’i fethettiği, Çinliler’in Ye’cûc ve Me’cûc’den şikâyetleri üzerine meşhur seddi inşa ettirdiği (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 228), ölümsüzlük sırrına ermek için Kuzey kutbuna doğru 400 adamıyla beraber on sekiz gün “zulmet deryasında” yol aldığı, daha sonra Türkistan’ın fethini tamamlayıp dönerken Şehrizor’da öldüğü anlatılır (Taberî, I, 577-578). Başta Dîneverî olmak üzere bazı müelliflere göre İskender Arap yarımadasını da ele geçirmiş, Aden ve San‘a’nın fethinden sonra Mekke’ye dönerek Kâbe’yi tavaf etmiş, Cidde’den gemilerle Mağrib seferine çıkmış, Kayrevan’a varıp geri dönerek Kudüs’te ölmüştür (el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 33-35).

İslâm müellifleri, İskender’in naaşı altın tabuta konulduktan sonra Yunan, İran, Hint ve diğer milletlerden otuz kişinin tabut başında konuşma yaparak birer vecize ile İskender’i anlattıkları yolundaki rivayete geniş yer verirler. Bunlardan yirmi sekiz filozofun ardından karısı Rûşeng ile annesi son konuşmayı yapar ve naaşı İskenderiye’ye gönderilir. Mes‘ûdî’ye göre 332 (943-44) yılında kabri hâlâ mevcuttu (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 292).

İskender büyük bir kumandan olmasına rağmen ahlâkî zaafı, içki düşkünlüğü ve değişken karakteri yüzünden kan döken bir zalim olarak da bilinir. Kazandığı zaferlerin sarhoşluğuyla tanrılığını ilâna kalkınca kendisine karşı çıkan hocası Aristo’nun yeğeni ve talebesi olan Callisthenes’i astırmış, bir hiç yüzünden en başarılı generali olan Parmenios ile oğlu Flotas’ı öldürtmüştü.

Kısa süren hükümdarlığı döneminde İskender bir medeniyet kuramamışsa da beraberinde götürdüğü ilim ve sanat adamları sayesinde tabiat bilimleri alanındaki araştırmaların gelişip yaygınlık kazanmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca kozmopolit bir ırk ve kültür oluşturmak amacına yönelik çabaları da hedefine ulaşmamıştır. Onun fütuhatından sonra Doğu

ve Batı arasında içtimaî ve ticarî alandaki ilişkilerin daha çok geliştiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 29-39; Taberî, Târîḫ, Kahire 1979, I, 572-579; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 287-300; İbn Fâtik, Muḫtârü’l-ḥikem ve meḥâsinü’l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 222-251; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü’l-ervâḥ ve ravżatü’l-efrâḥ, Trablus 1988, s. 217-253; M. Şemseddin Günaltay, İran Tarihi, Ankara 1948, I, 246-258; Afif Erzen, Eskiçağ Tarihi Hakkında 4 Konferans, İstanbul 1984, s. 7-41; İbrâhim Nushî Kāsım, “el-İskenderü’l-ekber: Felsefetühü’s-siyâsiyye”, el-Mevsimü’s̱-s̱eḳāfî: 1978-1983, Kahire 1984, s. 59-94; History of India (ed. A. V. W. Jackson), New Delhi 1987, II, 42-60; İskender Türe, Kur’ân’da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan: Zülkarneyn, İstanbul 1998, s. 69-76; J. A. Boyle, “The Alexander Romance in the East and West”, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, LX/1, Manchester 1977, s. 13-27; Mahmut Kaya, “Muhtârü’l-hikem ve mehasinü’l-kelim’de Aristoteles’e İsnad Edilen Hikemiyat ve Bunların Kaynakları”, Felsefe Arkivi, sy. 26, İstanbul 1987, s. 250-255; İskender Pala, “İskender mi Zülkarneyn mi?”, TDED, XXVI (1993), s. 117-146; “İskender”, İA, V/2, s. 1078-1079; P. Briant, “Alexander”, EIr., I, 827-830.

Mahmut Kaya

EDEBİYAT.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen Zülkarneyn ile (el-Kehf 18/83-99) maceraları ve yaşadıkları bölge bakımından aralarında benzerlik bulunan İskender’in hayatı İslâmî edebiyatlarda destanî-efsanevî tarzda yer almış, onu ve maceralarını konu edinen müstakil kitaplar yazılmıştır. Genelde tarihî eserlerle tefsirlerde Zülkarneyn’in İskenderi Kebîr, İskenderi Ekber, İskenderi Himyerî; Makedonyalı İskender’in ise (Alexandre the Great) İskenderi Rûmî ve İskenderi Yunânî diye anılmasına rağmen edebî eserlerde

bu adlandırmalar tamamen birbirine karışıp Zülkarneyn'in kişiliği İskender'in hayatına kuvvetli biçimde sindirilmiş ve "İskendernâme" adı verilen tür içinde de İskender neredeyse tamamen Zülkarneyn kimliğine bürünmüştür.

Anadolu'dan başlayarak Hindistan'a kadar uzanan seferleriyle bu ülkelerde yaşayan insanların hâfızalarında derin izler bırakmış olan İskender'in kişiliği etrafında doğmuş olan bu tür efsanelerin en eski şeklini, onun vak'anüvisi filozof Callisthenes'e atfedilen eser vermektedir. Batı dünyasında İskender hakkında yazılanların esas kaynağını Pseudo-Callisthenes (Düzmece Kalistenes) denilen bu kitap teşkil etmiştir. İskender hikâyesinin Asya'daki şekli, bir yandan Süryânîce kaleme alınmış hıristiyan efsanesinin Pehlevîce'ye yapılmış tercümesinden, öte yandan da Zülkarneyn hakkında Kur'an'da geçen ifadelerin bazı tarih ve tefsir kitaplarında İskender'e mal edilmesi sonucu onun efsanevî kişiliği etrafında oluşan sözlü ve yazılı rivayetlerden kaynaklanmıştır.

Arap edebiyatında bu konu "sîretü'l-İskender" gibi mensur eserler yanında tefsir ve tarih kitaplarında da işlenmiştir. Adının Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş olması, Zülkarneyn hakkındaki bazı rivayetlerin İslâmiyet'ten önce de Araplar arasında bilindiğini göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde Beyzâvî, Fahreddin er-Râzî ve Âlûsî gibi bazı müfessirler Zülkarneyn'in İran ve Rum meliki olduğunu kaydederler. Hatta Araplar arasında anlatılan bir halk hikâyesini Ebû İshak es-Sûrî Ḳıṣṣatü'l-İskender adıyla mensur bir kitap haline getirmiştir. Aynı hikâye, Sâsânîler döneminde bir İranlı veya Farsça bilen bir Süryânî tarafından Yunanca'dan Orta Farsça'ya (Pehlevîce), oradan Arapça'ya, Arapça'dan da yeni Farsça'ya çevrilmiştir. Günümüze kadar gelen bu çeviri baştan ve sondan eksiktir.

Fars edebiyatında İskender'le ilgili efsaneler, İranlı şair ve halk hikâyecileri tarafından farklı şekillerde hem nazım hem nesir olarak kaleme alınmıştır. Bunları şekillerine ve hitap ettikleri kesimlere göre iki grupta toplamak mümkündür. Saray çevresinde eğitim görmüşlere sunulmak üzere telif edilenler mesnevi tarzında, halk kitlelerine hitaben yazılanlar ise nesir halindedir.

İslâm edebiyatlarında Zülkarneyn kıssasından fazlasıyla etkilenerek kaleme

alınan ve İskender'in hayatını çeşitli macera ve fütuhatı ile birlikte destanî-efsanevî tarzda anlatan İskendernâmeler'in konusu şu çerçevede özetlenebilir: İran asıllı bir Yunan prensi olan İskender, yedi yaşından itibaren Aristo'nun ilmî terbiyesi altında yetiştirilmiş, on beş yaşında tahta çıkmıştır. Ülkesini ve halkını Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun öğütleriyle yönetmektedir. Rüyasında bir meleğin verdiği Allah'ın kılıcıyla ordusunun başına geçip dünyayı fethetmeye çıkar; İran ve Turan'ı zapteder. İran Şahı Dârâ'nın (Dârâb = Darius) kızı Rûşeng (Roxana) ile evlenir. Zâbülistân (Gazne) hükümdarının Gülşah adlı kızıyla sevişip ülkesini ele geçirir. Ardından Hindistan'ı fetheder ve Hint Prensesi Şah Bânû ile evlenir. Çin'e geçip Tabgaç Han'ı ve ülkesini bir ejderhadan kurtarır. Dokuz Oğuzlar'la karşılaşır. Çeşitli kavimleri emri altına alır. Azerbaycan'da bir kavmi Ye'cûc ve Me'cûc elinden kurtarmak

için bir set (sedd-i İskender) yaptırır. Ruslar'a galip gelir. Kendisini öldürmeye gelen devleri alt eder. Elindeki tılsımlı ayna ile (âyîne-i İskender) hârikulâde olaylar gösterir. Mısır'ı ele geçirip İskenderiye şehrini kurar. Yanındaki âlimlere çeşitli kitaplar yazdırır. Kâbe ve Kudüs'ü ziyaret eder. Bir süre sonra hastalanır. Âlimler şifa olarak âb-ı hayâtı tavsiye ederler. Hızır ile beraber zulumât ülkesinde âb-ı hayâtı ararlarsa da Hızır bulur fakat o bulamaz. Bütün çabalara rağmen genç yaşta ölür.

Âyet ve hadislere, hikmet ve ilm-i nücûm gibi eski Şark ilimlerine fazlaca yer verilen İskendernâmeler'de sembolik düşünceler etrafında (meselâ âb-ı hayât = ilim, Aristo = akıl) fikrî, ahlâkî ve didaktik hususlar göze çarpmaktadır. Bu sebeple İskender, tarihî kişiliği yerine Doğu mistisizminin etkisinde efsanevî bir müslüman kahraman olarak anlatılır. İskendernâme mesnevisinin kaynakları arasında mensur İslâm tarihleriyle (Târîḫ-i Ṭaberî, Târîḫu'l-ḫamîs vb.) tefsirler (Tenvîrü'l-miḳbâs, Mefâtîḥu'l-ġayb vb.) önemli yer tutar.

Hikâyenin ilk manzum şekli Firdevsî'nin Şâhnâme'si içindeki 2500 beyitlik bölümdür. Şâhnâme'de İskender, Rum Hükümdarı Filip'i (Feylekos) yenen ve onun kızı ile evlenen İran Hükümdarı Dârâ'nın oğlu olup kusursuz ve en büyük insanî meziyetlere sahip bir hükümdar olarak görünür. Her girdiği savaşta galip gelen İskender'in tek amacı hiçbir menfaat beklemeden dünyayı hâkimiyeti altına almaktır. Son derecede âdil ve bilge bir

hükümdardır. Daha çocukken felsefeyi ve kâinatın sırlarını öğrenmeye duyduğu merak, kendisini en büyük filozoflar ve bilginlerden ders almaya sevketmiştir. Onu uzun seferlere çıkaran da esasen bu bilme ve görme isteğidir.

Şâhnâme'nin bu bölümü, ondan sonra İslâm edebiyatlarında yazılan İskender konulu bütün eserlerin kaynağı olmuştur. Hikâyeyi müstakil bir mesnevi halinde ilk defa Nizâmî (ö. 608/1212 [?]) yazmıştır. Hamsesinin beşinci mesnevisini oluşturan İskendernâme 10.000 beyti aşkın bir eser olup biri tarihî, diğeri ahlâkî ve tasavvufî nitelikte birbirinden âdeta bağımsız iki bölümden meydana gelmiştir. İlk bölüm Şerefnâme (Şerefnâme-i Sikenderî) adını taşır ve yüksek edebî üslûpla ayrıntılı biçimde anlatılan İskender'in hayatı Pseudo-Callisthenes'teki rivayetlerle benzerlik gösterir (Kalküta 1810, 1812; Tahran 1366 hş.). İkinci bölüm İḳbâlnâme, İḳbâlnâme-i Sikenderî (Ḫırednâme ve Ḫırednâme-i Sikenderî) adlarını taşır. Bu bölümde Nizâmî'nin İskender'i peygamberlik derecesine yükseltiği görülür; onun felsefî düşünceleriyle Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun hikmetli öğütlerini nakleder (Kalküta 1852, 1869).

Fars edebiyatında Nizâmî'nin İskendernâme'sinden sonra bu konuda yazılan önemli eserler Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Âyîne-i İskenderî'si ile (Aligarh 1918; Moskova 1977) Abdurrahman-ı Câmî'nin Ḫırednâme-i İskenderî'sidir (Moskova 1984). Ayrıca Zeynelâbidîn Ali Abdî Beg Nevîdî Şîrâzî'nin Âyîne-i İskenderî (Moskova 1977), Bedreddin Keşmîrî'nin İskendernâme (Blochet, III, 352-354), Hasan Bey İtâbî'nin Sikendernâme ve Râî Hidâyetullah'ın İskendernâme (henüz ele geçmemiştir) adlı eserleri de aynı konuyu işleyen mesnevilerdendir.

İskendernâme'nin Türk edebiyatında işlenişi İran'da yazılmış eserlerin örnek alınmasıyla başlamışsa da bunların konuları İran'dakilerin kopyası durumunda değildir. Mevcut bilgilere göre Türk edebiyatında İskender efsanesinin müstakil bir eser olarak ele alınması XIV. yüzyılda başlamıştır. Bununla beraber Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk adlı eserinde "Çigil", "Uygur", "Tutmaç" ve "Türkmen" kelimelerini açıklarken Zülkarneyn'den söz etmesi ve onu Fars diliyle konuşturması (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 393-394; II, 452; III, 415), İskender'in Türkler arasında önceleri bir İran hükümdarı olarak tanındığını gösterir.

Türk edebiyatında ilk manzum İskendernâme Ahmedî tarafından 1390'da kaleme alınmıştır. Ahmedî, bazı araştırmacıların sandıkları gibi Firdevsî ve Nizâmî'nin mesnevilerini tercüme etmemiş, onlardan yararlanmakla beraber Doğu'da yazılmış diğer kaynakları da okuyarak tarihî ve efsanevî çerçevesi yanında ansiklopedik özelliği bulunan orijinal bir eser ortaya koymuştur. Ahmedî, hayatının son yıllarına kadar zaman zaman eserini ele alıp çeşitli ilâvelerde bulunmuş, onu daha da zenginleştirmeye çalışmıştır. Nitekim kitabın ilk şekline dayanan yazmalarıyla genişletilmiş şeklinden istinsah edilen nüshaları arasındaki fark 2000 beyte yaklaşmaktadır. Mesnevinin öncekilerle aynı ve ortaklaşa olayları anlatan bölümlerinde ayrıntılara inildikçe Ahmedî'nin orijinal yönleri çok daha iyi görülebilmektedir (Ünver, Ahmedî, İskendernâme, s. 17-21). Ahmedî'nin eserindeki beyitlerin yarısı daha önceki örneklerde bulunmayan ilâhiyyât, hikmet, siyaset, ahlâk, hendese, felekiyyât, ilm-i nücûm ve tıp gibi değişik konularda okuyucunun bilgilendirilmesini ön planda tutmuştur. Mesnevinin bir diğer özelliği Hz. Peygamber'den başlayarak Emevî, Abbâsî, İlhanlı ve Osmanlı devletleri tarihinin anlatıldığı bahisleri ihtiva etmesidir. Bilhassa Yıldırım Bayezid'e kadar gelen "Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân" başlıklı bölüm ilk Osmanlı vekāyi'nâmelerinden sayılmaktadır. Bu bölümlerde hükümdarlara ve kumandanlara yönelik öğütlere yer verilmiş olması, İskendernâme'ye Kutadgu Bilig'den itibaren devam edegelen siyâsetnâme geleneği içinde önemli bir yer sağlamıştır. Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman'a sunulmuş olan İskendernâme, yazıldığı çağdan itibaren Şîraz'dan Balkanlar'a kadar Türk coğrafyasının pek çok muhitinde istinsah edilmiştir (nüsha sayısı 100'ün üzerindedir).

Bir diğer İskendernâme'yi, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Abdullah'ın çevresindeki şairlerden Karamanlı Figānî'nin yazdığı, eserin baş tarafının Farsça olduğu ve mütekārib bahriyle nazmedildiği çeşitli kaynaklarca bildirilmekteyse de (Latîfî, s. 226; Beyânî, vr. 75a; Âlî Mustafa, vr. 221a; Kınalızâde, II, 763; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 86; Evliyâ Çelebi, I, 342; Gibb, I, 284; III, 36) eserin bugün nüshası mevcut değildir.

Ali Şîr Nevâî'nin aynı konuyu işleyen Sedd-i İskenderî adlı mesnevisi, kuruluş ve diğer özellikler yönünden İran edebiyatındaki örneklere daha yakın olup işleniş ve tahkiye bakımından çok başarılıdır (geniş bir özeti ve hakkında etraflı bilgi için bk. Levend, Ali Şîr Nevâî, I, 151-178; III, 411-

556).

XVI. yüzyıl başlarında Ahmed Rıdvan da bir İskendernâme yazmıştır. Vezin ve plan bakımından olduğu kadar konunun işlenişi ve üslûp bakımından da Ahmedî'den etkilenmiş olan bu eser, yaklaşık 8300 beyit olup birkaç parçada kaside ve gazel nazım şekli de kullanılmıştır. Asıl adı Kadı Abdülhay olan Hayâtî mahlaslı bir şairin İskendernâme'siyle ilgili bir tanıtım yazısı yazan Agâh Sırrı Levend, eserin Ahmed Rıdvan'ınkiyle intihal derecesine varan bir benzerlik taşıdığına dikkat çekmiş (TDl., sy. 4 [1952], s. 195-201), daha sonraki bir araştırma da Hayâtî mahlasını kullanan kişinin, Ahmed Rıdvan'ın eserlerindeki mahlas beyitlerini değiştirerek bu eserleri kendisine mal ettiğini ortaya çıkarmıştır (Ünver, TTK Belleten, L/196 [1986], s. 88-89).

Konuyu bütünüyle ele alan bu eserler dışında bazı mesnevilerde de küçük parçalar halinde İskender'den söz edildiği görülmektedir. Derviş Hayâlî'nin Ravzatü'l-envâr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2633), Yahyâ Bey'in Gencîne-i Râz (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. A. 504) ve Nâilî'nin Tuhfetü'l-emsâl ve eş'âr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2532) adlı eserlerinde kısa birer İskender hikâyesi bulunmaktadır.

İskender'in klasik kültürde görülen efsane ve hikâyelerinin güçlü etkisi onun her kademeden insan tarafından tanınmasına yol açmış, özellikle İskendernâme okuyan veya dinleyen muhitlerde çeşitli varyantlar oluşmuş, İskender adı örnek alınacak kişiler arasında yer almıştır. İskender'in edebî metinler ve divan şiiri mazmunları içinde daha çok tenâsüp ve telmih sanatları vasıtasıyla sık sık söz konusu edilmesi ve memduh için ideal bir benzetme unsuru olması bundan dolayıdır. İskender adı divan şiirinde genel olarak Ahmed Paşa'nın, "Dil-teşne İskender gibi düştü saçın zulmâtına / Ey Hızr-hat la'linden ol ser-çeşme-i hayvânı sun" beytinde görüldüğü gibi "Hızır, zulumât, çeşme-i hayvân, sedd-i İskender" gibi unsurlarla bir arada zikredilir. Bazan da âşık olmuş bir gönlün sevgilinin ağzına, dudaklarına ve saçına olan düşkünlüğü ile bu unsurların zulumâta ve âb-ı hayâta teşbihi, âşıkın bu suyu aramak için karanlıklar ülkesine giren İskender şeklinde tahayyülüne vesile teşkil eder. Sevgilinin âb-ı hayât olan dudaklarının gönülden hiç çıkmaması gönlün zulumât olarak ele alınmasına sebep olur. Defterdar Mehmed Bey'in, "La'line ol nevhatın el sundu zülfü bu aceb /

K’erdi Zülkarneyn Hızr’ın çeşme-i hayvânına” beytiyle Necâtî’nin, “Zulmette kaldı tâlib-i mâü’l-hayât-ı aşk / Ey Hızr-ı dil-nüvâz u Sikenderlikā yetiş” beyitleri bu anlayışla söylenmiştir.

Divan şiirinde yaygın olan diğer bir husus da övülen kişilerin İskender’e benzetilmesidir. Bu durumda İran hükümdarlarından Keykubad veya Pers Kralı Dârâ da söz konusu edilir. “Belki dârât-ı Sikender’le felek bir bendesin / Görse farketmezdi İskender midir Dârâ mıdır” (Nef‘î) beytinde bu husus vurgulanmıştır. “Sikender gibi tâlib feth-i heft-iklîme ikbâli / Süleyman gibi gālib rûzigâra hükm ü fermânı” (Nef‘î) yahut, “Câm la‘lindir senin âyîne rûy-i enverin / Adı var câm-ı Cem ü âyîne-i İskender’in” (Bâkî) beyitlerinde dile getirildiği gibi cihangirliği dolayısıyla padişah övgülerinde çok kullanılan İskender, zaman zaman da âyîne-i İskender sebebiyle zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 393-394; II, 452; III, 415; Latîfî, Tezkire, s. 226; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, vr. 75a; Âlî Mustafa, Künhü’l-ahbâr, TTK Ktp., nr. 546, vr. 221a; Kınalızâde, Tezkire, II, 763; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 86; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 342; Gibb, HOP, I, 284; III, 36; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1905-34, III, 352-354; Babinger, GOW, s. 11-13; Kenan [Akyüz], İslâmî Edebiyatta İskendernâme Mesnevîsi: Firdevsî-Nizâmî-Ahmedî (lisans tezi, 1934), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 47; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâî, Ankara 1965-67, I, 151-178; III, 411-556; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, bk. İndeks; a.mlf., “Hayatî’nin İskendernâme’si”, TDl., sy. 4 (1952), s. 195-201; İsmail Ünver, Türk Edebiyatında Manzum İskendernâmeler (doktora tezi, 1975), AÜ DTCF; a.mlf., Ahmedî, İskendernâme: İnceleme-Tıpkıbasım, Ankara 1983; a.mlf., “Ahmed-i Rıdvân’ın İskendernâmesindeki Osmanlı Tarihi (Nusretnâme-i Osman), Bölümü”, TDe., VIII (1979), s. 345-380; a.mlf., “Ahmed-i Rıdvân”, TTK Belleten, L/196 (1986), s. 73-185; Yaşar Akdoğan, İskendernâme’den Seçmeler, Ankara 1988, s. 64-68; Necib Âsım,

“Osmanlı Târîhnüvîsleri ve Müverrihleri”, TOEM, I/2 (1326), s. 41-52; H. J. Mordtmann, “Iskendername”, Isl., XV (1926), s. 90; Nihad Sami Banarlı, “XIV üncü Asır Anadolu Şairlerinden Ahmedî’nin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi”, TM, VI (1939), s. 50, 56-64, 100-110; İskender Pala, “İskender mi Zülkarneyn mi?”, TUBA, XV (1991), s. 395-399; M. Fuad Köprülü, “Ahmedî”, İA, I, 216-218; Orhan Şâik Gökyay, “İskendernâme”, a.e., V/2, s. 1088-1090; Semra Kapsal, “İskender”, TDEA, IV, 415-416; a.mlf. - Rekin Ertem, “İskendernâmeler”, a.e., IV, 416-419; William L. Hanaway, “Eskandar-Nama”, EIr., VIII, 609-612.

İsmail Ünver

İSKENDER AFRODİSÎ

(ö. III. yüzyılın ilk yarısı)

Aristo yorumcusu, filozof.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Caria bölgesindeki (Batı Anadolu) Afrodisias kasabasında doğduğu sanılmaktadır. Bazı İslâm kaynaklarında, Afrodisî nisbesinden sonra Dımaşkī şeklinde ikinci bir nisbeyle anılarak onun Şam'la da bir ilişkisinin bulunduğuna dikkat çekilir (İbn Fâtik, s. 291; İbn Ebû Usaybia, s. 106). Latinler'in Alexander Aphrodisous olarak tanıdıkları İskender II. yüzyılın ikinci yarısı ile III. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, dönemin önde gelen filozoflarından Herminus ve Aristocles'ten felsefe okumuştur. Roma imparatorlarından Septimus Severus ile oğlu Caracalla, İskender'i peripatetik felsefeyi okutmak üzere görevlendirmişlerdi. Ancak derslerini Atina'da mı İskenderiye'de mi yoksa Roma'da mı verdiği hususu tartışmalıdır. Mübeşşir b. Fâtik'in naklettiği bilgiye göre Galen Roma'ya gidince, peripatetisyen bir filozof olan Eudemos ve Atina'da peripatetik felsefeyi okutmakla görevlendirilen İskender onunla birlikte olurlar; bu toplantılara İmparator Marcus Aurelius da katılır (Muḫtârü'l-ḥikem, s. 291). Bu bilgi, onun 163'te Roma'ya gittiğine dair rivayeti teyit ettiği gibi Atina'da Aristo'nun kurmuş olduğu Lykeion'da (lise) 197-211 yılları arasında bu okulun başkanı olarak ders verdiği görüşünü de destekler mahiyettedir (Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-felsefe, I, 153). Gerek Helenistik dönemde gerekse Ortaçağ İslâm ve hıristiyan felsefesi literatüründe İskender'den daima "yorumcu" (şârih-commentateur) olarak söz edilmiştir. Çünkü Aristo külliyatının tamamına yakınına şerh yazmış, sonraki dönemlerde bu şerhlerin önemli bir kısmı Arapça ve Latince'ye çevrilmiştir. Daha sonraki Yeni Eflâtuncu şârihlerin aksine İskender, Aristo felsefesini özüne uygun bir şekilde yorumladığı için bu konuda büyük otorite olarak ün yapmıştır. İslâm Meşşâîleri de Aristo'nun bazı eserlerini bu şerhlerle birlikte okuma imkânına sahip olduklarından onun bu filozoflar üzerindeki etkisinden söz edilmektedir. İskender özellikle, insan aklının somuttan soyuta doğru ilerlerken nasıl soyutlama yapıp bilgi ürettiğini ve onun faal akılla olan

ilişkisini konu alan Risâle fi'l-ʿaḳl ve Aristo'nun Metafizika adlı eserinin on ikinci bölümüne (Lamda) yazdığı şerhiyle İslâm filozoflarının ilgisini çekmiştir. Meselâ İbn Rüşd'ün, Grek filozofunun sözü edilen eserine yazdığı Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adlı eserinde İskender'e elli iki defa atıfta bulunduğu dikkate alınırsa İslâm filozoflarının bu şârihe ne kadar çok değer verdikleri daha iyi anlaşılır. İslâm kaynakları daha ziyade İskender'in ünlü hekim Câlînûs'la (Galen) çağdaş olduğuna ve aralarında düşmanlığa yol açan tartışmalar geçtiğine, bu tartışmalarda Câlînûs büyük bir direnç gösterdiği için İskender'in ona "katır kafalı" lakabını verdiğine dikkat çekerler (İbnü'n-Nedîm, s. 353-354; İbnü'l-Kıftî, s. 54; İbn Ebû Usaybia, s. 106).

İskender Afrodisî, dirâyetli bir şârih olduğu kadar aynı zamanda kendine has fikirleri bulunan bir filozoftur. Meselâ Aristo'nun, aklı aktif ve pasif olmak üzere ikili tasnifine mukabil heyûlânî, müstefâd ve faal akıl şeklinde üçlü bir tasnif yapar ve faal aklın ilk sebep olduğunu söyler. Ayrıca Aristo zamanı hareketin ölçüsü sayarken İskender sükûnun da zamanın ölçüsü olabileceğini belirtir. Öte yandan insanın mutlak anlamda irade ve seçme özgürlüğüne sahip olduğunu, aksi takdirde insan olmanın hiçbir anlam ifade etmeyeceğini savunur. Ölümden sonra insan nefsinin ne olacağı meselesi Aristo felsefesinde pek açık olmadığı halde İskender bedenle birlikte nefsin de öleceğini iddia eder.

Eserleri. İskender Afrodisî'nin eserlerinin tamamı günümüze kadar gelmediğinden bunların sayısı hakkında kesin bir şey söylemek zordur. İbn Ebû Usaybia kırk dokuz eserin ismini zikretmekte, bunlardan dokuzunun şerh, kırkının telif çalışması olduğunu belirtmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 106-107). Abdurrahman Bedevî önce, Grekçe asılları kaybolup Arapçalar'ı günümüze intikal eden dokuz eseri Arisṭo ʿinde'l-ʿArab'da yayımlamış (s. 278-308), bunları, La transmission de la philosophie grecque au monde ʿarabe başlığıyla Fransızca'ya çevirdiği eser içinde de neşretmiştir (Paris 1968, s. 121-165). Daha sonra bulduğu on eserle birlikte hepsini Şürûḥ ʿalâ Arisṭo mefḳūde fi'l-Yûnâniyye ve resâʾil uḫrâ adlı kitabında tekrar yayımlamıştır (s. 19-82). Bazısı bir veya birkaç sayfayı geçmeyen bu eserlerin, İskender'in yazdığı şerhlerde yer alan önemli meselelerin sonradan makale veya risâle haline getirilmesinden ibaret olduğu

sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 353-354; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 291; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 54-55; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 106-107; P. Moraux, Alexandre d'Aphrodise, Paris 1942; Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1947, s. 278-308; a.mlf., Şürûḥ ʿalâ Arisṭo, Beyrut 1971, s. 19-82; a.mlf., Mevsûʿatü'l-felsefe, Beyrut 1984, I, 153-154; David Santillana, Meẕâhibü'l-Yûnâniyyeti'l-felsefiyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (trc. M. Celâl Şeref), Beyrut 1981, s. 218-220; Frederic M. Schroeder - Robert B. Todd, Two Greek Aristotelian Commentators of the Intellect, Toronto 1990; G. Strohmaier, "al-Iskandar al-Afrūdīsī", EI² (İng.), IV, 129-130; Şerefeddin Horâsânî, "İskenderi Efrûdîsî", DMBİ, VIII, 354-359.

Mahmut Kaya

İSKENDER BEGÜM

(1818-1868)

Bopal nevvâbı (1844-1868).

Babası, Orta Hindistan’da Bopal (Fetihgarh) şehrinin kurucusu Afgan asıllı Dost Muhammed Han’ın ailesine mensup Nezir Muhammed Han’dır. Aynı aileden Nevvâb Gavs Muhammed’in kızı Kudsiyye Begüm’le evlenen Nezir Muhammed babasının ölümü üzerine Bopal’in idaresini eline aldı (1816). Nezir Muhammed’in 1820’de vefatıyla Bopal’in yönetimi İskender Begüm’e niyâbeten annesi Kudsiyye Begüm’e verildi. İskender Begüm 1835’te kuzeni Cihangir Muhammed’le evlendi. Annesinin nâiblikten çekilmek istememesi yüzünden Bopal’de iç karışıklıklar meydana geldi. Cihangir Muhammed, Kudsiyye Begüm’e karşı başlattığı mücadelede önce yenilgiye uğradıysa da daha sonra İngilizler’in yardımıyla Bopal nevvâblığını ele geçirdi (1837). İskender Begüm, 9 Aralık 1844’te kocası Cihangir’in ölümü üzerine idareyi ele aldı. Yirmi dört yıllık saltanatı sırasında Bopal’de reformlar yapmaya çalıştı. Aldığı malî tedbirlerle büyük yekün tutan borçları ödedi. Halkın, köylünün ve toprak sahiplerinin tepkisine yol açtığı ve suistimal konusu olduğu için vergilerin mültezimler tarafından tahsil edilmesi uygulamasını kaldırdı ve mültezimlik müessesesini lağvetti. Toprak sahipleriyle anlaşarak vergiyi kendisi toplattı. Ticaret ve el sanatlarındaki tekeli kaldırdığı gibi ilk defa Bopal’de resmî basının faaliyete geçmesini sağladı. Hukuk ve ziraat alanında da bazı düzenlemeler yaptı. Halk arasında dolaşarak şikâyetleri dinledi. Hint-İslâm kıyafetini İngiliz giyim

tarzından aldığı unsurlarla zenginleştirirken Kraliçe Victoria gibi elbiselerinin üzerinde nişan ve madalyonlarını taşıdı.

1857’de Hindistan’daki Sipahi ayaklanması sırasında İngiltere’nin yanında yer alan İskender Begüm askerlerinin harekete katılmasını engelledi, ayrıca İngiliz askerlerini daha güvenli bölgelere naklettirdi. Bu tavrı sebebiyle ayaklanmanın ardından İngilizler tarafından özel nişan ve madalyalarla

mükâfatlandırıldı. Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti yayılıp yerleştikçe birçok devlet ve racalık zarar görürken kendisi İngilizler'i destekleyerek Bopal topraklarını genişletti.

1863-1864'te hac farîzasını yerine getirmek üzere Mekke'ye giden İskender Begüm, ülkesine döndükten sonra tahttan çekilerek yönetimi kızı Şah Cihan'a bıraktı. 30 Ekim 1868'de vefat etti ve Râhatefzâ bahçesine defnedildi. Bopal'in en meşhur kadın nâibi olan İskender Begüm zeki, kültürlü ve ileri görüşlü bir idareciydi. Devlet yönetimini başarıyla sürdürdüğü gibi çok sayıda okul ve teknik enstitü kurmuştur. Bopal'de İngiliz nüfuzunun yerleşmesinde de önemli rol oynamıştır. Ayrıca hac yolculuğunu anlattığı bir seyahatnâmesi vardır. Eser, Willoughby-Osborne tarafından A Pilgrimage to Mecca adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Kalküta 1906).

BİBLİYOGRAFYA

İskender Begüm, A Pilgrimage to Mecca (trc. Willoughby-Osborne), Calcutta 1906; Bahriye Üçok, "Hindistan'da Bhopal Devleti'nde Bir Nâibe ve Üç Kadın Hükümdar", VII. TTK Bildiriler (1972), I, 448-449; Kabir Kausar - Inamul Kabir, Biographical Dictionary of Prominent Muslim Ladies, New Delhi 1982, s. 336-337; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, II, 200-202; U. Yaduvansh, "Administrative System of Bhopal under Nawab Sikandar Begum (1844-1868)", IC, XLI/4 (1967), s. 203-232; Abida Sultan, "The Begums of Bhopal", History Today, XXX, London 1980, s. 33 vd.; T. W. Arnold, "Bhopâl", İA, II, 595; A. S. Bazmee Ansari, "Bhopāl", EI² (İng.), I, 1195-1196; Enver Konukçu, "Bopal", DİA, VI, 283, 284.

Enver Konukçu

İSKENDER BEY

(ö. 872/1468)

Osmanlılar'a karşı mücadele eden Arnavut beyi.

1405 yılında doğdu. Asıl adı Gergi (Gjergj, Georges) olup Batı kaynaklarında Scanderbeg (Skandarbeg) şeklinde de geçer. Arnavutlar tarafından millî kahraman olarak tanınan İskender Bey Arnavutluk'un ünlü Kastriyota ailesine mensuptur. Kastriyotalar, 1385'te Voissa bozgunundan sonra öteki Arnavut beyleri gibi Osmanlı Padişahı I. Murad'ı metbû tanımışlardı. İskender Bey'in babası İvan (Yuvan) Kastriyota, Osmanlı ve Bizans kaynaklarında Arnavutluk'un en önemli beylerinden biri olarak gösterilmektedir. Osmanlılar, Ergirikasrı sancağının kuzeyindeki yerlere ona nisbetle Yuvanili adını vermişlerdi. 835 (1432) tarihli Arvanid sancağı Timar Defteri'ne göre sancağın kuzey sınırları hemen hemen Matia (Mat) ırmağına kadar geliyordu. Yuvan'ın arazisi de bunun kuzeyinde uzanmaktaydı. Yuvan, Osmanlılar'ın fetret devrinde (1402-1413) Venedik Cumhuriyeti'nin himayesine girerek Osmanlı tâbiliğinden çıkmaya çalıştı. Ancak II. Murad tahta geçip durumunu sağlamlaştırınca Yuvanili'ne karşı yeniden büyük kuvvetler gönderme imkânı bulabildi. 1423'te Evrenosoğlu Ali Bey bu uca yerleştirildi. Aynı timar defterine göre 1431'de Ali Bey'in Ergiri'de sancak beyi olduğu görülmektedir (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Sancak-ı Arvanid, s. 1). Yuvan, muhtemelen dokuz yaşında olan oğlu Gergi'yi o sıralarda Osmanlı sarayına rehin olarak gönderdi. Edirne'de II. Murad'ın hizmetinde bir iç oğlanı eğitimi gören Gergi müslüman oldu ve İskender adını aldı. Hatta İskender'in babası, oğlunun bir Osmanlı beyi sıfatıyla gelip topraklarını alması tehdidinden Venedik'i haberdar etmişti. Gerçekten İskender Bey, Arvanidili timar defterinde 841 (1437-38) yılına doğru Yuvanili'nde timar sahibi olarak görülmektedir. İskender Bey'in buradaki timar topraklarının bir kısmı Dimitri Gönima nahiyesindeydi ve bunlardan dokuz köy 1438 Mayısında Andre Karlo'ya verilmişti. Bununla birlikte kendisi Akçahisar (Kroya) kadısı ile beraber timar için "muzaf bitisi" verdiğine göre o tarihlerde Akçahisar subaşısı olmalıdır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan tarihsiz bir belgede (nr. E 6665)

İskender'in, babasının merkezi Mus'un (Mysja) zeâmet olarak kendisine verilmesini istediği, ancak bu talebin sancak beyi tarafından kabul görmediği belirtilir. Bu olay onun Osmanlılar'a bağlılığını sarsmış olmalıdır. Batı kaynaklarında, İskender Bey'in İzlâdi savaşında (1443) timarlı sipahi olarak bulunmuş olabileceği, bozgunu müteakip Osmanlı ordusundan kaçtığı ve daha sonra isyana kalkıştığı iddia edilmektedir. Bu son savaşlarda genellikle akıncılar ve Rumeli beyleri gevşek hareket ederek padişahı kızdırmışlar ve sonunda kendi başlarına çekilip gitmişlerdi. O sırada Osmanlı Devleti büyük bir buhran içine düşmüş bulunuyordu. Öte yandan Macarlar yeni bir Haçlı seferi hazırlıyor ve Osmanlılar'ın Rumeli'den atılacağına inanılıyordu. Bu bakımdan Chalcondylas'ın dediği gibi herkes mülkünü geri alma telâşındaydı (History, II, 96). Güney Arnavutluk'ta Gin Zenebissi, atalarının topraklarını almak için sancak merkezi Ergirikasrı üzerine harekete geçmişti.

Bu umumi çözülme içinde İskender Bey de babasının beyliğini almak için memleketine koştu (Neşrî, II, 624). Aslında Arnavutluk'ta Osmanlı hâkimiyetine karşı isyanlar İskender Bey'den çok önce başlamıştı. Osmanlı idarecilerinin kendi topraklarında timarlı sipahi olarak bıraktıkları yerli beyler özellikle topraklarının mülkiyet ve veraset haklarını kaybetmiş olduklarından Osmanlı hâkimiyetine karşı isyana hazırdılar. Gerçekten ilk önemli isyan hareketini başlatan ve daha sonra İskender Bey'in kayınpederi olan Araniti toprak meselesi yüzünden ayaklanmıştı (Chalcondylas, II, 27). Bu isyanın umumi bir hal aldığı sırada Yuvan'ın da ayaklandığına dair bir işaret henüz yoktu.

İzlâdi'de Rumeli Beylerbeyi Kasım'ın ordugâhından kaçan İskender Bey gelip babasının topraklarını, Kuzey Arnavutluk'a giden yol üzerinde Svetigrad (Kocacık) Hisarı'nı ve Akçahisar'ı zaptetti. Bu arada Venedik'in himayesi altında, diğer Arnavut reisleriyle 1 Mart 1444'te Leş'te (Alessio) düzenlenen bir toplantıda anlaştı ve irtidad etti (Tursun Bey, s. 143). Osmanlı kaynaklarında bu yüzden "Hain İskender" diye anılan İskender Bey padişah tarafından âsi ilân edildi; bu arada Evrenosoğlu Îsâ Bey de Svetigrad Hisarı'nı zaptetmekle görevlendirildi. İskender Bey ilk başarısını burada kazandı, Osmanlılar ağır kayıplar verdiler (Neşrî, II, 624). O sırada büyük bir Haçlı ordusu Varna'ya doğru ilerlemekteydi. Arnavutluk'taki isyan hareketi papa tarafından destekleniyordu; papanın daha sonra bir

Haçlı kahramanı ilân ettiği İskender Bey, XIX. yüzyıl Arnavut milliyetçilerince vatanlarının kurtuluşu için çalışan bir millî kahraman olarak anılacaktır. Gerçekte İskender Bey, akrabalık bağlarının bulunduğu Arnavut feodal beylerini, kabile reislerini etrafında toplamıştı. Bundan dolayı diğer Arnavut beylerinin ona karşı Venedik'le veya Osmanlılar'la birleşmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim İskender Bey'e karşı yapılan savaşlarda birçok Arnavut beyi Osmanlı ordusunda timarlı sipahi olarak hizmet ediyordu.

Bu isyan hareketi Kuzey Arnavutluk'ta taraftar buldu, ancak daha ziyade papa, Napoli kralı ve Venedikliler tarafından desteklendi. Yani İskender Bey hiçbir zaman bütün Arnavutluk'u ayaklandıramamıştı. Topladığı kuvvetler 8-10.000 civarındaydı; kendi adamları ise 2-3000 kişi kadardı. Gerilla taktikleriyle savaşan İskender Bey dağlık bölgedeki birkaç kalede (Stelush, Letrella ve özellikle merkezî konumdaki Kroya) tutunmuştu; bu kalelerdeki ateşli silâhları kullanmak üzere eğitilmiş kuvvetlerinin ihtiyacı, topladığı vergilerle ve daha çok yabancı müttefiklerinin yardımlarıyla karşılanıyordu.

İskender Bey'in Osmanlılar'la çeyrek asrı aşan mücadelesi birkaç safhaya ayrılır. 1448'e kadar pek önemsenmedi, hatta II. Murad tarafından kendi haline bırakıldı. Bu esnada İskender Bey, Dagno Arnavut beyinin öldürülüp bu şehrin Venedikliler tarafından işgali üzerine Venedik'le bozuştu ve 1447'de Dagno'yu kuşattı. Bu faaliyeti sırasında mahallî Osmanlı beylerinden destek aldı. Venedik onu hâlâ Osmanlılar'ın bir vasali olarak görmekteydi. İskender Bey, 4 Ekim 1448'de imzaladığı anlaşma ile Dagno üzerindeki taleplerinden vazgeçti. Aynı yılın yaz aylarında ise II. Murad bizzat ordunun başına geçerek yanında Şehzade Mehmed olduğu halde Arnavutluk'a gelmiş ve kısa sürede Kocacık Hisarı'nı almıştı. Böylece Kuzey Arnavutluk yolu Osmanlılar'a açılmış oldu. Ancak o sırada Macar Kralı Hunyadi'nin büyük bir orduyla ilerlediği haberi gelince Akçahisar'ı kuşatmakta olan II. Murad Sofya'ya çekilerek ordusunu hazırladı. İskender Bey ve Mois Dibra'nın 1449'da Kocacık'ı geri alma teşebbüsleri sonuç vermedi; 1450 yazında tekrar Arnavutluk'a gelen II. Murad Akçahisar'ı kuşattı; kaleyi toplarla dövmeye başladı. İskender Bey, kalenin müdafaasını Urana'ya bırakarak dışarıdan Osmanlı ordusuna ve ikmal kollarına karşı âni hücumlarla çete savaşını sürdürdü. Bu arada Kocacık Hisarı'nın düşmesinden sonra Venedikliler'le yeniden anlaşarak Kroya'yı onlara

vermeyi teklif etti. Fakat Venedik Osmanlı padişahıyla doğrudan karşılaşmaktan çekindi. Hunyadi'nin Balkanlar'a yeni bir seferinden endişe eden II. Murad ise dört buçuk aylık bir kuşatmadan sonra geri çekildi. Osmanlı padişahının bu çekilişi hıristiyan dünyasında sevinçle karşılandı ve Papa V. Nicolas, bir kahraman olarak ilân edilen İskender Bey'e yardım için bütün hıristiyan güçlere çağrıda bulundu. Arnavutluk'taki âsi beyleri destekleyen ve onları himayesine almaya çalışan Napoli Kralı V. Alfonso ona destek verdi. 26 Mart 1451'de yapılan anlaşmaya göre İskender Bey kralın tâbii oldu. Haziran ayında kralın askerleri Akçahisar'a yerleştiler. İskender Bey yılda 1500 duka tahsisat alacaktı. İskender Bey'in Napoli himayesine girmesi üzerine eski hâmisi Venedik ve Osmanlılar Arnavutluk'taki nüfuzlu aileleri ona karşı teşvik ettiler. Venedikliler Dukagin ailesini tuttular; Mois Dibra, Gjergj Balşa ve İskender'in yeğeni Hamza ise Osmanlılar'ın tarafına geçti.

O sırada Osmanlı tahtında II. Mehmed bulunuyordu. Genç padişah hükümdarlığının ilk yıllarında İskender Bey'e karşı kuvvetler göndermekle yetindi ve onu baskı altında tutmaya çalıştı. İstanbul kuşatması esnasında İbrâhim Bey kumandasında bir birliğin Arnavut-Napoli kuvvetlerine karşı hareket ettiği, fakat başarılı olamadığı bilinmektedir. İskender Bey, 1453'te Napoli'yi ziyaret ettikten sonra 1455 yazında 1000 kişilik bir Napoli kuvvetinin de yardımıyla Berat'ı kuşattı. Osmanlı kaynaklarında Arnavut Belgradı diye geçen bu şehir o sıralarda Ergiri'ye tâbi bir subaşılık idi. Evrenosoğlu Îsâ Bey kumandasında süratle yetişen bir Osmanlı ordusu onları bozguna uğrattı ve özellikle Napoli kuvvetlerine ağır kayıplar verdirdi (26 Temmuz 1455). Ardından âsilerin bulunduğu bölgelere akınlar yapılarak gözdağı verildi (Chalcondylas, II, 192). Ancak Berat önündeki mağlûbiyete rağmen İskender Bey'in hâmisi Arnavutluk'a yeni kuvvetler gönderdi. Fransız, Alman, Sırp, İngiliz gibi çeşitli milletlerden maceracılar papanın teşvikiyle gelip bu kuvvetlere katılmışlardı. Kuzeyden Macarlar'ın ilerlediği bir sırada bu taraftan başka Haçlı girişimi Osmanlı Devleti için son derece tehlikeli olabilirdi. II. Mehmed, Îsâ Bey'e akın emretti. Onun 1457'de büyük kuvvetlerle giriştiği seferde İskender Bey'in kuvvetleri, Tumenişi dağı yanında Albulena'da Türk ordugâhına bir baskın yaptılar. Hamza esir düştü. Bu başarı İtalya'da büyük bir zafer olarak kutlandı. Papa onu "papalığın generali" ilân ederek 500 duka altınla ödüllendirdi. 1459'da Osmanlı orduları Sırbistan'da faaliyette bulunurken Rumeli Beylerbeyi

Mahmud Paşa, Evrenosoğlu Îsâ Bey'i tekrar Arnavutluk üzerine gönderdi. Türk akıncıları burada tekrar dehşet saldılar. O sıralarda İskender Bey'in hâmisi V. Alfons ölmüş ve Napoli Krallığı karışmıştı. Bu şartlar karşısında diğer âsi Arnavut beyleri gibi İskender Bey de papanın itirazlarına rağmen Osmanlı padişahına boyun eğdi; bir barış anlaşması imzalayarak (1460) her yıl saraya belli miktarda vergi (koyun olarak) verme ve padişahın seferlerine katılma şartlarını kabul etti (Kritovulos, s. 134). İskender Bey, yeni Napoli kralı Ferdinand'ın vasali olarak âsilere karşı onun yardımına koştu (Ağustos 1461). Anlaşma maddelerine uymadıkları için Arnavutluk'a yeni akıncı birlikleri sevkedilince İskender Bey 11 Şubat 1462'de ülkesine döndü. Ertesi bahar bizzat padişah büyük bir orduyla o tarafa hareket edince boyun eğerek 27 Nisan 1463'te bir anlaşma daha yaptı (Âşıkpaşazâde, s. 159). Bunun üzerine Fâtih Sultan Mehmed o yıl Arnavutluk'a değil Bosna'ya yürüdü. Ancak yazın Osmanlı-Venedik savaşı başlayınca İskender Bey Venedikliler'le anlaştı (20 Ağustos 1463). Akçahisar'a Venedik kuvvetleri yerleştiğinden Arnavutluk'ta Osmanlılar'a karşı büyük bir tehdit oluştu. Bu durumda Ohri sancak beyi Balaban Paşa, İskender Bey'e karşı taarruza başladı. 1464 ve 1465 yıllarında devam eden bu çarpışmalardan kesin bir sonuç alınamadı. Nihayet 1466 baharında Fâtih Sultan Mehmed bu meseleyi halletmek için büyük bir ordunun başında Arnavutluk'a gitti. Şiddetli akınlarla âsileri yıldırmak istedi; baskınlarda bulunmak isteyen İskender Bey'i dağlarda takip ettirdi. Akçahisar önüne gelen padişah, çok sarp bir yerde yapılmış olan bu kaleyi almanın güçlüğünü görerek kuşatmayı Balaban Paşa'ya bıraktı. Arnavutluk âsilerini baskı altında tutmak üzere Orta Arnavutluk'ta İlbasan Kalesi'ni yirmi beş günde inşa ettirdi (Tursun Bey, s. 142).

İskender Bey ise yardım almak için Roma'ya ve metbûu Napoli kralının yanına gitti. 12 Aralık 1466'da gittiği Roma'da papa kendisine 5000 duka vermişti. Bu arada Macaristan'a ve Raguza'ya da adamlar gönderdi; fakat önemli bir sonuç elde edemeden 1467 Nisanı başlarında Arnavutluk'a geri döndü. Akçahisar'ı kuşatan Osmanlı kuvvetlerine karşı akınlar düzenledi. İlbasan Kalesi kuşatıldı (Kritovulos, s. 188). Bunun üzerine II. Mehmed Haziran 1467'de büyük bir orduyla Arnavutluk'a girdi. Osmanlı kuvvetleri önce İlbasan'ın güneyindeki Buzurşek Boğazı'nda kontrolü sağladılar. Akıncılar oradan sahile doğru ilerlediler. Venedikliler'in elindeki limanlara taarruzlarda bulundular. İskender Bey kaçıp Alessio (Leş) şehrine

sığınmıştı. Padişah Draç'a (Durazzo) ilerlerken Mahmud Paşa, Matia ve Boyana ırmaklarını aşarak

Skutari (İşkodra, İskenderiye) şehrini yağmalayıp ateşe verdi (Tursun Bey, s. 144). Ardından padişah Akçahisar'ı kuşattı. Fakat sarp kale bu defa da alınamadı ve şehrin muhasarasına devam için bir miktar kuvvet bırakıldı. Her tarafta kalelere kuvvetli garnizonlar yerleştirildi. Bir Venedik kalesi olan Leş'te bulunan İskender Bey 17 Ocak 1468'de burada öldü. Ölümünden sonra Osmanlılar, İskender Bey'in mirası üzerinde hak iddia eden Venedikliler'i Arnavutluk'tan çıkardılar.

Arnavutluk folkloründe millî kahraman olarak yaşayan İskender Bey'le ilgili olarak yapılan çalışmalar Georges T. Petrovitch tarafından Scander-Bey, Essai de bibliographie raisonnée: Ouvrage sur Scanderbeg écrits en langue française, anglaise, allemande, latine, italienne adlı eserde toplanmış ve kitap 1881'de Paris'te yayımlanmıştır. Daha sonra başta Arnavutluk'ta olmak üzere birçok yerde İskender Bey'le ilgili olarak çok sayıda çalışma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 508, tür.yer.; TSMA, nr. E. 6665; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XIV, XV, XXVII, XXXIV, XXXVI, 1, 113, 120; Gazavât-ı Sultan Murad b. Mehemmed Han (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; Fatih Devrine Ait Münşeat Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 63-64; Kritovulos, Târîh-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 134, 185, 188; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 70; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 119, 123, 159; M. Barletius [Barlezio], Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirotarum principis, Roma 1510, tür.yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 142, 143, 144; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), tür.yer.; J. Ochoca Lesalde, Cronica del esforcado principe y capitan Jorge Castriota Rey de Epiro a

Albania, tratuzida de lengua portugueza, Madrid 1592, tür.yer.; C. Hopf, Chronique grecoromanes, Berlin 1873, tür.yer.; N. Jorga, Notes et extraits pour servire à l'histoire des Croisadés au XVe siècles, Paris-Bucarest 1899-1915, I, 435; II, 145, 226, 227; III, 260-261; a.mlf., Geschichte des Osmanischen Reiches Nach den Quellen, Gotha 1908, I, 450; III, 260-261; Angiolello, Historia turchesca (ed. I. Ursu), Bucarest 1910, tür.yer.; Chalcondylas, History (ed. E. Darko), Budapest 1922-27; II, 27, 96; ayrıca bk. tür.yer.; C. Marinesco, "Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, et l'Albanie de Scanderbeg", Mélanges de l'Ecole Roumaine en France, Paris 1932, s. 1-135; A. Gegaj, L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle, Louvain-Paris 1937, s. 45-46, 125, 132; F. Pall, "Marino Barlezio uno storico umanista", Mélanges d'historie générale, Cluj 1938, II, 135-318; a.mlf., "Die Geschichte Skanderbegs im Lichte der neuern Forschung", Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa, VI (1942), s. 85-98; a.mlf., "I rapporti italoalbanesi intorno alla metà del secolo XV", Archivio Storico per le Provincie Napolitane, 3. seri: IV, Naples 1965, s. 123-226; J. Radonić, Djuradj Kastinot Skenderbeg i Arbaniya u XV veku, Belgrade 1942, s. 219-235; F. S. Noli, George Castrioti Scanderbeg, New York 1947; Halil İnalcık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei", Fatih ve İstanbul, İstanbul 1953, I/2, s. 153-175; a.mlf., "Iskender Beg", İA, V/2, s. 1079-1082; a.mlf., "İskender Bey", EI² (İng.), IV, 138-140; M. Hasluck, The Unwritten Law in Albania, Cambridge 1954, s. 148; V. Malaj, "Necessità d'un coordinamento bibliografico Castriotano", Conveggno Internazionale di Studi Albanesi, Palermo 1959, s. 19-49; R. Schwanke, "Ergebnisse der Kongresse in Tirana und Prishtina", a.e., s. 283-303; A. Serra, L'Albania e la Sante Sede ai tempi di G. C. Scanderbeg, Cosenza 1960; K. Frasheri, George Kastriote Skanderbeg, Tirana 1962; G. M. Biemmi, Histoire di Giorgio Castrioto, Brescia 1972, tür.yer..

Halil İnalcık

İSKENDER BEY MÜNŞÎ

(ö. 1043/1633 [?])

Türk asıllı Safevî tarihçisi.

Azerbaycan Türkmenleri'nden olup kaynaklarda İskender eş-Şehîr bi-Münşî, Hâce İskender Bey Münşî ve İskender Bey Türkmen diye anılır. 994'te (1586) Sâin Kale Savaşı'nda Hamza Mirza'nın yanında savaştığında yirmi altı yaşında ve eserini bitirdiği 1038 (1629) yılında yetmiş yaşında olduğuna göre 968'de (1560) doğmuş olmalıdır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Ancak gerek tarihçiliği gerekse münşîliği iyi bir öğrenim gördüğünü ortaya koyar. Kādî Ahmed-i Kummî ondan güzel huylu bir kişi olarak söz eder. 995 (1587) yılında, taht üzerinde hak iddia eden Prens Tahmasb Mirza'nın başlattığı ayaklanmayı bastıran gönüllüler arasında yer alan İskender Bey 1001'de (1592-93) I. Abbas'ın sarayına girdi. Bir süre muhasip olarak çalıştıktan sonra Defterhâne-i Hümâyun'a tayin edilip Dîvân-ı Vekâlet'te göreve başladı. Ardından Dîvân-ı İnşâ'ya geçerek sarayın büyük münşîleri arasında yer aldı. Bu sırada İ'timâdüddevle Hâtim Beg ile oğlu ve halefi Ebû Tâlib Han tarafından himaye edildi. İskender Bey 1043 (1633) yılı dolayında vefat etti.

İskender Bey Münşî'nin asıl şöhreti, I. Şah Abbas'ın adına izâfe ettiği Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî adlı Farsça eserinden gelir. Telifi 1038'de (1629) tamamlanan kitap üç cilt olup bir mukaddime ile iki bölümden ibarettir. Mukaddimede Safevîler'in aslından bahsettikten sonra

I. Şah İsmâil, I. Tahmasb, II. Şah İsmâil ve Muhammed Hudâbende dönemi olaylarını özetleyen müellif, "sahîfe" adı verilen bölümlerin birincisinde Şah Abbas'ın doğumundan 1587'de tahta çıkışına kadar geçen hayatı ile devrin olaylarını ele almıştır. İkinci sahîfenin "maksad" denilen iki tâli kısmından ilkinde I. Şah Abbas'ın cülûsundan 1616'ya, ikinci maksadda yine bu hükümdarın 1629'da ölümüne kadar gelen Safevî tarihini anlatmıştır. Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'nin bazı nüshalarında görülen Şah Sâfî Mirza döneminin (1629-1642) on dört yıllık olaylarının ilk dört senelik

kısmını da muhtemelen İskender Münşî kaleme almış, geri kalan on yıllık kısım ise Muhammed Ma'sûm tarafından yazılmıştır.

I. Şah Abbas devrinin birinci elden kaynağı olan Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'de sadece Safevî Devleti'nin siyasî olayları değil dönemin sosyal durumu ile ileri gelen devlet adamlarının, bürokratların, şair, edip, hattat vb. sanat erbabının kısa biyografileri de verilmiştir. Eserde ayrıca başta Osmanlı Devleti olmak üzere Kuzey Azerbaycan, Türkistan ve Bâbürlüler'in Safevî Devleti'yle münasebetleri ve Türk medeniyeti hakkında önemli bilgiler vardır. Nitekim kitaptan, devrin Safevî Devleti'nde Türkçe'nin ve Türk edebiyatının büyük etkisinin bulunduğu, hükümdar ailesi, askerî aristokrasi ve orduda Türkçe'nin ana dili olduğu ve Farsça ile birlikte resmî dil olarak sarayda ve divanda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Eserde bunun yanında birçok Türk düşünürü, şairi ve edibiyle bunların eserleri de zikredilmektedir.

İskender Bey Münşî eserini resmî evraka, günümüze ulaşmayan eserlere, gözlemlerine ve duyduklarına dayanarak kaleme almıştır. Kitabın düzenli ve açık bir yazım planı vardır. İran tarih yazıcılığında önemli bir yeri olan eser Safevî dönemi tarih yazıcılığının tartışmasız en büyük çalışmasıdır. Yer yer etkili yorumları olan müellifinin ifadesi süslüdür.

Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı zamanında teşkil edilen Tercüme Heyeti üyelerinden Mehmed Nebîh tarafından 1729'da Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu tercümenin İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1426) ve Nuruosmaniye (nr. 3144) kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (nr. 057) nüshaları vardır. B. Dorn, Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'nin bazı kısımlarını Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenlander des Kaspischen Meeres içinde (IV, 238-442, 510-514) 1850-1858 yıllarında Petersburg'da yayımlamıştır. Eserin bir bütün halinde ilk tab'ı 1313-1314 hş., zeyli ise Yûsuf Müverrih tarafından 1317 hş. tarihlerinde taş basması olarak Tahran'da yapılmıştır. Îrec Efşâr'ın neşre hazırladığı kitabın ikinci baskısı da gerçekleştirilmiştir (I-III, Tahran 1334-1335 hş./1955-1956). Eseri ayrıca R. M. Savory History of Shāh ʿAbbâs The Great adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (I-II, Boulder 1979). İskender Bey Münşî'nin Kitâb-ı Teressül min Münşeʾât-ı Ḫâce İskender

Bey Münşî adlı bir eseri daha olup bunun nüshası Leiden Universitätsbibliothek'te mevcuttur (Jong, s. 213-214).

BİBLİYOGRAFYA

İskender Bey Münşî, Târîẖ, müellifin ve neşredenin girişi, I, 1-6; P. de Jong, Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Regiae Scientiarum, Leiden 1862, s. 213-214; Storey, Persian Literature, I/1, s. 309-314; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîẖ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1349 hş./1970, II, 681-682, 722-723; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 263-264; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 301-302; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1742-1745; Mehmet İpşirli, "Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 34-35; F. von Erdman, "İskender Munschi und sein Werk", ZDMG, XV (1861), s. 457-501; Muhammed Hüseyin Rûhânî, "Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî", DMİ, IV, 39; M. Fuad Köprülü, "Âzerî", İA, II, 134; Mirza Bala, "İskender Bey Münşî", a.e., V/2, s. 1082-1083; R. M. Savory, "İskandar Beg", EI² (Fr.), IV, 136; a.mlf., "ʿĀlamʾārāye ʿAbbāsī", EIr., I, 796; a.mlf., "Eskandar Beg Torkamān", a.e., VIII, 602-603; "Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî", DMF, I, 596; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "İskender Biyk Münşî", DMBİ, VIII, 362-366.

Tahsin Yazıcı

İSKENDER HAN

(إسكندر خان)

(ö. 991/1583)

Şeybânî hükümdarı (1561-1583)

(bk. ŞEYBÂNÎLER).

İSKENDER MİRZA

(إسكندر مرزا)

(1899-1969)

Pakistan'ın ilk cumhurbaşkanı.

13 Kasım 1899'da Bombay'da İran asıllı Şiî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Bombay Elphinstone ve Sandhurst Royal Military kolejlerinde askerlik eğitimi gördü ve İngiliz ordusunun ilk Hintli subayı oldu (1920). Ağustos 1926'da Political Service'e tayin edildi; 1945'e kadar Kuzeybatı Serhad eyaletinde, 1945-1946'da Orissa eyaletinde ve 1946-1947 yıllarında Savunma Bakanlığı'nda üst düzey yöneticiliklerde bulundu. Askerî ve bürokratik görevleri sırasında bölgedeki kabileleri tanıdı, onlara karşı nasıl bir politika izleneceğini öğrendi.

Pakistan Devleti'nin kurulmasından sonra Savunma Bakanlığı'na getirildi. Savunma bakanı olduğu yıllarda (1947-1954) ordunun düzenlenmesinde ve Keşmir meselesiyle diğer bazı konularda etkin faaliyetlerde bulundu; özellikle Pakistan'ı Türkiye, İran, Irak ve İngiltere'nin kurduğu bir ortak savunma ve bölgesel iş birliği örgütüne taşıdı (bk. BAĞDAT PAKTI). 1954'te Doğu Pakistan askerî valiliğine, 1955'te İçişleri bakanlığına ve arkasından Pakistan genel valiliğine, 1956'da da yeni anayasanın kabulüyle cumhurbaşkanlığına getirildi; kısa sürede ülkenin en güçlü adamı haline geldi. Cumhurbaşkanlığı sırasında politikacılara karşı otoriter bir tavır sergiledi. Amerika'daki gibi çok geniş yetkilere sahip bir başkanlık sistemi arzuluyordu ve halkın parlamenter yönetime henüz hazır olmadığı kanaatindeydi. Politikacılar bir taraftan ona karşı mücadele veriyor, bir taraftan da kendi aralarında çekişiyorlardı. Siyasî belirsizlik düzensizliğe ve ekonomik çalkantılara yol açıyordu. Nihayet 1957'den itibaren bu duruma bir son vermek isteyen İskender Mirza, 7 Ekim 1958'de genel seçim için daha önceden tarih belirlenmiş olmasına rağmen anayasayı yürürlükten kaldırıp sıkıyönetim ilân etti; Genelkurmay Başkanı Eyyûb Han'a da sıkıyönetimi uygulaması için yetki verdi. Fakat birkaç gün içerisinde Eyyûb

Han ile anlaşmazlığa düştü; İskender Mirza eskisi gibi iktidarını sürdürmeyi, Eyyûb Han ise kendi gücünü daha

fazla hissettirmeyi istiyordu. Eyyûb Han, sıkıyönetimin ilânından yirmi gün sonra kendisinin başkanlığında yeni bir hükümet kurulduğunu açıkladı ve İskender Mirza'yı istifaya zorladı (27 Ekim 1958); bir hafta sonra da onu Londra'ya ömür boyu sürgüne gönderip cumhurbaşkanlığını ilân etti.

Londra'da politikanın dışında kalarak sessiz bir hayat geçiren İskender Mirza, Pakistan'ı Türkiye gibi modern bir ülke yapmak istiyor, bu konuda çok özendiği Mustafa Kemal Atatürk'ten esinlenirken önemli kararlarından önce de Başbakan Adnan Menderes'ten düşüncelerini soruyordu. Din adamlarından hoşlanmadığı için devlet işlerinde ulemâya yer vermek istemiyordu. Pakistan'ı Güneydoğu Asya Antlaşması Teşkilâtı (SEATO) ve Bağdat Paktı'na (Merkezî Antlaşma Teşkilâtı [CENTO]) dahil etmiş, Afganistan'la da iyi ilişkiler geliştirmeye özen göstermişti. İskender Mirza Londra'da yetmişinci doğum günü olan 13 Kasım 1969'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA

"Iskandar Mirza Speaks: An Autobiography", Miʿyâr, I/15-27, Karachi 1976, tür.yer.; Muhammad Ayub Khan, Friends Not Masters: A Political Autobiography, London 1967, s. 36-75; H. Feldman, Revolution in Pakistan: A Study of Martial Law Administration, London 1967, s. 1-43; N. K. Jain, Muslims in India: A Biographical Dictionary, New Delhi 1979, I, 217-218; Syed Nur Ahmad, "From Martial Law to Martial Law", Politics in the Punjab 1919-1958 (ed. Craig Baxter), London 1985, s. 325-405; M. R. Afzal, Political Parties in Pakistan, Islamabad 1986-87, I, 124-217; A. Gauhar, Ayub Khan, Islamabad 1993, s. 67-156; I. Talbot, Pakistan: A Modern History, London 1998, s. 141-144, 146-147.

M. Naeem Qureshı

İSKENDER PAŞA

(ö. 979/1571)

Osmanlı beylerbeyi.

Çağdaşı öteki İskender paşalardan ayırmak için bazan Çerkez, bazan da Gazi veya Sarı lakaplarıyla anılır. 895'li (1490) yıllarda Aral gölü ile Hazar denizi arasındaki topraklarda dünyaya geldiği, babasını kaybetmesi üzerine ailesiyle birlikte Osmanlı ülkesine göç ettiği, 1510'lu yıllarda Trabzon'dan İstanbul'a gelerek Deli Hüsrev Paşa'ya intisap edip onun maiyetinde bazı seferlere katıldığı rivayet edilir. 1521'de Diyarbekir beylerbeyiliğine getirilen Hüsrev Paşa'nın yanında önce kapıcıbaşısı oldu, ardından çavuşbaşılığa yükseltildi. Hüsrev Paşa'nın Rumeli beylerbeyiliğine nakli üzerine onunla birlikte gitti. Bir süre sonra da sancak beyliğine terfi etti. 1541 yılında Budin Kalesi'nin doğrudan Osmanlı idaresi altına alındığı Macaristan seferine katıldı. 1546'da Diyarbekir, Şam ve Halep defterdarlıklarının toplandığı Arap ve Acem defterdarlığına tayin edildi. Ertesi yıl İstanbul'a çağrılarak Anadolu defterdarlığına getirildi (Peçuylu İbrâhim, I, 274).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 955'te (1548) çıktığı ikinci İran seferine katılan İskender Paşa, Tebriz'in zaptında önemli hizmetlerde bulundu. Aynı yıl içinde Van'ın ikinci ve kesin fethinden sonra kimsenin görev almak istemediği yıllık geliri 1 milyon akçe olan bu eyaletin kendi isteğiyle ilk beylerbeyi oldu (Selman, s. 65; Emecen - Şahin, XIX/23 [1998], s. 83). Van beylerbeyi iken harap haldeki Van Kalesi'ni onartıp savunma amaçlı olarak kullanılacak hale getirdi (BA, MD, nr. 6, s. 464). O sırada İran'ın Hoy Kalesi Beyi Dünbüllü Hacı Han'ın saldırı hazırlığı içinde olduğunu duyunca daha önce davranıp karlı bir kış günü Hoy'u zaptetti (Celâlzâde, vr. 398a-b) ve Dünbüllü'nün başını padişaha gönderdi. Ertesi yıl yine İran'a ait Revan'a akınlar düzenledi ve çarşısına girerek yağmalattı (Hasan-ı Rûmlû, I, 341).

İskender Paşa 958 (1551) yılında Erzurum beylerbeyiliğine nakledildi. Bu

görevi sırasında Gürcüler'le savaştı ve otuz üç gün süren kuşatmadan sonra Ardanuç Kalesi'ni alarak Osmanlı idaresine kattı (8 Cemâziyelâhir 958 / 13 Haziran 1551). Ardından doğuya doğru ilerleyerek Ardahan ve çevresini, Şavşat ve Göle'yi aldı. Narman Kalesi de İskender Paşa'nın gayretleriyle Osmanlı Devleti'ne bağlandı.

Bu fetihler sırasında Gürcüler'in İran'dan yardım istemesi üzerine İskender Paşa Safevîler'e karşı bizzat hareket ederek çok sayıda esir ve ganimet almış, bunlar arasında Sâsânî hükümdarlarından Nûşirevân'a (Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, vr. 361a) veya efsanevî İran Hükümdarı Cemşîd'e (Ârifî Fethullah Çelebi, s. 215) ait olduğu rivayet edilen la'l kadehi Kanûnî'ye takdim etmiştir. 957 (1550) yılı sonlarında Kanûnî'nin İran seferinden dönmesinin ardından Şah I. Tahmasb, Hoy Kalesi'ni kaybetmiş olmanın hıncıyla hazırladığı büyük bir orduyu oğlu İsmâil Mirza kumandasında Erzurum'a göndermişti. Erzurum Kalesi önlerinde 5000 kişilik Osmanlı ordusu ile kalabalık Safevî ordusu arasında çok çetin bir savaş oldu ve sonunda İskender Paşa kuvvetleri yenildi; fakat kale düşmekten kurtuldu (959/1552). Paşa, üzüntü içinde padişahtan cezalandırılmayı beklerken Kanûnî gönderdiği mektupta şahın oğlunun kuvvetlerinin çok kalabalık ve kendisinin bu kadar dayanmasının bile takdire şayan olduğunu, elinden geleni yaptığını ve hatırını hoş tutmasını belirterek teselli etmiş; hil'at, kılıç ve topuz göndererek gönlünü almıştır (Peçuylu İbrâhim, I, 298-299). Vezîriâzam Rüstem Paşa da gönderdiği mektupla İskender Paşa'nın gazâsını kutlamıştır.

İskender Paşa, Erzurum savaşından bir süre sonra Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi. Kanûnî'nin Nahcıvan seferi sırasında Arpaçayı civarında Safevî askerlerini bozguna uğrattı. 966'da (1559) Hasankale yakınlarında Karadere mevkiinde bir başka savaşa da katıldı. 974 (1566) yılına kadar aralıksız on dört yıl Diyarbekir beylerbeyiliği yapan İskender Paşa daha sonra Bağdat valiliğine getirildi (Kâtib Çelebi, s. 112).

Bu görevdeyken Ulyânzâde tarafından çıkarılan isyanı bastırmakla uğraştı. Onun ısrarlı takibi üzerine bir heyet göndererek aman dileyen Ulyânzâde padişaha tâbi

olması, Basra hazinesine yılda 15.000 altın göndermesi ve teminat olarak o diyar şeyhlerinin oğullarından birkaçının Basra Kalesi'nde ikamet etmeleri şartlarıyla affedildi. Buna bağlı olarak da Rahmâniye Kalesi dışında o civarın şeyh ve beyleri Osmanlı Devleti'nin tâbiiyetini kabul etti (a.g.e., s. 124-125).

İskender Paşa 977 (1569) yılında Mısır valiliğine tayin edildi. Sinan Paşa'nın Yemen'deki isyanı bastırmak amacıyla Mısır valiliğinden geçici olarak alınması üzerine yapılan bu tayinle iki yıla yakın burada görev yaptı ve devlet hazinesine gelir temini bakımından önemli hizmetlerde bulundu. Hatta on sekiz kese olan hac giderlerini on altı keseye düşürmesi şikâyete sebep olmuştu (BA, MD, nr. 12, s. 449). Sinan Paşa'nın dönmesi üzerine İstanbul'a gelen İskender Paşa yeni bir görev beklentisi içinde iken vefat etti. Bir rivayette yanlışlıkla kendisine izâfe edilen Kanlıca'daki İskender Paşa Külliyesi'ndeki (Winkelhane - Schwarz, s. 16), bir başka rivayete göre ise Diyarbekir'de kendi camisinin doğusundaki türbeye gömülmüştür (YA, IV, 2329).

İskender Paşa genellikle çağdaşı, adaşı ve meslektaşı olup aynı tarihte ölen devşirme kökenli Bostancıbaşı İskender Paşa ile karıştırılmış (Hammer, Constantinopolis, I 228; İskenderoğlu, s. 44-47), hatta yakın zamanlara kadar Kanlıca'daki külliyenin bânisinin kim olduğu tartışılmıştır. Ancak son yıllarda yapılan araştırmalar, bu külliyenin Magosa'nın fethinden iki gün sonra ölen Bostancıbaşı İskender Paşa tarafından yaptırıldığını ortaya koymuş bulunmaktadır (BA, MD, nr. 4, s. 116; Winkelhane - Schwarz, tür.yer.).

Kaynaklarda akıllı, heybetli, kâmil, âdil, müşfik, bilgin ve yiğit bir kimse olarak nitelenen, Arapça ve Farsça'yı iyi bilen İskender Paşa konağında ilmî toplantılar düzenlemekten, fıkhî ve tasavvufî sohbetlerden hoşlanırdı. Şiirlerinin toplandığı bir divanı yoksa da şiirle meşgul olduğu bilinmektedir. Günümüze sadece Budin Kalesi'nin alınışıyla ilgili bir dörtlüğü ulaşmıştır.

İskender Paşa'nın Ahmed, Derviş ve Mehmed adlarında üç oğlu vardır. Bunların hepsi güçlü birer şair olup çeşitli yerlerde sancak beyliklerinde bulunmuşlar, Ahmed Paşa Rakka, Lahsâ ve Habeş beylerbeyiliği yapmıştır. İskender Paşa'nın soyu bu oğlundan devam etmiştir.

İskender Paşa görev yaptığı yerlerde cami, medrese, mektep, han ve hamamlar inşa ettirmiştir. Van valiliği sırasında burada yaptırdığı ve çeşitli vakıflar tahsis ettiği medrese ile mescidi I. Dünya Savaşı'ndaki Rus işgali sırasında harap olmuştur. İskender Paşa'nın Bitlis'in Rahva Geçidi'ndeki kervansaray niteliği taşıyan hanı ise özellikle kış mevsiminde yolcular için âdeta bir sığınak haline gelmiştir. Ahlat'ta Van gölü kıyısında eski kale içinde camisiyle hamamı bulunan İskender Paşa, Ahlat Kalesi varoşunun şenlenmesi için cuma günleri burada pazar kurulmasını sağlamıştır.

Erzurum beylerbeyiliği sırasında aldığı Ardanuç'ta Akkoyunlular zamanından kalma harap durumdaki camiyi yeniden inşa ettirerek ibadete açmış, bu caminin giderleri için de o civarda satın aldığı arsa üzerinde yaptırdığı altmış dükkânın gelirini bağışlamış, ayrıca yaptırdığı ev, fırın, boyahane gibi gayri menkullerin gelirlerini de bu camiye vakfetmiştir. Rus işgalinde minaresi yıkılan cami bir süre depo olarak kullanılmış, 1918 yılında geri alındıktan sonra ahşap bir minare ilâvesiyle tekrar ibadete açılmıştır.

İskender Paşa Diyarbekir'de plan ve projesi kendisine ait olması muhtemel büyük bir cami, bir konak, ayrıca medrese, hamam ve beş adet un değirmeniyle bir adet çeltik değirmeni, Dicle'ye nâzır ve Hamamlı adıyla anılan bir de köşk yaptırdığı gibi Hamravat suyunun şehre getirtilmesini sağlamış, muhtemel bir ablukaya karşı kale içinde bulduğu kaynağı da ıslah ederek şehrin su ihtiyacına katkı sağlamıştır. Padişah tarafından kendisine temlik edilen bu suyu değirmenlerin işlemesine vakfetmiştir. Bağdat'ta da vakıfları bulunduğu sanılan İskender Paşa'nın (İskenderoğlu, s. 40) Diyarbekir'deki camisinin evkafı ve tevliyeti evlâtlık olup halen İskenderoğlu adıyla anılan ailesinin idaresi altındadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 31; BA, MD, nr. 3, s. 152, 153, 335, 382, 585-586, 641; nr. 4, s. 116; nr. 5, s. 150, 221, 324, 389, 695;

nr. 6, s. 102, 464; nr. 12, s. 449; TSMA, nr. E 8147; Selman, Câmiʿu'l-cevâhir (haz. Nâzım Yılmaz, yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 65, 69-72; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme (nşr. Esin Atıl), New York 1986, s. 196, 215; Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1313, s. 93-94; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd el-Fâhûrî - Yahyâ Abbâre), Dımaşk 1972-74, tür.yer.; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 450-451; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 392b, 398a-b, 430a-b, 432b, 449b-450a; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 338, 341, 361 vd.; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 133a vd.; a.mlf., Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire (s. nşr. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1984, s. 111, 112-113, 123; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 73, 124, 198; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 38, 274, 280, 297 vd., 301, 310, 468; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (s. nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 112, 123, 124-125; Solakzâde, Târih, s. 510, 512, 519-520; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 32, 116, 174; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 300; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', II, 42, 160; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 78; Hammer (Atâ Bey), VI, 36-37; a.mlf., Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, I, 346-347; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, I, 8-9; Danişmend, Kronoloji, II, 258, 260, 264, 265, 266-267, 278; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 53, 192, 200; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 188, 198, 206-211, 214-216, 226, 294, 385; G. Winkelhane - K. Schwarz, Der osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosporus, Berlin 1985; Reşid İskenderoğlu, Beğlerbeği İskender Paşa (1492-1571), [baskı yeri ve tarihi yok]; Feridun Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1998), s. 83, 108; "Diyarbakır", YA, IV, 2329.

Abdülkadir Özcan

İSKENDER PAŞA CAMİİ

İstanbul Fatih'te XV. yüzyıl sonu veya XVI. yüzyıl başlarına tarihlendirilen cami.

Fatih'te Sarıgüzel caddesinde yer alan yapının diğer bir adı Terkim Camii olup bânisi, Fâtih Sultan Mehmed devri ricâlinden ve II. Bayezid'in vezirlerinden İskender Paşa'dır. Aynı yüzyıl içinde yaşamış, başta İstanbul olmak üzere çeşitli yerlerde vakıfları bulunan diğer İskender paşalarla da sık sık karıştırılan bânisi Rumeli beylerbeyiliği, iki defa vezirlik, üç defa Bosna valiliği yapmış ve 912'de (1506-1507) vefat etmiştir. Caminin vakfiyesi 911 (1505-1506) tarihli olduğundan XV. yüzyıl sonu veya XVI. yüzyıl başlarında yaptırıldığı tahmin edilmektedir. İskender Paşa cami için birçok tarla, bahçe, dükkân ve ev, bir kervansaray, Vize'de çiftlik ve birçok köy vakfetmiştir. Galata Mevlevîhânesi'ni yaptıran da bu İskender Paşa'dır. Mevlevîhâneye ait tescil edilmiş 897 (1492) tarihli vakfiyesinde, Saray'ın Karabürçek köyündeki tarlaların Galata Mevlevîhânesi için tahsis edildiği açıkça bildirilmektedir. Vakfiyede bâninin Vize'ye bağlı Çakallı köyünde bir mescidi daha olduğu kayıtlıdır. Fatih'te Bâlî Paşa Camii kitâbesinde adı geçen İskender Paşa da aynı kişidir ve cami Bâlî Paşa ile evli kızı Hümâ Hatun tarafından yaptırılmıştır. Hayrat sahiplerinin vakfettikleri eserleri, yaşadıkları yerin yakınında kurdurdukları düşünülecek olursa İskender Paşa ile damadı Bâlî Paşa'nın konaklarının Fatih-Edirnekapı yolunun sol tarafında, Bayrampaşa deresine (günümüzde Vatan caddesi) inen yamaçta olduğuna ihtimal verilebilir. Oğlu Mustafa Bey'in vakfından öğrenildiğine göre İskender Paşa, Çakallı köyündeki mescidinin yanına gömülmüştür (Gökbilgin, s. 432-433). Ayvansarâyî ve İ. Hakkı Konyalı da İskender Paşa'nın mezarının Vize'ye bağlı Çakallı köyünde olduğunu yazmışsa da günümüzde bu mezar taşı kaybolmuştur.

İskender Paşa Camii, hafifçe meyilli arazi üzerinde küçük bir avlu içinde inşa edilmiştir. Avlunun doğu ve batı yönünde birer kapısı vardır. Tamamen kesme taştan yapılan caminin harimi kare olup 10,95 × 10,90 m. ölçülerindedir. Yapının üzeri, pandantiflerle geçişi sağlanan dıştan onikigen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Kubbe kasnağının dört yönünde birer

pencere bulunmaktadır. Sivri kemerli açıklıklara sahip son cemaat yeri üç bölümlüdür. Yalnızca ortadaki bölüm içten yıldız biçiminde bir tonoza sahip olup her üç bölüm de dıştan kubbe ile örtülmüştür. Kemerleri taşıyan dört sütun ve köşelerinde kabartma kuşla monogram bulunan başlıklar Bizans devrinden olup devşirmedir. Taraklanarak bozulan başlıklara dikkatli bakıldığında kuşların göğüsleri farkedilmektedir. Silmelerle dikdörtgen bir çerçeve içine alınan cümle kapısının üstü sarkıtlı mukarnaslarla süslenmiştir. Kapı kemeri ise geçmeli beyaz, siyah ve pembe mermerdendir. Kemerin hemen üstünde boya ile"إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً" âyeti (en-Nisâ 4/103) ve 1170 (1756-57) tarihi yazılıdır. Bundan başka kitâbesi yoktur. Son cemaat yerinin solunda yuvarlak nişli bir mihrap bulunmaktadır. Caminin duvarlarında alt katta dikdörtgen ikişer pencere, üstünde hafif sivri kemerli üçer pencere mevcuttur. Son cemaat yönünde üstte pencere yoktur. Ayrıca kasnakta da dört sivri kemerli pencere yer almaktadır. Pencerelerin hepsinin etrafı klasik tarzda, mavi zemin üzerine beyaz rengin hâkim olduğu kalem işi süslemelerle bezenmiş olup son tamirlerde üst pencerelere renkli camlı alçı revzenler konmuştur. Kubbenin göbeğinde de yine aynı âyet yazılıdır ve etrafına yer yer kalem işi süslemeler yapılmıştır.

Mihrap küfeki taşından olup klasik tarzdadır. Köşelerinde kum saatli sütunçeler vardır. Yedi kenarlı mihrap nişi mukarnaslarla süslenmiş, üstü palmetlerle taçlandırılmıştır. Ahşap minber ise yenidir ve hiçbir mimari özelliği yoktur. Mahfile son cemaat yerinin sağ tarafına yapılan merdivenle çıkılmaktadır. 1756, 1887, 1945 ve 1956 yıllarında çeşitli tamirler geçiren cami, 1989'da sağ tarafına son cemaat yeriyle bağlantılı olarak yapılan iki katlı ilâve bir bölümle genişletilmiştir.

Yapının batı duvarına bitişik durumdaki minaresi kesme taştan olup kare planlı kürsüsü ve pabuç kısmı oldukça yüksektir. Çok kenarlı bir gövdeye sahip olan minarenin şerefesinde görülen mukarnaslar devrinin tipik örneklerindendir. Şerefenin hemen altında kırmızı taştan bir şerit dolanır. Boğumlu külâhla petek kısmı son devirde yenilenmiştir.

Kenarında ders ve kurs odaları mevcut olan avlunun ortasındaki şadırvan yeni olup sekiz sütunun desteklediği bir saçağa sahiptir. Caminin solundaki bahçede ufak bir hazîre ve uzun süre bu caminin

imamlığını yapan son dönem Nakşibendî şeyhlerinden Mehmet Zahit Kotku'nun (ö. 1980) adını taşıyan bir aşevi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 222; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 69; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 106; Sicill-i Osmânî, I, 345; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 47; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 50-51; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 432-433; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 80; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 43-44; a.mlf., "İstanbul'da Bali Paşa Camii ve Mimar Sinan", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 507-522; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 218; Can Kerametli, Galata Mevlevihanesi, İstanbul 1977, s. 15-18; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 427, rs. 508-509; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 257-258; a.mlf., "İskender Paşa Camii", DBİst.A, IV, 206-207; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 146; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 135-136; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 320; "İskender Paşa Mescidi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IV, 1957.

Sema Doğan

İSKENDER PAŞA CAMİİ

Ahlat'ta Osmanlı döneminde yapılmış ilk cami.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci İran seferinden (955/1548) sonra bölge ile beraber Ahlat kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bu sefer sırasında Van Kalesi'nin alınmasında büyük katkısı olan İskender Paşa da Van beylerbeyiliğine getirilmiştir. İskender Paşa, Ahlat ve bölgenin imarında büyük rol oynamış, pek çok hayrat yaptırmıştır. Bu hayratından biri de Ahlat'taki İskender Paşa Camii ve Hamamı'ndan oluşan külliyedir.

İskender Paşa Camii, Osmanlı döneminde yapılan Yenikale'nin iç kale bölümünde ve meyilli bir arazi üzerinde kurulmuştur. Caminin güneydoğusundaki hamam yıkık durumdadır. Yapıda üç kitâbe mevcuttur. Bunlardan cümle kapısı üzerinde yer alan 972 (1564-65) tarihli kitâbe yapının inşa tarihini verir. Gövdesinde damla motifleri içinde yer alan iki kitâbeden biri 978 (1570) tarihli minarenin tarih, diğeri ise "Ahlatlı büyük başmimar" ibaresiyle usta kitâbesidir. Kitâbelerin üçü de Arapça ve Farsça olup celî sülüs hatla yazılmıştır. Ahlat, istilâlar ve tabii âfetler yüzünden pek çok defa yakılıp yıkılmış, yapıların çoğu tahrip edilmiştir. Ayakta kalan eserler arasında yer alan cami XIX. yüzyılın sonuna kadar sağlam olarak gelmiştir. XX. yüzyılın başında bölgeyi gezen W. Bachmann'ın çektiği fotoğraflarda, son cemaat yerinin yıkıldığı ve kubbedeki kurşunların söküldüğü görülmektedir. I. Dünya Savaşı sırasında (1915) bölgeyi istilâ eden Ruslar tarafından yapı büyük bir tahribe uğramıştır. Minarenin şerefeden yukarısı yıkılmış ve taşınabilir bütün eşyaları götürülmüştür. Bu tarihten sonra cami tamamen metrûk hale gelmiş ve uzun süre kullanılamamış olup 1990-1995 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir edilerek yeniden ibadete açılmıştır.

Caminin beden duvarlarından daha yüksekte ele alınan son cemaat yeri üç bölümlüdür. İki yanı duvarla kapalı olan bu mekân, iki sütuna oturan üç sivri kemerle kuzeye açılmakta olup bölümlerinin üzerleri kubbe ile örtülüdür. Geçişleri pandantiflerle sağlanmış olan kubbeler dıştan sekizgen kasnak üzerine oturmaktadır. Harime girişi sağlayan kapı sivri kemer içine

alınmıştır. Kapının iki yanında dikdörtgen çerçeve içine alınmış yuvarlak kemerli mihrap nişi vardır. Son cemaat yerinin duvarlarında on sıra beyaz, on bir sıra siyah andezit taşlarının nöbetleşe sıralanmasından oluşan renkli taş işçiliği görülmektedir.

Yapının dış cepheleri kahverengi andezit (Ahlat) taşından sade olarak yapılmıştır. Cephelerdeki pencereler sivri kemerli birer alınlığa sahiptir. Batı cephesinin minareye yakın kısmında yerden 1 m. yükseklikte mazgal biçiminde bir bölüm bulunmaktadır. Bu kısım ya güvercinlik ya da sonradan kapatılmış harime geçiş yeri olabilecek bir bölüm olmalıdır.

Caminin kuzeybatı köşesindeki minarede kare kaide üzerindeki onikigenlerle silindirik gövdeye geçilmektedir. Kaidenin kuzey yüzünde satrançlı kûfî “Ali” yazısı bulunmaktadır. Silindirik gövdenin orta bölümüne yakın yerde beyaz andezit taşı ile vurgulanmış damla motifi içinde inşa ve usta kitâbeleri yer almaktadır. Alem kısmı 1995 yılında yeniden yapılan minarede mukarnaslarla geçilen şerefenin korkulukları orijinalinde ahşap olup bunlar son tamirde metal olarak yenilenmiştir.

Harim 13 × 13 m. ölçüsünde kare bir plana sahiptir. İbadet mekânını köşelerden tromplarla geçilen 13 m. çapındaki tek kubbe örtmektedir. Kubbenin ağırlığı sekiz sivri kemerle beden duvarlarına aktarılmıştır. Kubbe dıştan sekizgen kasnak üzerine oturmuş olup basık kubbe şeklindedir. Sekizgen kasnağın her yüzünde harimi aydınlatan sivri kemerli pencereler vardır. Harimin beden duvarındaki pencereler sivri kemerli niş içinde ele alınmış olup dikdörtgen açıklıklıdır.

Eksende yer alan mihrap Rus istilâsı sırasında harap olmuş, 1990-1995 tamirinde aslına uygun olarak yeniden yapılmıştır. Duvar yüzeyinden öne çıkıntılı olarak ele alınan mihrap nişi yarım daire şeklinde düzenlenmiştir. İki yanda sütunçelerle sınırlandırılmış olan niş, üstte üç dilimli kemer formunda bir kavsarayla örtülmüştür. Yapının minberi ve mahfili orijinal değildir. Eski mahfilden günümüze duvardaki kiriş yerlerinin izleri kalmıştır. İskender Paşa Camii, bölgede yapılan Osmanlı camilerinin öncüsü ve klasik tek kubbeli plan şemasının taşradaki önemli bir uygulaması olması açısından dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 131; Sicill-i Osmânî, I, 242; W. Bachmann, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, s. 67; Abdürrahim Şerif [Beygu], Ahlat Kitabeleri, İstanbul 1932, s. 96; Gabriel, Voyages, s. 240; Nermin Tabak, Ahlat Türk Mimarisi, İstanbul 1972, s. 39; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 244-246; G. Winkelhane - K. Schwarz, Der osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosporus, Berlin 1985, s. 17; Reşit İskenderoğlu, Beylerbeyi Gazi İskender Paşa (1494-1571), Ankara 1989, s. 3 vd.; Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezar Taşları, Ankara 1992, s. 86; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1992, s. 360; Ali Boran, Van Gölü Çevresindeki Tek Kubbeli Camilerin Türk Sanatındaki Yeri (doktora tezi, 1994), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; a.mlf., "Ahlat Çerkez İskender Paşa Camii", Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri: 22-25 Mayıs 1995, Van 1996, s. 145 vd.; İbrahim Kafesoğlu, "Ahlat ve Çevresinde 1945'de Yapılan Tarihi ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu", TD, I/1 (1949), s. 189.

Ali Boran

İSKENDER PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Diyarbakır'da XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış cami ve türbe.

Diyarbakır'da kendi adıyla anılan mahallede bulunmaktadır. Diyarbakır valisi İskender Paşa tarafından yaptırılmış olan caminin kitâbesi yoktur. 27 Rebîülevvel 973 (22 Ekim 1565) tarihinde düzenlenen vakfiyeye göre 958 (1551) yılında inşa edilmiştir. Yapının adı, Mimar Sinan'ın eserlerine ait tezkirelerden sadece Tuhfetü'l-mi'mârîn'de geçmektedir.

İskender Paşa Camii ana hatlarıyla tek kubbeli, kare planlı camilerin özelliklerini taşıyan bir yapıdır. Sadece harimle bağlantısı olmayan, fakat ona bitişik konumdaki tabhâne şeklinde iki küçük mekânla ufak bir farklılık göstermektedir. Bu haliyle kanat mekânları, ana mekâna oranla küçük olsa da zâviyeli cami karakteri kazanmıştır. Harime göre yan cephelerinde dışarıya doğru taşan son cemaat yeri beş bölümlüdür. Destek sistemini, iki köşede "L" biçiminde kesit veren iki ayak ve ortada dört sütun teşkil etmekte, bunlar birbirine sivri kemerlerle bağlanmaktadır. Bu bölümün örtü sistemi hafif meyilli kâgir bir sundurma şeklindedir. Son cemaat yerinin özgün mimarisini korumadığı taş işçiliğindeki farklılıktan kolayca anlaşılmaktadır. Yapının bu bölümü sadece bazalt taşıyla inşa edilmiştir. Beden duvarlarında ise almaşık örgülü siyah ve beyaz renkteki taşlarla renkli bir görünüm sağlanmıştır. Bu farklılığın da işaret ettiği gibi yenilenen son cemaat yerinin orijinal örtü sistemini daha önceleri beş adet kubbenin teşkil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Yapının ana ekseni üzerinde bulunan taç kapısı geniş sivri kemerli bir eyvan şeklindedir. İki yan duvarı mihrabiyeli, köşe çıkmaları ise sütunçelerle zenginleştirilmiştir. Aynı tipteki sütunçeler sivri kemerli pencerelerin kenarlarında da bulunmaktadır. Pencere aralarında mukarnas kavsaralı iki adet mihrap yer alır. İç boyutları 14,75 × 14,75 m. olan harim çokgen kasnaklı, tromplu bir kubbe ile örtülüdür. İki köşeden merdivenle bağlantılı mahfil dört sütunla taşınmaktadır. Mukarnas dolgulu taş mihrabı orijinaldir.

Minberi ise ahşaptır. Dikdörtgen planlı iki yan mekânın kapıları güney cephelerinde yer alır. Bunların son cemaat yerine bakan küçük birer penceresi bulunur. Bu ek mekânlardan doğudakine bitişik durumda olan minare kesme taştan olup kübik kaideli, silindirik gövdeli ve tek şerefelidir.

Zarif sütunçeler ve iki farklı renkteki taşların kullanılması ile sağlanmış olan armoninin dışında taş süslemeye rastlanmaz. Hatta son cemaat yerinin sütun başlıklarının üzeri bile işlenmemiştir. Bunların yanı sıra yapının içinde az miktarda çini kaplamaya rastlanmaktadır. Büyük bir kısmı dökülmüş olan çinilerden mevcut durumdakiler altıgen biçimli ve mavi rengin hâkim olduğu örneklerdir. Caminin önündeki kâgir saçaklı şadırvan özgün halini kaybetmiştir.

Caminin güney tarafındaki hazîrede XVI. yüzyıl âlimlerinden Muslihuddin Mehmed Lârî'nin mezarı bulunmaktadır. Türbe ise caminin doğusunda yer alır. Kitâbesi bulunmayan bu yapı mimari yönden oldukça ilgi çekici özellikler taşımaktadır. İki ayrı bölüm halinde mescid ve türbe kısımlarından meydana gelen yapının inşa malzemesi camide olduğu gibi siyah renkli taş ve küfeki taşıdır. Binanın kuzey kısmını teşkil eden mescid kare planlıdır. Asimetrik kapı doğu cephesinde bulunur. Mescid dokuz pencere vasıtasıyla ışık almaktadır. Bu pencerelerden güney duvarında yer alan iki tanesi türbeye bakmaktadır. Pencerelerin ortasında mihrap vardır. Mescid sekizgen kasnaklı kâgir bir kubbeye sahiptir. Ebat olarak böyle büyük bir caminin hemen yanı başına küçük bir mescidin inşa edilmesi biraz tuhaf görülürse de bunun önceleri bir tekkenin tevhidhânesi olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Türbe kısmı basık sekizgen planlıdır. Bu bölümün üzerini ise onaltıgen şekilli bir kasnağa sahip kubbe ve iki yarım kubbe örter. Kuzeydoğu cephesine sivri kemerli kapı açılmıştır. Diğer cephelerin hepsinde pencere vardır. Türbenin içinde iki pencere arasına alınmış bir mihrap bulunmaktadır.

Büyük bir ihtimalle İskender Paşa için inşa edilen bu türbede paşanın mezarı bulunmamaktadır. İskender Paşa 979 (1571) yılında İstanbul'da ölmüş ve Kanlıca'da İskender Paşa Külliyesi içindeki türbeye gömülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, I,16 vd.; Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 197, rs. 113; Bedri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 121; Gabriel, Voyages, s. 200; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri, Ankara 1961, s. 27; Şevket Beysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 132; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleriyle Diyarbakır Tarihi, Ankara 1990, II, 568-572, rs. 171-172; Diyarbakır (haz. Remzi Balin), İstanbul 1966, s. 36; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 310; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 81-85, 177-179, rs. 19, 47; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 250, 260, 282; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri, Diyarbakır 1996, s. 140-144, 318-319.

Enis Karakaya

İSKENDER PAŞA KÜLLİYESİ

Artvin'in Ardanuç Kalesi'nde XVI. yüzyılda yapılmış olan külliye.

Artvin ilinde Ardanuç ilçesinin eski merkezinde yer alan külliye cami, medrese, arasta, çeşme ve üç türbeden meydana gelmiştir. Caminin güneyi ve batısında zamanla oluşan bir hazîre mevcuttur.

Kayıtlara göre cami, ilk defa VII. yüzyılda Hz. Osman döneminde yöreye geçici olarak hâkim olan müslüman Araplar tarafından inşa edilmiştir. Orijinal şekli bilinmeyen bu yapı Akkoyunlular'dan sonra kullanılamaz hale gelmiştir. 958'de (1551) Ardanuç Kalesi'ni fethedip Osmanlı hâkimiyetini sağlayan Erzurum Beylerbeyi Çerkez İskender Paşa tarafından 960 (1553) yılında cami onarılarak ibadete açılmış ve buraya çeşitli gelirler vakfedilmiştir. Kapalı mekânında bulunan 1281 (1864-65) tarihli kitâbeye göre bina, Süleyman Paşa'nın önderliğinde Hasan Efendi tarafından esaslı bir şekilde yeniden tamir ettirilmiştir. Rus işgali sırasında minaresi yıkılan ve bir süre depo olarak kullanılan yapı günümüzde ibadete açık olup onarıma muhtaçtır.

Moloz taşla inşa edilen yapının kuzeyinde iki katlı ahşap son cemaat yeri mevcuttur. Alt katı üç, üst katı tek bölümlü olarak ele alınan son cemaat yeri ahşap direk ve kirişlere sahiptir ve düz tavanlıdır. Alt katta solda bağdâdî olarak yapılmış, bugün Kur'an kursu olarak kullanılan bir oda vardır. Batıda sonradan yapıya bitişik halde inşa edilen Hatice Hanım Türbesi bulunmaktadır. Doğuda odanın yanında yer alan ahşap merdivenle üst kata çıkılmaktadır. Üst kat üç yönden ahşap korkulukla çevrili olup dışa açıktır. Eksende görülen ve harime geçişi sağlayan kapının basık kemerli bir açıklığı vardır. Kapının etrafı silmelerle çevrelenerek dikdörtgen içine alınmış olup üstte iki kademeli bir tepelik mevcuttur.

Harim güneye doğru genişleyen kareye yakın dörtgen plana sahiptir. Yapının üstü, son cemaat yerini de içine alacak şekilde üzeri alaturka kiremit kaplı kırma çatı ile örtüdür. Ahşap tavanlı harimin ortasında dört ahşap sütunla taşınan ve kirişlere oturan 6 m. çapında ahşap kubbe vardır.

Mekânı aydınlatan pencereler her cephede altta iki, üstte iki olmak üzere dörder adettir. Dikdörtgen açıklıklı ve söveli olan bu pencerelerden alt sıradakiler daha büyük ve içten yuvarlak kemerli olarak ele alınmıştır. Harimin kuzeyinde, kapının iki yanında kot farkı ile zeminden ayrılan ve ahşap korkuluklarla çevrelenen mahfiller dışında bir de üst kat mahfili bulunmaktadır. Ahşap direk ve kirişlere oturan üst katın eksende öne doğru düz çıkma yapan köşk kısmı vardır. İçte solda yer alan ahşap, dışta ise kuzeydoğu köşede mevcut taş merdivenlerle buraya çıkılmaktadır. Eksende bulunan alçı mihrap süslemesiz olup dikdörtgen çerçeve içine alınmış yarım daire şeklinde bir nişe sahiptir. Üzeri boyanmış olan ahşap minberin ise herhangi bir özelliği yoktur.

İç mekândaki zengin ahşap işçiliğinin yanında yapıda özellikle kubbenin de bulunduğu tavanda itinalı ve diğerlerine göre daha eski kalem işi süslemeler vardır. Kubbeyi taşıyan kirişlerin alt ve yan yüzeylerinde ve köşeliklerinde, sarı renkli zemin üzerine iki sıradan oluşan açık yeşil renklerle boyanmış baklava dilimleri, iç kısımda üçlü dairelerden oluşan kalem işi süslemeler görülmektedir. Köşeliklerinde ise çiçeklerden meydana gelen zengin kalem işi süslemelerin yanı sıra kubbe eteğinde tek sıradan oluşan çiçek dizisi yer almaktadır. Harimin kuzeybatı köşesinde duvar üzerinde bulunan ahşap minare son yüzyılda yapılmış olup beyaz yağlı boya ile boyalıdır. Silindirik gövdeli, tek şerefeli ve konik külâhlı minareye mahfilden çıkılmaktadır.

1553 yılında İskender Paşa tarafından yaptırıldığı kabul edilen medrese günümüze ulaşmamıştır. Bazı araştırmacılar, bugün caminin kuzeyinde bulunan ve bir yapının güney duvarı olduğu anlaşılan kalıntının aslında medresenin güney duvarı olduğunu kabul etmektedir (Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, I, 756). Büyük bir kısmı tamamen yıkılmış olan medresenin yerine bugün bir ev inşa edilmiştir.

Arasta, caminin 200 m. kadar uzağında yer almakta olup sokağın iki yanına sıralanan dükkânlardan meydana gelmiştir. Moloz taşla inşa edilen dükkânların önleri açık ve üzerleri beşik tonozlarla örtülüdür. Çoğu yıkılmış olan dükkânlardan sadece yedi tanesi mevcuttur.

Caminin önünde yer alan çeşmenin Yûsuf Paşa'nın eşi Hatice Hanım tarafından yaptırılmış olduğu kitâbesinden anlaşılmaktadır. Bu hanımın

türbeye adını veren Hatice Hanım olduğu kabul edilmektedir (a.g.e., I, 756).

Caminin batısında bulunan üç türbe iki grup halinde düzenlenmiştir. Bunlardan caminin kuzeybatı köşesinde son cemaat

yerinin batı kenarını kapatan yapı Hatice Hanım Türbesi, bu türbenin güneybatı köşesinde Ali Paşa Türbesi ve caminin batı cephesine bitişik bulunan yapı ise Süleyman Paşa Türbesi'dir. Her üç türbe de muhtemelen XVIII. yüzyılda inşa edilmiştir.

Son cemaat yerinin batı kenarında yapıya bitişik olarak yer alan Hatice Hanım Türbesi diğer iki türbeden daha büyük ve muhtemelen de daha erken tarihlidir. Dıştan 6,90 × 6,90 m. ölçülerinde kare plana sahip türbe pandantiflerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülmüştür. Son cemaat yerine bakan doğu cephesinin orta ekseninde basık kemerli ve tek ahşap kanatlı kapı açıklığı üstten yuvarlak kemerli bir niş içerisine alınmıştır. Alınlığında tarih vermeyen Osmanlıca kitâbe bulunmaktadır. Güney, batı ve kuzey cephelerinde orta eksenin alt seviyesinde taş söveli ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere, üstünde ise birer küçük yuvarlak pencere yer almaktadır. İçerisinde şâhidesiz iki mezar bulunan yapıda süsleme yoktur. Yapının 1 m. kalınlığındaki duvarları dolgu duvar tekniğinde örülmüştür. Kapı ve pencerelerde düzgün kesme taş, kubbede tuğla, cephe kaplamalarında herhangi bir özelliği olmayan moloz taş kullanılmıştır. Doğu cephesi sıvanarak badanalanmış, kubbe de betonla sıvanarak koruma altına alınmıştır.

Ali Paşa Türbesi, Hatice Hanım Türbesi'nin güneybatı köşesine bitişik olarak inşa edilmiştir. Yapı dıştan 5,25 × 5,25 m. ölçülerinde kare plana sahiptir. Güney cephesinin orta ekseninde bir niş içinde yer alan tek ahşap kanatlı ve yuvarlak kemerli kapı bulunmaktadır. Batı ve kuzey cephelerinde ise birer adet dikdörtgen açıklıklı pencere yer almaktadır. İçinde mezar bulunmayan yapının üzeri pandantifle geçişi sağlanan kubbeyle örtülmüştür. Oldukça sade olan türbe, malzeme ve teknik açısından Hatice Hanım Türbesi ile aynı olup yalnızca duvarları daha incedir. Kubbesi dıştan betonla sıvanarak koruma altına alınan yapı onarıma muhtaçtır.

Caminin batı duvarına bitişik olarak yer alan Süleyman Paşa Türbesi, dıştan

6,25 × 6,25 m. ölçülerinde kare planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbeyle örtülmüştür. Yapının doğu cephesi camiyle ortak duvara sahiptir. Bu duvarın güneyinde harime açılan dikdörtgen bir pencere mevcuttur. Güney cephesinin orta ekseninde alttaki büyük ve dikdörtgen, üstteki küçük ve kare şeklinde iki pencereye karşılık batı cephesinde herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Kuzey cephesinin batı köşesinde yuvarlak kemerli niş içinde ele alınan kapı tek ahşap kanatlıdır. İçeride dört adet şâhidesiz mezar olan yapı süslemesizdir. Yapı malzeme ve teknik açısından diğer iki türbeye benzerlik göstermektedir, ancak farklı duvar kalınlıklarına sahiptir. Kubbe dıştan betonla sıvanarak koruma altına alınmış olup yapı bakımsızdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi, Ankara 1976, s. 160-249; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 754-756; Reşid İskenderoğlu, Beğlerbeği Gazi İskender Paşa, Ankara 1989, s. 11-12; Robert W. Edwards, "The Fortifications of Artvin: A Second Preliminary Report on the Marclands of Northeast Turkey", Dumbarton Oaks Papers, sy. 40, Washington 1986, s. 171-174; "Artvin", YA, II, 904 vd.

Osman Aytekin

İSKENDER PAŞA KÜLLİYESİ

Kanlıca'da Mimar Sinan'ın eseri olan bir külliye.

İstanbul'un Beykoz ilçesine bağlı Kanlıca semtinde ve iskele meydanında bulunmaktadır. Orijinal tasarımına göre cami, medrese, türbe ve hamamdan meydana gelen külliyenin tamamı Mimar Sinan'ın eseri olup bânisi "Magosa fâtihi" lakabı ile meşhur, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinin devlet ricâlinden Gazi İskender Paşa'dır. Günümüzde külliyeden ayakta kalan kısımlar cami ve türbedir. 1917 yılında geçirdiği yangın sonrası harap bir duruma gelen hamam, 1925'te Üsküdar-Beykoz yolunun genişletilmesi çalışmaları kapsamında külliyenin çevre duvarları, üç adet avlu kapısı, mihrap duvarının arkasında yer alan ahşap imam meşrutası, yanındaki imaret ve camiyi üç yönden çevreleyen hazîre ile birlikte ortadan kaldırılmıştır. Hadîkatü'l-cevâmi'de (II, 161) Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin caminin sağ tarafında medfun olduğu yazılıdır. İçinde Abdullah Efendi ve eşi Afîfe Hanım'ın mezarlarının da bulunduğu hazîredeki mezar taşları Kanlıca Mezarlığı'na nakledilmiştir. Mimar Sinan'a ait eserlerin dökümünün yapıldığı tezkirelerde adı geçmesine rağmen caminin çevresinde külliyenin bir birimi olan medresenin izine rastlanmamıştır. Ancak caminin doğusunda XIX. yüzyıl sonunda tâdil edilerek ilkokula, 1938'den sonra tekrar tâdil edilerek karakola dönüştürülen bir sıbyan mektebinin varlığı bilinmekte, bunun da tezkirelerde medrese diye adlandırılan yapı olduğu tahmin edilmektedir.

Enine dikdörtgen planlı, kâgir bir harimle sonradan ahşapla kapatılmış bir son cemaat yerinden meydana gelen cami Mimar Sinan'ın çatılı camilerindendir. Caminin duvarları moloz küfeki taşı ile örülmüş olup cephelerde klasik Osmanlı

üslûbundaki düzene uygun olarak iki sıra halinde pencereler açılmıştır. Bu pencerelerden alt sıradakiler, kesme küfeki taşından sövelerle çerçevelenmiş dikdörtgen bir forma sahiptir ve tuğla örgülü sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Üst sıradaki pencereler ise alçı şebekeli revzenlerle kaplı, sivri kemerli tepe pencereleri şeklindedir. Yapının yan

cephelerinde bu pencere gruplarından ikişer adet, kuzey cephesinde dört adet, mihrap cephesinde ise altta iki, üstte üç adet bulunmaktadır.

Aslında ahşap direklerle taşınan bir mekân olarak tasarlanan son cemaat yeri, sonradan ahşap duvarlarla kapatılıp içine bir kat ilâve edildiğinden orijinal halini kaybetmiştir. Cümle kapısının bulunduğu kuzeye bakan bu cephede üstte yedi, altta altı adet dikdörtgen pencere yer almaktadır. Yan cephelerden biri tamamen sağır bırakılmış, diğerine ise dikdörtgen biçimli bir pencere açılmıştır.

Harimin kuzeybatı köşesinde yer alan minare dışa taşkın, kare tabanlı bir kaideye oturan çokgen kesitli bir gövdeye sahiptir. Petek kısmı 1894 depreminden sonra yenilenmiştir. Şerefenin altındaki mukarnaslar ince işçiliğiyle dikkat çekmektedir. Kesme küfeki taşı ile örülmüş olan bu tek şerefeli, kurşun külâhlı minare oran ve detayları bakımından tam anlamıyla klasik üslûbu yansıtır.

Günümüzde kiremit kaplı bir çatıya sahip olan caminin harim kısmı "çubuklu" tâbir edilen türde ahşap bir tavanla örtülüdür. Evliya Çelebi ise çatının kurşunla kaplı olduğunu ve altında da bir kubbenin yer aldığını nakletmektedir (Seyahatnâme, I, 165).

Caminin mukarnaslı bir yaşmak ve sütunçelerle donatılmış olan mihrabı da klasik üslûbu yansıtırken orijinal ahşap minber günümüze ulaşmamıştır. Caminin alt kat pencereleri klasik üslûpta kalem işleriyle taçlandırılmış, üst kattakiler de aynı tarzda süslemeyle çerçevelenmiştir. Harim kısmının kapısı üzerinde sülüs hatla yazılmış ve üç beyitten meydana gelen 967 (1559-60) tarihli Arapça kitâbe bulunur.

İskender Paşa ile oğlu Ahmed Paşa'nın medfun bulunduğu türbe dikdörtgen planlı olup kâgir duvarlı ve ahşap çatılıdır. Dört cephesinde toplam on altı adet pencere ile aydınlanan iç mekâna giriş kuzey yönüne açılan kapıdan yapılmaktadır. Türbenin caminin kuzey tarafında yer alması, bâni türbelerinin geleneksel yerleşim düzeni açısından aykırı bir özellik taşımaktadır. Ayrıca mimari açıdan klasik Osmanlı üslûbu ile bağdaşmayan yapısı dikkate alındığında türbenin üzeri açık olarak tasarlandığı, sonradan bugünkü kurşun kaplı ahşap çatıyla örtüldüğü düşünülebilir. İskender Paşa

ile Ahmed Paşa'ya ait kabirlerin üzerindeki sandukaların ahşap yerine mermerden yapılmış olması da bu düşünceyi doğrular niteliktedir.

Caminin hemen yakınında yer aldığı bilinen hamam 972 (1564) yılında Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan bir belge (nr. 14/1461) bunu ispat etmektedir. Küçük boyutlu bir tek hamam olan yapının planı tam olarak bilinememekle birlikte bazı kaynaklardan öğrenildiği kadarıyla ahşap çatılı ve şirvanlı bir soyunmalık, çift helâlı bir ılıklık, kare planlı bir sıcaklıkla dikdörtgen planlı bir halvetten meydana geliyordu. Yapının halvet kısmındaki üç kurnadan birine ait ayna taşında üzerinde fil tasviri bulunan bir kabartma yer almaktaydı. Bizans döneminden kalma, devşirme bir malzeme olan bu parça günümüzde İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (Envanter nr. 1225).

Zaman içinde çeşitli onarımlar geçiren külliyeye XIX. yüzyılda muhtelif yapılar ilâve edilmiştir. Bunlardan biri, M. Sâdık Rifat Paşa'nın türbenin güneye bakan köşesine inşa ettirdiği empire üslûbundaki sekizgen planlı muvakkithânedir. Bu yapı sıvalı kâgir duvarlar üzerine basık, sekizgen prizma şeklinde bir ahşap üst yapıyla örtülüdür. Muvakkithânenin doğuya bakan cephesindeki dikdörtgen açıklıklı kapısının üzerinde ta‘lik hattıyla yazılmış "Eser-i Rif‘at Paşa, 1266 (1850)" ibareli bir kitâbe yer almaktadır. Ayrıca yapının batıya (denize) bakan yönünde mermer söveli, yuvarlak kemerli üç adet penceresi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. 14/1461; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 26, 29, 34, 79, 96, 128; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 165; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, II, 158,160, 161; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 224-225; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 52-53, nr. 233; A. Cabir Vada, Boğaziçi Konuşuyor, İstanbul, ts., s. 67-82; İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 119-123; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 35; Semavi Eyice, Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 62-

63, rs. 73; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 34, 65, 277; a.mlf., “Mimar Sinan’ın Camileri”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (haz. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 187-188; II, rs. 167; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, a.e., I, 288; Suphi Saatçi, Mimar Sinan’ın Yapılarındaki Kitabeler, İstanbul 1988, s. 68-70; G. Goodwin, Sinan, Ottoman Architecture and Its Values Today, London 1993, s. 123; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 204-205; H. G. Egli, Sinan: An Interpretation, İstanbul 1997, s. 88; M. Baha Tanman, “İskender Paşa Külliyesi”, DBİst.A, IV, 207-208.

Haluk Kargı

İSKENDERÂNÎ, Îsâ b. Abdülazîz

(عيسى بن عبد العزيز الإسكندراني)

Ebü'l-Kāsım Muvaffakuddîn Îsâ b. Abdilazîz b. Îsâ b. Abdilvâhid el-Lahmî el-İskenderânî (ö. 629/1232)

Kıraat, hadis, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Aslen Şerîşli olup 4 Ramazan 550'de (1 Kasım 1155) İskenderiye'de doğdu. Hadis âlimi olan babası tahsiline özel bir itina gösterdi. Babasının yanı sıra Silefî ve

Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî gibi âlimlerden hadis, Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Yahyâ b. Halef b. Hulûf el-Gırnâtî başta olmak üzere birçok âlimden kıraat dersleri aldı. Arap dili ve edebiyatı, Mâlikî fıkhı gibi sahalarda da kendini yetiştiren İskenderânî çalışmalarını kıraat ilmi üzerinde yoğunlaştırdı ve bu alanda İskenderiye'nin önde gelen isimlerinden biri oldu. İskenderiye ve Kahire gibi merkezlerde verdiği kıraat ve hadis derslerinden Münzirî, Zevâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Fâsî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî gibi âlimler faydalandı. Kādılkudât Takıyyüddin Süleyman b. Hamza el-Hanbelî ondan icâzetle rivayet edenlerin sonuncusu oldu. Cömert kişiliğiyle tanınan İskenderânî 7 Cemâziyelâhir 629'da (31 Mart 1232) İskenderiye'de vefat etti.

Hadiste özellikle Silefî'den yaptığı nakillerde güvenilir kabul edilen İskenderânî geniş birikimine rağmen kıraat ilminde zayıf görülmüş ve yalanla itham edilmiştir. Kıraat rivayetlerinde isnadlar uydurduğu, nazma dair hiç eseri olmayan kimselere divanlar nisbet ettiği söylenir. Kıraat öğrendiği çok sayıda âlimin adını ve kıraat senedini zikrettiği et-Tebyîn adlı kitabında meselâ Abdullah b. Muhammed b. Halef ed-Dânî'den okuduğu kırk dokuz kıraat kitabının adını vermişse de onun bu âlimden aldığı kıraatlerin senedlerinin meçhul ya da uydurma isimlerden oluştuğu belirtilmiştir. Yine onun kıraat dersleri aldığını söylediği Mukātil b. Abdülazîz b. Ya'kūb'un kimliği konusunda tereddütlerin bulunduğu ileri

sürülmüştür.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu’l-ekber ve’l-baḥrü’l-ezḫar. Kıraat imamlarının okuyuşlarındaki ihtilâfların ele alındığı eserin elli cilt olduğu, 7000 rivayet ve tarik ihtiva ettiği zikredilmiş, ancak isnadlarında uydurma isimlerin yer aldığı söylenmiştir. Zehebî 7000 rivayetle ilgili olarak İskenderânî’yi ağır bir dille eleştirmiş, sahâbeden kendi zamanına kadar gelen kıraat âlimlerinin tamamının 3000’e dahi ulaşmadığını belirtmiştir (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1212). İskenderânî’nin talebelerinden Ahmed b. Abdülbârî es-Saîdî bu eseri ihtisar etmiştir. 2. el-Menâl fi’l-cevâb ve(ʿani)’s-suʾâl. Bazı âyetlerin tefsiri, kıraat vecihlerinin izahı, bazı kelimelerin sözlük yönünden açıklanması vb. konuların ele alındığı bir eser olup talebelerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Fâsî tarafından ihtisar edilmiş ve bu muhtasarı Ali Hüseyin el-Bevvâb Muḫtaṣarü’l-Menâl fi’l-cevâb ve’s-suʾâl adıyla neşretmiştir (bk. bibl.). 3. Tedrîcü ehli’l-bidâyât fi’ḫtiṣâri mâ fî Kitâbi Ġāyeti’l-ġāyât. Tefsirle ilgili olduğu bildirilen eserin bir nüshası Sofya’da Millî Kütüphane’de (nr. 1/163-164) bulunmaktadır (el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 243).

İskenderânî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Ḥüccetü’l-muḳtedî ve maḥaccetü’l-mübtedî fi’l-ḳırâʾât, el-İhtidâʾ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ, el-İhtimâm bi-maʿrifeti ḫaṭṭi’l-muṣḥafi’l-İmâm, Beyânü müştebehi’l-Ḳurʾân, es-Süreyya’l-muḍıyye min kelâmi seyyidi’l-beriyye, Nihâyetü’l-iḫtiṣâr fî meẕâhibi eʾimmeti’l-emṣâr, (Ġāyetü’l-)ümniyye fî ʿilmi’l-ʿArabiyye, el-Ezhâr fi’l-muḫtâr mine’l-eşʿâr, el-Menziletü’l-ʿulyâ fî taʿbîri’r-rüʾyâ.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Fâsî, Muḫtaṣarü’l-Menâl fi’l-cevâb ve’s-suʾâl (MMİIr. içinde, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), XXXVIII/2-3 (1407/1987), s. 334 vd.; Münzirî, et-Tekmile, III, 312; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 315; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1206-1213; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 609-611; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV,

401-402; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 235-236; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 537; Brockelmann, GAL, I, 367; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 808; Îżâḥu’l-meknûn, I, 151, 354, 393; II, 138, 562, 580, 689; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 407-408; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân: Maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh, Amman 1989, I, 243.

M. Zeki Duman

İSKENDERÂNÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن عبد أحمد الإسكندراني)

Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ed-Dımaşkī (ö. 1306/1889)

İlmî tefsire dair çalışmalarıyla tanınan tabip.

Tıp öğreniminden sonra İskenderiye deniz kuvvetlerinde tabip olarak göreve başladı. 1256'da (1840) Dımaşk'a geçti ve orada ordu baştabipliğine getirildi. Osmanlı Devleti ile Mısır valiliği arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden ilişkilerin kopması döneminde Osmanlı askerlerine hizmet verdi. 1258 (1842) yılının sonuna kadar devam eden bu görevden sonra Dımaşk'ta Gurebâ Hastahanesi'nde ve Belediye Dairesi gibi kurumlarda uzun süre hükümet tabipliği yaptı. Dönemin önde gelen ilim adamları Keşfü'l-esrâr adlı eserine yazdıkları takrizlerde kendisinden övgüyle söz etmişlerdir. İskenderânî Dımaşk'ta vefat etti.

Eserleri. 1. Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Ḳurʾâniyye fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-ecrâmi's-semâviyyeti ve'l-arżiyyeti ve'l-ḥayevânâti ve'n-nebâtâti ve'l-cevâhiri'l-maʿdeniyye (I-III, Kahire 1297). 1290 (1873) yılında ilmî bir toplantıda kendisine "kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını" ifade eden âyetin (el-En'âm 6/38) ne anlama geldiğinin sorulması üzerine İskenderânî konuyu araştırmaya başlamış ve Kur'an'daki kevnî âyetlerin yorumunu içeren bu eserini ortaya koymuştur. Eser, taş kömürüne dair bir girişten sonra üç bölüm (bab) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Birinci bölümde canlıların oluşumu, ikinci bölümde göklerin ve yerin yaratılışı, üçüncü bölümde bitkiler konusu ele alınmış, hâtimede ise bazı bitkilerin özellikleri ve tıptaki kullanımları hakkında bilgi verilmiştir. Keşfü'l-esrâr, müstakil olarak ilmî tefsir konusunu ele alan ilk çalışma olmanın yanı sıra âyetleri mushaf tertibine göre değil konularına göre açıklaması yönüyle de dikkat çeker. Eserde bir başlık altında ilgili âyet yazıldıktan sonra âyetin yorumuna ve buna dair meselelere girilmiş, kaynak adı zikredilmeksizin

Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ından bolca iktibaslar yapılmıştır. Tantâvî Cevherî'nin el-Cevâhir'i ile karşılaştırıldığında bazı araştırmacılar tarafından daha mutedil görülen Keşfü'l-esrâr yine de tabiat ilimlerine boğulmuş olmaktan kurtulamamıştır (Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, II, 688-690). Bu arada konu başlıkları altındaki âyetlerle ilgisi olmayan meselelere de ayrıntılı biçimde girildiği görülmektedir. İskenderânî'nin tabip olması, tıp alanında o günün şartlarında verilen bilgiler yönünden eserin önemini arttırmaktadır. Keşfü'l-esrâr, Elmalılı Muhammed Hamdi'nin Hak Dini Kur'an Dili'nde ilmî tefsir konusunda faydalandığı eserler arasında yer almaktadır. Eser üzerine A. Kadir Kaptan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin Keşfü'l-Esrârı'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye Adlı Eserinin Tahlili (1992, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdurrahman Ateş İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri (1994, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 2. Tibyânü'l-esrâri'r-rabbâniyye bi'n-nebâtâti ve'l-meʿâdini ve'l-ḫavâṣṣi'l-ḥayevâniyye (Dımaşk 1300). Batılı ilim adamlarının da ilgisini

çeken eser 1299 yılında yazılmıştır. 3. el-Ezhârü'l-mecniyye fî müdâvâti'l-heyḍati'l-Hindiyye (Dımaşk 1292). Kolera tedavisiyle ilgilidir. 4. el-Berâhînü'l-beyyinât fî beyâni ḥaḳāʾiḳi'l-ḥayevânât. Büyük bir bölümü basılmıştır (Ziriklî, VI, 21).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, Keşfü'l-esrâr, Kahire 1297, I, 3-5; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 333-334; Serkîs, Muʿcem, I, 438; M. Edîb Âlü Takıyyüddin el-Hüsnî, Münteḫabâtü't-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 789; Îżâḥu'l-meknûn, I, 223; II, 356; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 233; IX, 51-52; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 21; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Riyad 1407/1986, II, 688-690; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 308; J. J. G. Jansen,

“Muḥammad b. Aḥmad al-Iskandarānī”, EI² (İng.), VII, 395-396; Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur’an Dili”, DİA, XV, 162.

M. Kemal Atik

İSKENDERİYE

(الإسكندرية)

Mısır'ın ikinci büyük şehri ve en önemli limanı.

Afrika'nın ve Akdeniz'in önemli liman şehirlerinden biridir. Nil deltasının batı kenarında yer alan İskenderiye Asya, Afrika ve Avrupa'yı biribirine bağlayan yolların birleştiği noktada önemli ticaret ve ulaşım merkezidir. Büyük İskender'in emriyle ve Grek tarzı Hippodamos planında (dama tahtası) kurulan şehrin inşasının tamamlanması ve Mısır'ın başşehri olarak meydana çıkması Batlamyus (Ptolemaios) hânedanı devrine rastlar. Roma ve Bizans hâkimiyetleri sırasında da başşehirliğini ve bunun yanı sıra askerî, dinî, ticarî, kültürel önemini korudu. Ancak Hıristiyanlığın kabulünden sonra mezhep çatışmaları ve Bizans-Sâsânî savaşları sebebiyle çeşitli yıkımlara uğradı. Müslüman kuşatması başladığında Bizans hâkimiyetinde idi ve eski ihtişamını kaybetmiş olmakla birlikte genel görünüşü, mimari yapıları, özellikle de bu yapılardaki mermer işçiliğiyle dikkat çekiyordu.

İskenderiye, Amr b. Âs tarafından ele geçirildiğinde (Şevval 21 / Eylül 642) yapılan antlaşma ile halkın din hürriyeti teminat altına alındı ve isteyenlerin şehri terketmelerine izin verildi. Bu sırada rivayetlere göre şehirde oturanların sayısı çocuk ve kadınlar hariç 200.000 kişiydi ve bunun 40.000'i veya 70.000'i yahudilerden oluşuyordu. Birbirlerinden faydalandıkları anlaşılan bazı VII. (XIII.) yüzyıl müellifleri, o günlerde Amr b. Âs'ın Halife Ömer'in emriyle ünlü İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktığına dair bir rivayet naklederlerse de konuya XIX. yüzyılda vâkıf olan Batılı bilim adamları bu rivayetin tarihî gerçeklere uymadığını ortaya koymuşlar ve Haçlı seferleri sırasında müslümanları kötülemek amacıyla uydurulmuş olabileceğini, her şeyden önce kütüphanenin milâttan önce 47 yılında Sezar'ın şehri tahribi sırasında yandığının kesinlikle bilindiğini ifade etmişlerdir (geniş bilgi için bk. Terzioğlu, sy. 9 [1971], s. 419-446). Amr b. Âs, hilâfet makamına buranın yine Mısır'ın başşehri olarak kalmasını önermiş, fakat Hz. Ömer, devlet merkezi Medine ile vilâyet

merkezlerinin aralarına su girmeden doğrudan doğruya karadan bağlantılı olmaları gerektiği görüşüyle Fustat şehrini kurdurmuştur. İskenderiye 24 (645) yılında Amr b. Âs'ın Medine'de bulunduğu bir sırada Bizanslılar tarafından geri alındıysa da ertesi yıl Amr b. Âs şehri tekrar fethetti ve kaynakların yazdığına göre Bizanslılar'a yardımcı olan halkını cezalandırıp surlarını yıktı (ayrıca bk. Abdülazîz Sâlim, s. 83-85).

Amr b. Âs, Mısır valiliğinin gerek Hz. Osman tarafından görevden alınışına kadar süren ilk döneminde, gerekse Muâviye'nin göreve iade edişinden vefatına kadar süren ikinci döneminde, düşman saldırılarına açık bir liman şehri olmasından dolayı İskenderiye ile özel biçimde ilgilenerek buraya bir garnizon kurmuş, ayrıca Lahm, Cüzâm, Kinde, Ezd ve Huzâa kabilelerinden birçok kişiyi buraya yerleştirmiştir. Hz. Osman'ın valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh de eski Kıptî ustaların yardımıyla genişlettiği tersanede yapılan gemilerden oluşturduğu donanma ile İskenderiye Limanı'nı ticarî ve askerî bir üs haline getirmiştir. İskenderiye'ye Emevîler de ilgi göstermişler ve buraya kabiliyetli idareciler tayin eden Mısır valileri zaman zaman kendileri de gelerek kısa bir süre şehirde kalmışlardır. Bu arada şehrin görünümünü İslâmîleştirmek maksadıyla eski tapınak ve kiliseler camiye çevrilirken birçok yeni cami de yapılmıştır. İlk dönem kaynakları bunlardan Mescidü Süleyman, Mescidü'l-Hıdır, Mescidü Zü'lKarneyn, Mescidü Amr b. Âs (Mescidü'r-Rahme) ve Mescidü Mûsâ'nın adını vermektedir. Milâttan önce III. yüzyılda inşa edilen ve XIV. yüzyıla kadar ayakta kalan 120 m. yüksekliğindeki dünyanın yedinci harikası İskenderiye Feneri, Yunan ve Roma dönemlerinde olduğu gibi İslâmî dönemde de şehrin en önemli eserini oluşturmuştur. Arap kaynaklarında adı "menâr, menâre" veya "fenâr" şeklinde geçen eseri İbn Battûta da görmüş ve seyahatnâmesinde ayrıntılarıyla anlatmıştır.

Emevîler'e karşı Abbâsî hâkimiyetine giren ilk Mısır şehri İskenderiye'dir. Arkasından Abbâsî donanmasının başlıca üssü

ve ortaya çıkan isyanları bastırmak amacıyla Mağrib'e düzenlenen seferlerin merkezi olmuştur. Abbâsîler, Bizans'a karşı deniz savaşı yapmamayı esas alan bir politika izlemekle birlikte İskenderiye donanmasına önem vermişler ve ondan İfrîkıye ve Mağrib'deki isyanları bastırmak için yararlanmışlardır. Hârûnürreşîd döneminde vergiler

yüzünden Mısır’da çıkan isyanlarda İskenderiye de rol almış, özellikle Emîn-Me’mûn mücadelesi sırasında Me’mûn’un Mısır valisi Muttalib b. Abdullah el-Huzâî tarafından İskenderiye’ye tayin edilen Hudeyc b. Abdülvâhid’e karşı 198’de (813-14) başlatılan ayaklanma hilâfete zor günler yaşatmıştır. Öte yandan 202 (817-18) yılında isyan çıkardıkları için Kurtuba Emevî Emîri I. Hakem’in Endülüs’ten sürdüğü Rabazlılar’ın bir kısmı İskenderiye’ye gelerek idareyi ele geçirdiler. Halife Me’mûn tarafından görevlendirilen Abdullah b. Tâhir şehri Endülüslüler’in hâkimiyetinden kurtardı (211/826). Endülüslüler, ertesi yılın başında Girit adasına gitmek üzere İskenderiye’den ayrıldılar. İskenderiye 216 (831) ve 252 (866) yıllarında da Müdlic kabilesinin başını çektiği isyanlara sahne oldu.

254’te (868) Fustat ve çevresine vali tayin edilen Ahmed b. Tolun, İskenderiye’yi de yönetimi altına aldıktan (256/870) sonra buraya ziyaretlerde bulundu ve donanmanın güçlendirilmesini istedi. Onun zamanında surlar yeniden inşa edildi ve eski şehrin bazı kısımları sur dışında bırakıldı. Bu arada şehrin eski kapılarının yerine yenileri yapıldı. İbn Battûta’nın verdiği bilgiye göre VIII. (XIV.) yüzyılda bunlardan ana yönlerdeki dört tanesinin adı doğuda Bâbüreşîd, batıda Bâbülkarâfe, güneyde Bâbüsidre ve kuzeyde Bâbülbahr idi. Ahmed b. Tolun’un emriyle İskenderiye Feneri onarıldığı gibi dolmuş olan haliç de temizlendi. Tolunoğulları devrinin başlangıcından itibaren İskenderiye ayrı bir vilâyetin merkezi olmuştur.

Tolunoğulları’nın yıkılışından sonra 302 (914-15) ve 307 (919) yıllarında Fâtımîler’in İskenderiye’yi ele geçirme girişimi Abbâsî kuvvetleri karşısında başarısızlıkla sonuçlandı. Daha sonra İhşîdî-Fâtımî mücadelesine sahne olan şehir, 358’de (969) Cevher es-Sıkıllî kumandasındaki birlikler tarafından Fâtımî hâkimiyeti altına alındı. Fâtımîler döneminde Mısır’ın vilâyet merkezlerinden biri ve en önemli limanı olan İskenderiye, Güney Avrupa’dan ve Bizans’tan gelen bütün ticarî malların dağıtım merkeziydi, ayrıca bunlardan “el-humsu’r-Rûmî” denilen bir çeşit gümrük vergisi alıyordu. Fâtımîler döneminde (969-1171) İskenderiye ipeklileri ün yapmıştı. Şehrin Avrupa ile olan ticarî faaliyetinde sadece Mısır’ın ürünleri değil Hindistan’dan gelen baharat, karabiber, karanfil, tarçın, zencefil gibi mahsuller de önemli kazanç sağlıyordu. Bu dönemde Akdeniz’in en önemli

ticaret merkezlerinden birini teşkil eden ve işleri dolayısıyla yerleşmiş birçok yabancıyı barındıran İskenderiye ilim, hac ve ticaret için Endülüs, Kuzey Afrika veya Avrupa'dan Ortadoğu'ya gitmek isteyenlerin de uğradıkları bir şehir olmuştur. Bizans'a yönelik deniz seferleri için kullanılan donanma da burada üsleniyordu. Fâtımîler devrinde Kahire'deki merkezî hükümetten uzaklığı dolayısıyla birçok rejim muhalifinin, meselâ Halife Müstansır-Billâh ile arası açılan Nâsırüddevle Hasan b. Hüseyin b. Hamdân'ın, babası Bedr el-Cemâlî'ye karşı ayaklanan Evhad Ebü'l-Hasan Ali'nin ve kendisine rağmen küçük kardeşi Ahmed'i tahta çıkaran Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâlî'ye isyan eden Halife Müstansır-Billâh'ın oğlu Nizâr'ın buraya sığındıkları görülür.

Mısır'da ilk Fâtımî medresesi Sünnî vezir Rıdvân b. Velahşî tarafından İskenderiye'de kurulmuştur (532/1138). Ermeni Behrâm'dan sonra vezir olan Rıdvân b. Velahşî'nin, başına ünlü fakih Ebû Tâhir b. Avf'ı getirdiği için Medresetü'l-Avfiyye adıyla anılan bu medresede Mâlikî mezhebi öğretiliyordu. İkinci medreseyi, yine Sünnî vezirlerden Âdil b. Sellâr 546 (1151) yılında Şâfiî mezhebinin öğretilmesi amacıyla kurmuştur. Kurucusunun adından dolayı Medresetü'l-Âdiliyye veya başında Şâfiî âlimlerinden Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî'nin bulunmasından dolayı el-Medresetü's-Silefiyye adlarıyla bilinen bu medrese, resmî ve Sünnî bir müessese olarak Mısır genelinde pek tanınmamış, ancak son Fâtımî halifesi Âdıd-Lidînillâh'ın veziri Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin iş başına gelmesinden sonra şöhrete kavuşmuştur. Refah seviyesinin çok yükseldiği bu dönemde şehir çeşitli sivil, askerî ve dinî yapılarla süslenmiştir. Aziz Athanasios Kilisesi'nin kalıntıları üzerine inşa edilen ve 477'de (1084) Emîrü'l-cüyûş Bedr el-Cemâlî tarafından yenilendiği için Cüyûşî Camii diye de anılan Câmiu'l-attârîn, Endülüslü fakih İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin 516 (1122) yılında yaptırdığı Turtûşî Mescidi ve adını bânisi vali Mü'temen Sultânü'l-mülûk Ebû Türâb Haydere'den alan 517 (1123) tarihli Mü'temen Mescidi dönemin önemli camileri arasındadır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî iktidarı ele geçirince İskenderiye'nin surlarıyla kale ve burçlarını tamir ettirmiş, donanmayı güçlendirmiş, Dîvânü'l-ustûl adıyla özel bir divan kurdurmuş ve çeşitli ilimlerin tahsiline yönelik bir medrese ile öğrenciler için kalma yeri, hamam ve hastahane yaptırmıştır. Birkaç defa şehre gelerek çalışmaları yerinde gören Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin buraya

özel bir önem vermesinin sebeplerinden biri, büyük çoğunluğu Sünnî olan halkının Fâtımîler'e karşı kendisini desteklemesidir. İskenderiye'yi Eyyûbîler döneminin ilk yıllarında ziyaret eden yahudi gezgin Tutîleli (Tudela) Bünyâmin şehri ve bu arada İskenderiye Feneri'ni anlatmıştır. Onun verdiği bilgilerin en önemlisi yabancı memleketlerle yapılan ticaretle ilgili olandır. Bütün hıristiyan Avrupa ülkeleriyle doğudaki müslüman ve gayri müslim ülkelerin ticaretlerini İskenderiye üzerinden yaptıklarını söyleyen Bünyâmin bu ticaret sürecinde ortaya çıkan yeni bir müesseseden, hanlardan da söz etmiştir. Çeşitli ülkelere mensup tüccarlara mahsus hanların bulunduğunu belirten Bünyâmin buralardaki ticaretin canlılığından bahseder (The Itinerary of Benjamin of Tudela, s. 75-76). İskenderiye, 569 (1174) yılında Sicilya'dan gelen Normanlar'ın saldırısına uğramışsa da saldırı kısa sürede püskürtülmüştür. Eyyûbîler döneminde şehirde asayiş ve sükûnet sağlanmış, ciddi bir isyan meydana gelmemiştir.

İskenderiye en parlak günlerini Memlükler zamanında yaşamıştır. Fransa Kralı IX. Saint Louis'nin Dimyat'a düzenlediği saldırı büyük bir fiyaskoyla sonuçlandıktan (648/1250) sonra Akdeniz adalarındaki Haçlı kalıntıları ile Avrupa'nın gözü İskenderiye üzerine çevrildi. Memlükler, daha kolay savunma yapabilmek için Dimyat'ı yıkıp İskenderiye'ye önem verdiler. Birçok defa şehre gelen I. Baybars surları tamir ettirip bir deniz gözetleme kulesi yaptırdı. Şehirdeki asıl önemli ıslahat ve restorasyon çalışmaları Muhammed b. Kalavun zamanına rastlar; bu dönemde 702 (1303) yılındaki depremle hasar gören İskenderiye Feneri onarılmış, ayrıca bugün Tâbiyetüssilsile diye bilinen yerde daha sonra tamamlandığı anlaşılan yeni bir fenerin inşasına başlanmıştır (İbn Battûta, I, 181; Abdülazîz Sâlim, s. 291-292). Muhammed b. Kalavun'un İskenderiye'deki ikinci önemli eseri 710 (1310) yılında kazdırdığı, el-Halîcü'n-Nâsırî denilen ve suyunu Nil nehrinden alan kanaldır. Bu kanal üzerinde bütün yıl deniz taşımacılığı

yapılmış, halk sarnıç suyu içmekten kurtulmuş, kanalın her iki yakasında binalar yükselmiş ve Makrîzî'nin söylediği gibi çorak topraklardan 100.000 feddân tarım arazisi kazanılmıştır. Zamanla kumların doldurduğu kanal Sultan Barsbay tarafından yeniden kazdırılmış ve 826 (1423) yılında eski durumuna kavuşturulmuştur.

Muhammed b. Kalavun'dan sonraki hükümdarlar döneminde görülen

istikrarsızlık ve iç çalkantılardan İskenderiye de etkilenmiş, ayrıca 749 (1348) ve 764 (1363) yılları arasındaki veba salgınında nüfusunun bir kısmını kaybetmiştir. 767'de (1365) Kıbrıs Haçlı Krallığı ile müttefiklerinin saldırısına mâruz kalan şehir ciddi bir şekilde tahrip edildi ve yağmalandı. Bir katliama dönüşen, müslümanların yanı sıra yahudi ve yerli hıristiyanların da zarar gördüğü bu saldırı Haçlılar'ın Mısır'a yaptıkları seferlerin sonuncusudur. 770 (1368) yılında İskenderiye'ye giden Sultan el-Melikü'l-Eşref Şa'bân tahrip edilen kaleleri gezmiş ve onarılmaları için emir verdikten sonra burayı nâiblik yapmıştır. Böylece normal bir vilâyet merkezi olan İskenderiye Trablusşam, Hama ve Safed gibi müstakil bölge haline gelmiş, valisi de saltanat nâibi sıfatıyla adı geçen özerk bölgelerin hükümdarlarına benzer bir statü kazanarak o tarihten itibaren melikü'l-ümerâ adıyla anılmıştır. Sultanın bu ziyaretinden sonra İskenderiye'nin sur ve kaleleriyle birlikte camileri, caddeleri ve Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yaptırılan külliyesi tamir edilmiş, bütün esnaftan geceleri dükkân ve iş yerlerinin kapısına birer lamba asmaları istenmiştir. Sultan Kayıtbay da şehri 882 (1477) ve 884 (1479) yıllarında iki defa ziyaret etmiş, bu ziyaretler sırasında harabe halindeki İskenderiye Feneri'nin yerine yeni bir kale yaptırmıştır. Tarihçi İbn İyâs'ın yazdığına göre Kayıtbay'ın yaptırdığı kalede cami, değirmen, ekmek fırını, asker yatakhaneleri ve çeşitli silâh depoları bulunuyordu. Re'süttîn yarımadasının kuzeyine düşen bu kale günümüze kadar varlığını korumuştur.

Memlükler döneminde İskenderiye'deki önemli dinî yapılar arasında Ebü'l-Abbas el-Mürsî Camii, Hulâsiye, Nablusiye, Fahr, Bilbîsî, İbn Habâse, Tikrîtî, Demâmînî, Kayıtbay medreseleri, Bîlîk el-Muhsinî Hankahı ve Nebîhiye ve Tikrîtî dârü'l-hadisleri bulunmaktaydı. Bunlardan başka hamam, han ve şehrin ticaretini canlı tutan iş hanları vardı.

İskenderiye, IX. (XV.) yüzyıldan itibaren özellikle Kayıtbay'ın ölümünden (901/1496) sonra çöküntü dönemine girmiştir. Ümitburnu yolunun keşfedilmesi, İskenderiye Limanı'nda odaklanan deniz ticaretini ciddi şekilde baltalamıştır. Ayrıca şehirde veba ve diğer salgın hastalıklar yayılmış, binlerce insan ölürken binlercesi de şehri terketmiştir; savaşlar ve çeşitli isyanlar da tahribata sebep olmuştur. Sultan Kansu Gavri'nin 920 (1514) ve 921 (1515) yıllarında ziyaret ettiği İskenderiye, 923'te (1517)

Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferiyle Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Ch. C. Torrey), Kahire 1411/1991, s. 37 vd., 130, 175, 177, 191; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ - Ömer Enîs et-Tabbâ), Beyrut 1407/1987, s. 309-314; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 104-110, 250; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 370-379; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 9, 11, 36, 53, 58, 71, 95, 153, 161-165, 172, 184, 205, 216, 223, 274, 287, 326; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), s. 46, 48, 264; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 13-17; Abdüllatîf el-Bağdâdî, el-İfâde ve’l-iʿtibâr (nşr. Ahmed Gassân Sabânû), Dımaşk 1403/1983, s. 51, 98; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 88-93; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 179-185; Muhammed b. Kāsım en-Nüveyrî, Kitâbü’l-İlmâm (nşr. E. Combe - A. S. Atiya), Haydarâbâd 1388-90/1968-70, I-IV, tür.yer.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 144-175; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 75, 78, 80; II, 192; III, 7; IV, 30, 72; V, 119, 142-145; XI, 17; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 68, 84-96, 106 vd., 159-164; II, 4, 138, 275, 278, 292; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 94-108, 114: IV, 423; V, 148 vd.; S. Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages, London 1901, s. 1, 7, 10, 12, 14, 101, 151, 183, 198, 216, 320; Benjamin of Tudela, The Itinerary of Benjamin of Tudela (trc. ve nşr. M. N. Adler), London 1907 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995, s. 74-77; E. Combe, Alexandrie au moyen âge, Alexandria 1928; Fuâd Ferruh, el-İskenderiyye, Kahire 1942; Muhammed Subhî Abdülhakîm, Medînetü’l-İskenderiyye, Kahire 1958; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Târîḫu medîneti’l-İskenderiyye fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1967; a.mlf., “el-İskenderiyye: Ṭûbûġrâfiyyetü’l-medîne ve teṭavvürühâ min aḳdemi’l-ʿuṣûr ile’l-vaḳti’l-ḥâżır”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, II/2, Kahire 1949, s. 191-271; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-İskenderiyye ve ḥaḍâretühâ fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1982, tür.yer.; Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, VD, sy. 9 (1971), s. 419-446; Ahmad ‘Abd ar-Rāzıq, “Les gouverneurs d’Alexandrie au temps des

mamlūks", AIsl., XVIII (1982), s. 123-169; Rhuvon Guest, "İskenderiye", İA, V/2, 1084-1088; S. Labib, "al-Iskandariyya", EI² (İng.), IV, 132-137.

Eymen Fuâd es-Seyyid

Osmanlı Dönemi.

İskenderiye, Ridâniye Savaşı'nın ardından Tomanbay'ın Kahire'de idamından otuz altı gün sonra Câfer Bey idaresindeki Osmanlı donanmasının buraya gelişiyle Osmanlı idaresine geçti (27 Rebîülâhir 923 / 19 Mayıs 1517). Donanmanın İskenderiye'ye vardığını haber alan Yavuz Sultan Selim de 12 Cemâziyellevvel'de (2 Haziran) şehre gelerek burada dört gün kaldı. İskenderiye, bundan sonra İstanbul'dan Kahire'ye uzanan deniz yolu üzerinde önemli bir liman olarak gelişmeye başladı. Hayır Bey'in beylerbeyiliği zamanında bir Memlük emîri tarafından yönetilen şehrin liman gelirleri, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren devlet adına alındığı gibi bu işlerle ilgili olarak buraya bir emin tayin edildi.

İskenderiye'de ilk önemli olay Hain Ahmed Paşa'nın beylerbeyiliği esnasında meydana geldi. Şehir Ahmed Paşa'nın isyanı sırasında karışıklıklar içinde kaldı ve merkezle ilgisi bir süre kesildi. Makbul İbrâhim Paşa'nın Mısır'a gitmesine kadar bu durumda bulunan İskenderiye'ye İbrâhim Paşa tarafından idarî ve malî işlerle ilgili bir kanunnâme hazırlatıldıktan sonra (Barkan, s. 355-387) bir sancak beyi tayin edildi. Böylece İskenderiye, Mısır eyaletinin ilk üç sancak beyliğinden birinin merkezi olmuş, Dimyat, Berellüs ve Reşîd bir süre buraya bağlanmış, fakat 980'de (1572) Dimyat ve Reşîd müstakil birer sancak yapılmıştır. XVII. yüzyıldan itibaren Reşîd bazan İskenderiye'ye, bazan da Dimyat'a tâbi olmuştur.

Pîrî Reis'in XVI. yüzyıl başlarına ait Kitâb-ı Bahriyye'sinde "Arap memleketlerinin denize açılan kilidi" olarak tarif edilen, etrafının surlarla çevrili olup kale önünde iki limanının bulunduğu, ancak kale içinin harap halde olduğu belirtilen (IV, 1485-1495) İskenderiye, önceleri el-Medînetü'l-Arabiyye adıyla anılırken XVII. yüzyılda surların dışına doğru genişlemeye başladıktan sonra el-Medînetü't-Türkiyye diye anılmaya başlandı. Kısa sürede Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'deki en önemli limanlarından biri

haline gelen şehir Mısır, Yemen, Habeşistan ve Haremeyn'e giden Osmanlı idareci ve ulaklarının, yerli ve yabancı birçok tüccarın, hacı taşıyan gemilerin uğradığı, devlet donanmalarının karşılandığı bir girişçıkış kapısı özelliği kazandı. Mısır'a tayin edilen beylerbeyiler, Mısır beyleri, âyanları ve asker ocaklarının temsilcileri tarafından burada karşılanırdı. XVII. yüzyıl ortalarından

itibaren bazı zorba Memlük sancak beyleri ve ocak ağaları yeni tayin edilen beylerbeyini istemedikleri zaman onun İskenderiye'den Kahire'ye hareketine engel olurlar ve buradan geri gönderirlerdi.

Osmanlı Devleti'nin Batı devletleriyle olan ticarî münasebetlerinde İskenderiye Limanı önemli bir yere sahipti; ticarî imtiyaz verilen Venedik, Fransa, Dubrovnik ve İngiltere tüccarı ve şirketleri burada faaliyet gösterirdi. Bu devletler kendi tebaalarının meselelerini halletmek üzere İskenderiye'de konsolosluklar da açmışlardı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu imtiyazlara kilise, okul ve bazı malî müesseseler açma gibi yenileri ilâve edilmiştir.

İskenderiye Limanı'nın hareketliliği, XVI. yüzyıldan itibaren Akdeniz'de pek çok deniz korsanının faaliyetine de yol açmış ve bu durum zaman zaman şehri etkilemiştir. Nitekim İskenderiye-İstanbul denizyolunun emniyeti, bu yolda gelip giden hacı, tüccar, erzak, hatta devlete ait gemileri korumak için burada savaş gemileri hazır bulunduruluyordu. Dimyat ve Reşîd'deki savaş gemileriyle birlikte bu donanma Mısır'ın kuzey sahillerini korumaktaydı. Bu donanma Rodos (1522), Sakız (1566), Kıbrıs (1571-1573) ve Girit (1669) gibi önemli Akdeniz adalarına yönelik askerî seferlere de katılmıştır.

İskenderiye'nin idarî, malî ve askerî teşkilâtı bir yandan kaptanpaşa ve mal emini vasıtasıyla devlet merkezine, bir yandan da Mısır beylerbeyi, defterdarı ve kadısı vasıtasıyla Mısır eyaleti merkezine bağlıydı. Bu sebeple İskenderiye'nin iki sıfatı olup biri kaptanpaşanın nezâretinde "kaptânü'l-imâreti'ş-şerîfe", diğeri Mısır beylerbeyinin idaresinde "emîrü'l-livâi's-sultânî bi's-sağri's-Sikenderî" idi. İskenderiye beyi ve kaptanı iç işlerin çözümlenmesinde Mısır beylerbeyinden, dış meselelerde ise merkezden emir alırlardı. İskenderiye sancak beyi ve kaptanının 200.000 ile 600.000

akçe arasında sâlyânesi olurdu. Ayrıca kendilerine cerâye* olarak 500 irdeb hububattan başka İskenderiye gümrüğü ve pazar vergilerinden tahsisat ayrılırdı. İskenderiye kaptanının tayini 1162 (1749) yılına kadar düzenli olarak yapılmıştır. Bu tarihten Gazi Hasan Paşa'nın İskenderiye'ye gittiği 1200'e (1786) kadar sancak yerli Memlük mütegallibenin elinde kalmıştır.

Kayıtbay, Ebûkīr, Reken ve Burcüssilsile adı altında birçok kalesi olan İskenderiye'nin muhafazası için yeniçeriler görevlendirilmişti. "Merdân-ı kal'a" diye anılan bu görevliler, sancak beyinin en önemli yardımcılarından olup limanda büyük nüfuzları vardı. Yine bu kalelerde görülen az sayıdaki azeblerin çoğu İskenderiye Tersanesi'nde çalışırdı. Şehirdeki devlete ait müesseselere nezaret eden çavuşlarbaşı ise aynı zamanda hisbe emininin görevini yapardı. Ancak XVIII. yüzyılda müstahfız ve azeblerin nüfuzları azalmış, bütün yetkiler mütegallibe Memlük emîrlerine geçmiştir.

XVI. yüzyılda İskenderiye Limanı Asya'nın güneydoğusundan, Yemen'den, Afrika'dan ve Mısır'ın güneyinden gelen ticaret kervanlarının merkezi olmuş, tâcirlerin ikameti ve mallarının depolanması için şehirde vekâletü't-tüffâh, vekâletü'l-kaptân, vekâletü'z-zeynî Bilâl b. Ali adları altında özel yerler yapılmış, sûku'l-attârîn, sûku'l-kittân, sûku'l-cevârî, sûku's-sarrâfîn, sûku'l-megāribe ve sûku's-sâğa denilen pazarlar kurulmuştur. İskenderiye muhtesibi bu vekâlet, pazar ve dükkânlarda gerçekleştirilen alışverişlerin düzen içinde yapılmasından sorumlu idi.

Osmanlılar devrinde İskenderiye'ye çeşitli madenler götüren Venedikliler oradan za'feran, öküz derisi, kahve ve baharat gibi Yemen ve Hindistan ürünlerinden satın alırlardı. İskenderiye'ye çeşitli giyim eşyası, yün dokumalar, kokular, Almanya'dan silâh çeşitleri, Rusya'dan demir ve kurşun madenleri getiren Fransızlar buradan hububat, pamuk ve öküz derisiyle Orta Afrika, Arabistan ve Hindistan'dan gelen malları götürürlerdi. İskenderiye'ye silâh ve bazı madenler gönderen İngilizler de aynı tür malları alırlardı. İskenderiye'ye sık sık gelen Faslı tâcirler ise pamuk ve keten dokumalar, biber, kahve ve baharat çeşitleri alır, Mağribî yağ, ayakkabı ve yün elbise satarlardı. Hac mevsiminde bu ticaret çok daha canlı olurdu.

Doğu ve batı limanı diye iki kısımdan oluşan İskenderiye Limanı'nın

doğusu yabancı ticaret gemilerine tahsis edilmişti. Burada ayrıca gümrük binası ile yabancı devletlerin konsoloshâneleri ve sefirlerin ikametgâhları bulunurdu. Doğu limanı devlet hazinesinin esaslı gelir kaynaklarından biriydi. Gümrük divanı adıyla anılan divanda mukātaaların işlerini gören İskenderiye gümrük emini, gümrüğün ve ona bağlı mukātaaların gelirlerini İskenderiye kadısının nezâretinde tahsil ve Kahire'deki Dîvân-ı Âlî'ye teslim ederdi. Mısır eyaletinin mukātaa ve gümrük gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturan İskenderiye ve Reşîd gümrükleriyle bunlara bağlı mukātaaların gelirleri 1004'te (1595-96) 2.645.000, 1089'da (1678) 4.881.334, 1112'de (1700-1701) 4.991.527 ve 1217'de (1802) ise 5.405.705 para idi. Mısır'ın bütün mukātaa ve gümrük gelirlerinin 15.769.010 para olduğu düşünülürse İskenderiye gümrüğünün Mısır hazinesi için ne kadar büyük önem taşıdığı anlaşılır. İskenderiye'de sanayi faaliyeti Memlük dönemindeki gibi canlılığını korumuş; dokumacı, ipekçi, kasap, balıkçı vb. sanatkâr ve esnaf zümrelerinin kendi aralarındaki esnaf birlikleri varlığını sürdürmüştür. Osmanlı dönemi İskenderiye'sinde özellikle keten, ipek, yün ve pamuk iplik ve dokumacılığı ile sabun, kibrit, dericilik ve gemi sanayii gelişmişti. Mehmed Ali Paşa döneminin (1805-1848) başlangıcında İskenderiye'de 142 meslek zümresi vardı. Ticaret ve sanayiden başka İskenderiye deresinin iki tarafında ziraî üretim yapılıyor, burada daha ziyade zeytin, hurma, narenciye, dut, karpuz, kavun, incir ve üzüm gibi ürünler yetiştiriliyordu.

İskenderiye toplumu Türk, yerli halk, urban, Faslı, Şamlı gibi müslüman unsurlarla zimmî statüsündeki Rum, Avrupalı ve yahudi gibi gayri müslim tebaadan oluşmaktaydı. Osmanlı Türkleri, tedrîcen ve bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren İskenderiye halkının kızlarıyla evlenip yerli halkla kaynaşmaya başlamıştır. Müslüman halk genellikle limanda ve şehirde çeşitli ticarî, sınaî faaliyetler ve mesleklerle meşgul olurdu. Bazı yahudi ve hıristiyanlar sancağın idaresinde malî işleri, özellikle de İskenderiye gümrüğünün eminliğini üstlenirken diğerleri sarraflık ve mücevhercilikle uğraşırdı. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden İskenderiye'ye gelip buraya yerleşen gayri müslimler ise köle ve câriye ticaretinin yanı sıra gemicilik ve kayıkçılık yaparlardı.

İskenderiye'de Osmanlı döneminde inşa edilen en önemli dinî yapılar Seyyidî Mıfrid Camii (1672), Hacı İbrâhim Tirbâne Mescidi (1685), Ebû

Ali Camii (1715) ve Abdüllatîf Mescidi'dir (1756). İskenderiye'nin Bâbülbahr hattında bir bîmâristan ile şehrin birçok yerinde bulunan hamam ve su depoları diğer tesislerdir.

Osmanlı döneminde herhangi bir dış müdahaleyle karşılaşmayan İskenderiye XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren Rus saldırılarına uğradı. 1772'de Ruslar, Bulutkapan Ali Bey'i isyana kışkırtmak ve bundan yararlanmak için İskenderiye

sularına bir donanma gönderdikleri gibi 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra da burada bir konsoloshâne açtılar. Başta Bulutkapan Ali Bey olmak üzere diğer yerli âsilerin Rusya ve bazı Avrupa devletleriyle ikili antlaşmalar yapmaları üzerine 1200 Şâbanında (Haziran 1786) İskenderiye'ye Cezayirli Gazi Hasan Paşa kumandasında bir Osmanlı donanması gönderildi. Donanmanın geri dönüşünden sonra İskenderiye, hatta Mısır'ın tamamı Memlük beylerinin nüfuzları altında kaldı; bu durum 1798'e kadar devam etti. 30 Haziran 1798'de Fransızlar İskenderiye'yi kuşatıp ele geçirdiler ve İngiliz donanmasının muhtemel saldırısına karşı tahkim ettiler. Fakat donanmalarının 1 Ağustos 1798'de Ebûkīr sahilinde İngilizler'e mağlûp olmasının ardından Köse Mustafa Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin de baskısıyla şehri terkettiler. Bu arada Fransızlar'ca yayılan milliyetçilik fikirleri Mısır ve İskenderiye'de geniş yankılar uyandırmıştır.

Daha sonra Osmanlı, İngiliz ve Memlükler arasında çıkan anlaşmazlıklar, 16 Mart'ta İngiliz donanmasının da İskenderiye'den ayrılmasıyla sonuçlandı. Memlük emîrleriyle Osmanlılar arasındaki bazı ihtilâflar da Osmanlı kuvvetlerinin şehre hâkim olmasıyla son buldu. Kahire'de Fransa'ya meyilli Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya rağmen İskenderiye bir müddet daha Osmanlılar'a bağlılığını sürdürdü; bu süre içinde gümrük ve bununla ilgili mukātaa gelirleri İstanbul'a gönderildi.

Osmanlı donanmasının İskenderiye'den ayrılışından (11 Kasım 1806) sonra İngiliz hükümeti Fransızlar'ın Mısır'a hâkim olmasını engellemek için kuvvet gönderdi. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya İskenderiye'yi savunması emrini verdi. Fakat onun nüfuzu altına girmek istemeyen İskenderiye hâkimi Emin Ağa ve şehrin ileri gelenleri

Mehmed Ali Paşa'nın yardımlarını geri çevirdi. Bu olay İngiliz kuvvetlerinin işini kolaylaştırdı, Emîn Ağa da şehri İngilizler'e teslim etti (Mart 1807). Bir süre sonra Osmanlı hükümetinin diplomatik girişimleri sonucunda İngiliz donanması İskenderiye'den çekilmiş (19 Eylül 1807) ve şehir tekrar Mısır eyaletine bağlanmıştır.

1798-1807 yılları arasında yabancı işgaline mâruz kalan İskenderiye sosyal ve ekonomik bakımdan çok kötü duruma düştü, halkı şehri terkedip civar bölgelere göç etti. II. Mahmud, Mısır valisine ve İskenderiye beyine çeşitli emirler göndererek şehrin imarı, halkın refahının temini için ticarî ve sınaî faaliyetlerin geliştirilmesini, bu hususta özellikle Fransızlar'dan faydalanılmasını istedi. Fransız-İngiliz rekabetinin hâkim olduğu İskenderiye'de halk gittikçe Batılı hayat tarzını benimsemeye başladı.

İskenderiye'de ziraatı geliştirmek için II. Mahmud'a nisbetle anılan et-Tür'atü'l-Mahmûdiyye adlı kanal 1821 Şubatında devreye sokuldu. Böylece İskenderiye'nin Mısır'ın diğer yerleşim birimleriyle irtibatı sağlanmış, iç ticareti de canlandırılmıştır. Ayrıca 1827 Navarin deniz faciasından sonra İskenderiye'de tersane kuruldu ve burada güçlü bir donanma inşa ettirildi. Daha önce gayri müslim gemilerine kapalı olan batı limanı onlara da açıldı, 1844'te gemilerin tamiri için bir havuz, denizci yetiştirmek için bir mektep ve bir deniz hastahanesi kuruldu.

Kavalalı Mehmed Ali zamanında ayrıca İskenderiye'nin dış saldırılardan korunması için surları onarılmış, yenileri inşa edilmiş, gayri müslimlere kilise bina etme, çan çalma gibi dinî imtiyazlar verilmiş, böylece XIX. yüzyıl başında sayıları 100'e varmayan gayri müslim sayısı gelen Rum, Fransız, İngiliz ve İtalyanlar'la 1833'te 4886'ya, 1897'de ise 46.118'e ulaşmıştır. Şehrin umumi nüfusu ise 1840'ta 60.000 iken 1874'te 270.000 olmuştur. 1855 yılında İskenderiye'de on üç konsolosluk bulunuyordu. Yabancıların kiliselerden başka hastahane, otel, okul gibi sosyal kurumları vardı.

Mehmed Ali Paşa'nın halefleri döneminde İskenderiye'de Fransız nüfuzunun yerini İngiliz nüfuzu aldı; İskenderiye-Kahire-Süveyş demiryolu projesinin imtiyazları bir İngiliz şirketine verildi. Bu hattın ilk merhalesi Said Paşa'nın valiliği zamanında (1854-1863) tamamlandı. İsmâil Paşa

döneminde (1863-1879) ilk defa bir iç demiryolunun devreye girdiği İskenderiye'de ticarî faaliyetler iyice arttı, 1879'da tatlı su getirtildi ve 1897 yılında şehrin nüfusu 46.118'i yabancı olmak üzere 315.844'e ulaştı.

XIX. yüzyılda İskenderiye'de Napolyon Bonapart zamanında Fransız İlim Enstitüsü kurulmuştu. Bununla birlikte birçok camide İslâmî ilimlerin tedrîsi de sürüyordu.

Açılan diğer yabancı özel okullar ve yayımlanan gazeteler aracılığıyla yabancı kültür ve nüfuzunun yayılmasını engellemek için el-Cem'iyyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye adıyla bir dernek kurulduğu gibi Kevkebü'ş-Şarḳ, el-Ehrâm, et-Ticâre adı altında gazeteler de çıkartılmıştı. Aynı dönemde posta heyeti, bir karma mahkeme ve İskenderiye'nin ünlü kütüphanesi, ayrıca Yunan ve Roma müzeleri açılmıştı.

İskenderiye 11 Temmuz 1882'de Urabî Paşa olayını bahane eden İngilizler'ce işgal edildi. Bu sırada şehir tahribata uğradı. İngilizler'in Mısır'ı işgalinden sonra İskenderiye'de hızla çoğalan gayri müslimlerin sayısı 1897'de 46.000 iken 1917'de 84.705 olmuş, on yıl sonra ise 100.000'i bulmuştu. Bunların 15.000 kadarı Rum, 12.000 kadarı İtalyan, 8000 kadarı İngiliz, 5000 kadarı Fransız ve 3000 kadarı Avusturyalı, geri kalanlar ise başka milletlerdendi. Bu dönemde İskenderiye'de sanayi faaliyetlerini engelleyen Batılılar halkı pamuk, buğday gibi ziraî faaliyetlere teşvik etmişlerdi. Gerçekten İskenderiye Limanı'ndan çıkan malların çoğu pamuk ve tahıl ürünleri olup Avrupa ülkelerinden gelen malların çoğunluğunu ise sanayi mâmulleri oluştururdu.

I. Dünya Savaşı başlayınca İngilizler İskenderiye ve Mısır'da sıkıyönetim ilân ettiler. II. Dünya Savaşı'nda ise İskenderiye İngiliz donanmasının Akdeniz'de üssü haline geldi. 1951'den itibaren Mısır'daki nüfuzu azalan İngiltere yalnız Mısır'da değil Suriye, Lübnan, Ürdün, Irak, Arabistan ve Yemen'de de nüfuzunu tesis için bu ülkelerin temsilcilerini İskenderiye'de bir araya getirdi. Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye'nin ilk belgesi olan ve İskenderiye Protokolü adıyla anılan belge 7 Ekim 1944'te bu toplantıda imzalandı. Kral Fâruk'un devrilmesinden (23 Temmuz 1952) ve Milletlerarası Süveyş Kanalı Şirketi'nin devletleştirilmesinden sonra İskenderiye'de yabancı sayısı tedrîcen azaldı. 1952 devriminin ardından

şehrin idaresi önce geçici bir komisyona, 1955'ten itibaren de İskenderiye muhafızı başkanlığında büyük bir komisyona havale edildi.

İskenderiye önemli bir ticaret ve sanayi merkezi olarak Mısır'ın Kahire'den sonra ikinci önemli şehri ve en büyük ihracat ve ithalât limanıdır. Yılda 2700 gemiyi karşılayan limanda üç gümrük vardır. Mısır sanayi faaliyetlerinin % 15'inin toplandığı İskenderiye'de özellikle pamuk, keten, yün ve ipek dokumacılığı ile triko ve gıda maddeleri, otomobil, kibrit, cam, demir çelik, elektrik, radyo, petrol, çimento, kâğıt, sabun, plastik ve ilâç endüstrisi gelişmiştir. Önemli bir kısmı denizcilik, gemicilik ve balıkçılıkla geçinen İskenderiye halkının bir kısmı da tarımla uğraşır. Ilıman bir iklimi olan ve bünyesinde çeşitli asırlara ait eserler bulunduran İskenderiye turistlerin de çok uğradığı bir yerdir.

Kahire Üniversitesi'ne bağlı olarak 1938'de İskenderiye'de Hukuk ve Edebiyat fakülteleri açılmış, 1942'de Hukuk, Edebiyat, Tıp, İlimler, Mühendislik fakültelerinden oluşan Fârûku'l-evvel Üniversitesi devreye girmiştir. Şehrin 1960 nüfus sayımında 1.516.224 olan nüfusu 1976'da 2.317.705, 1986'da 2.926.859 olmuş, 1998'de ise 3.200.000'e ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 58, 216, 319; nr. 4, s. 51, 201; nr. 5, s. 280; nr. 7, s. 56, 204, 224, 259, 477, 978; nr. 9, s. 97; nr. 10, s. 86; nr. 12, s. 290, 590; nr. 14, s. 793, 956; nr. 15, s. 22, 27; nr. 16, s. 35, 94; nr. 19, s. 166; nr. 23, s. 119; nr. 24, s. 295, 319; nr. 27, s. 262; nr. 28, s. 240, 319; nr. 29, s. 101; nr. 31, s. 35, 87; nr. 32, s. 72, 75, 87; nr. 33, s. 105; nr. 34, s. 27, 69, 223; nr. 35, s. 216; nr. 38, s. 99, 125, 126; nr. 40, s. 182; nr. 42, s. 17; nr. 46, s. 245; nr. 58, s. 90; nr. 60, s. 187; nr. 67, s. 92; nr. 72, s. 246, 255; nr. 73, s. 223, 353, 463; nr. 75, s. 240; nr. 76, s. 57; nr. 78, s. 496, 722; BA, MD Zeyli, nr. 3, s. 54; BA, KK, nr. 79, s. 370, 391, 482; nr. 108, s. 123, 182, 195; nr. 155, s. 114; nr. 176, s. 52; nr. 218, s. 17; nr. 222, s. 240; nr. 224, s. 306; nr. 238, s. 325; nr. 252, s. 38; nr. 262, s. 83; nr. 266, s. 19; BA, MAD, nr. 2775, s. 1365; nr. 6004, s. 18; nr. 7534, s. 1550; BA, Ecnebi Defterleri, nr. 13/1, s. 63, 98;

Arşivü'ş-şehri'l-Akarî bi'l-İskenderiyye, nr. 1, 4, 11-14, 55, 73, 76, 98, 101, 107; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 235, 302, 330, 373, 410, 477; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, IV, 1485-1495; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 113a-b; Diyarbekrî, Nevâdirü't-tevârîẖ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 596, vr. 317b-319a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 122-124, 668 vd.; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, III, 3, 4, 5, 11, 46; IV, 46, 48, 70; a.mlf., Maẓharü't-taḳdîs (nşr. Muhammed Cevher - Ömer ed-Desûkī), Kahire 1969, s. 25, 46, 312, 369; F. Mengin, Histoire sommaire de l'Egypt sous le gouvernement de Mohammed Aly, Paris 1839, s. 14, 51, 74; M. G. Jandet, Atlas historique de la ville et des parts d'Alexandrie, Caire 1921; Barkan, Kanunlar, s. 291-292, 355-387; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 288, 331, 391; IV/1, s. 502-503, 512, 514, 604-605; Cemâleddin eş-Şeyyâl, el-İskenderiyye, Kahire 1952; Muhammed Subhî Abdülhakîm,

Medînetü'l-İskenderiyye, Kahire 1958; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton 1962, s. 110-117; Ahmed Seyyid, el-İskenderiyye: eẓ-Ẓurûfü'ṭ-ṭabîʿiyye ve'n-neşâṭü'l-beşerî ve's-sükkân, İskenderiye 1970; Delîlü'l-İskenderiyye, Kahire 1971; Ömer Abdülazîz Ömer, "Müctemaʿu'l-İskenderiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOşmânî", Müctemaʿu'l-İskenderiyye ʿabre'l-ʿuṣûr, İskenderiye 1973, s. 320, 326; Abdülvehhâb Bekr, ed-Devletü'l-ʿOs̱mâniyye ve Mıṣr fi'n-nıṣfi's̱-s̱ânî mine'l-ḳarni's̱-s̱âminʿaşer, Kahire 1982, s. 71, 73, 83, 93, 96-97, 136; Salâh Ahmed Herîdî, el-Câliyâtü'l-Ûrubbiye fi'l-İskenderiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, İskenderiye 1989; Ali Sa'd en-Nâdî, el-İskenderiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî: 1512-1809 (yüksek lisans tezi, 1990), Câmiatü'l-İskenderiyye; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, tür.yer.; Abdülazîm Ramazan, Târîẖu'l-İskenderiyye fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1993; R. B. Satloff, "Prelude to Conflitt: Communal Interdependence in the Sanjak of Alexandretta, 1920-36", MES, XXII (1986), s. 147-180; M. J. Reimer, "Colonial Bridgehead: Social and Spatial Change in Alexandria 1850-1882", IJMES, XX (1988), s. 531-553; a.mlf., "Ottoman Alexandria: The Paradox of Decline and the Reconfiguration of Power in Eighteenth-Century Arab Provinces", JESHO, XXXVII/2 (1994), s. 106-146; Rhuvon Guest, "İskenderiye", İA, V/2, s. 1087-1088.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

İSKENDERNÂME

(bk. İSKENDER).

İSKENDERUN

Akdeniz bölgesinde Hatay iline bağlı ilçe merkezi.

Aynı adı taşıyan körfezin doğu kenarında, Amanos dağlarının dik bir duvar gibi yükselen yamacı önündeki kıyı ovasında kurulmuştur. Aşılması güç bir engel oluşturan Amanos dağlarını Belen geçidindeki alçalma noktasından yararlanarak aşan ve eski çağlardan beri önemini korumuş olan bir yolun (Halep-Antakya-İskenderun yolu) Akdeniz kıyılarına ulaştığı kesimde yer alması şehrin önemini arttırmıştır. Şehrin limanının batıda hafif bir çıkıntı meydana getiren bir burnun siperinde yer alması, eski dönemlerden beri burada gemilerin barınmasını kolaylaştıran bir başka coğrafî özelliktir.

İskenderun, milâttan önce 333 yılında Büyük İskender'in adına izâfe edilerek Alexandreia adıyla kuruldu. Şehri kuranın bizzat İskender'in kendisi olduğuna dair rivayetler bulunmakla birlikte kumandanlarından Antigone tarafından kurulduğuna dair bilgi daha çok kuvvet kazanmıştır. Şehrin yerinde veya yakınında daha önce Fenikeliler'in tesis ettiği Myriandus şehri bulunuyordu. Myriandus da sonradan yerini alacak olan İskenderun gibi İran, Mezopotamya ve Yukarı Fırat havzası ürünlerini batıya, Akdeniz dünyası ürünlerini ise yakın doğuya sevkeden bir liman olarak kullanılıyordu. Büyük İskender'in Dârâ'ya karşı başarı elde ettiği Issos savaş alanına yakın bir yerde bulunan Alexandreia'yı İskender adına kurulan öteki şehirlerden ayırmak için buraya önceleri Alexandreia Kata Issos denildi. İskenderun'un avantajlı liman özelliklerine sahip olmasına rağmen şehrin İskender sonrası sahiplerinden olan Selevkoslar'ın Antakya'nın limanı olarak Âsi ırmağı ağzındaki Seleucia Pieria'yı (bu liman günümüzde tamamen dolmuştur) kullanmış olmaları şehrin bu dönemde fazla gelişmediğini gösterir. İskenderun'un gelişmesini engelleyen bir başka faktör de çevresindeki bataklıklardı. Bu bataklıkların sebep olduğu bazı hastalıklar yüzünden şehrin adı daha sonraki Roma döneminde "Alexandreia Scabiosa" olarak geçmektedir.

Roma devrinde İranlılar'ın saldırısına uğrayan ve bu arada kalesi tahrip edilen (III. yüzyıl) İskenderun, IV. yüzyıldan sonra özellikle Akdeniz'in

güney sahilindeki aynı adı taşıyan şehirden ayırt edilebilmek için Alexandreia Minor (Küçük İskenderiye) adıyla anılmaya başlandı. Günümüzde Batı dillerinde kullanılan Alexandrette (Fransızca), Alessandrotto (İtalyanca) isimlerinin sonundaki küçültme ekleri de şehre bu anlamı vermektedir. Esasen Araplar'ın kullandığı İskenderûne şekli de Ârâmîce küçültme biçiminden ileri gelmektedir. İskenderun VII. yüzyıl ortalarında müslüman Araplar'ın hâkimiyetine girdi. Harap olmuş bulunan kalesi Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh zamanında İbn Ebû Duâd tarafından inşa ettirildi (Ebü'l-Fidâ, s. 255). İslâm devrinde Suriye'de meydana getirilen beş askerî-idarî bölgeden (cünd) biri olan Kınnesrîn cündü içinde yer alan İskenderun'un bu dönemde de henüz liman olarak ön plana çıkmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Araplar da İlkçağ'daki Seleucia Pieria Limanı'nın yerini almak üzere Âsi ağzı yakınında Süveydiye (günümüzdeki Samandağı) Limanı'nı kurarak burayı kullanmaya başlamışlardı.

Ortaçağ'da İskenderun müslüman Araplar'ın elinde devamlı olarak kalmamış, Doğu Roma ile (Bizans) İslâm devletleri arasında birçok defa el değiştirmiştir. XI. yüzyılda Büyük Selçuklu topraklarına katılan şehir daha sonra Eyyûbîler'e geçmiş, I. Haçlı seferleri sırasında 1097'de Tankred tarafından zaptedilmiştir. Bu dönemde kurulan Antakya Prinkepsliği'nin sınırları içinde kalan İskenderun, 1268'de Memlükler'in Antakya Prinkepsliği'ne son vermesi üzerine yeniden İslâm topraklarına katılmıştır. XIV. yüzyılın başında Ebü'l-Fidâ burayı tenha bir yer olarak gösterir. Bu devirdeki Doğu Akdeniz limanları hakkında geniş tasvirler yapan Sanuto da İskenderun'dan hiç söz etmez. Şehrin bu dönemdeki liman faaliyetinin sönük olması, İskenderun körfezinin batı sahillerinde önem kazanmış olan Ayas (günümüzdeki Yumurtalık) Limanı'ndan dolayıdır.

İskenderun XIV ve XV. yüzyıllarda Memlükler'in Halep valileri, bazan da Dulkadırlı emîrlerinin idaresi altında kaldı. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi esnasında Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı idaresi altına girdiği ilk yıllarda şehir hakkında bilgi veren Pîrî Reis burasını, "Bir alçak burnun üzerinde bir harap kal'adır" şeklinde tarif eder. Kanûnî Sultan Süleyman

zamanında bir ara komşusu Payas'ın (Yakacık adı da verilir) daha fazla önem kazanması üzerine onun rekabetiyle karşılaşan İskenderun daha sonra Halep şehrinin iskelesi haline geldi ve giderek büyümeye başladı. XVII.

yüzyılda Halep'e deniz yoluyla gelen tüccarların ve ticarî malların çoğu İskenderun'da karaya çıkardı. Daha güneydeki Lazkiye Limanı bu açıdan İskenderun'la rekabet edemez hale geldi ve İskenderun bu yörede tek önemli liman oldu. Bu yüzyıla ait bilgi veren Kâtib Çelebi, Halep'in iskelesi olan bu şehirde Fransız tâcirlerinin hiç eksik olmadığını yazmaktadır. Cihannümâ'daki bu bilgi şehirdeki ticarî faaliyetin canlılığını ortaya koymaktadır. XVII. yüzyıl ortalarında şehirde tüccarlar tarafından satılan mallar arasında bal mumu, pamuk ipliği, ham ipek, ham pamuktan yapılan elbiseler sayılabilir. İskenderun Limanı ile Fransa'nın Marsilya Limanı arasında canlı bir ilişki mevcuttu. Antakya'nın önemli bir ihracat maddesi olan mavi boyalı bezleri özellikle Marsilya'da fakir halk tarafından çok aranıyordu ve bu bezler Marsilya'ya İskenderun'dan kalkan gemiler aracılığıyla gönderiliyordu. 1648 yılında şehre uğrayan Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Halep'te ikamet eden Avrupa devletlerinin balyoslarının İskenderun'da vekilleri bulunuyordu. Limanda 200 kadar Frenk ve müslüman kalyonunu demirlemiş halde gördüğünü söyleyen Evliya Çelebi, kalesinin harap olduğunu ve bu kaleyi Vezir Nasuh Paşa'nın inşaya karar verdiğini, fakat tamamlatamadığını zikreder. Surlarının bulunmayışı İskenderun'u korunmasız bir şehir halinde bırakıyordu. Bu durum, hem yöre tâcirlerinin hem de Avrupalı tüccarın korsan tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına yol açıyordu. Halep-İskenderun yolunun her zaman güvenceli olmaması, ayrıca liman çevresindeki bataklık sorununun halledilememesi gibi sebepler ve 1822 yılındaki şiddetli deprem şehri sarstı. İskenderun Belen'e bağlı bir köy durumuna düştü. XIX. yüzyılın sonlarına yaklaşırken İskenderun ticaretinde ve liman faaliyetinde yeniden bir canlanma görüldü. Bu gelişme, şehrin limanının zamanın ölçülerine göre Halep şehrine iyi bir yol ile bağlanmış olmasından kaynaklanmaktaydı. Aynı dönemde Kuzey Suriye buğdaylarının ihraç limanı İskenderun'du ve Halep'le İskenderun arasında 10.000 deve gidip gelirdi. Liman faaliyeti artınca (1890'da limana giren gemilerin sayısı 600, 1905'te 711 idi) nüfusu da çoğaldı (Cuinet'nin 1890 yılı için verdiği 6850 nüfus XX. yüzyıl başlarında 8000'e ulaşmıştı). İskenderun Limanı'nın kanunî ticareti yanında belgeler bu limanın yasal olmayan etkinliklerinden de söz etmektedir. Halep Osmanlı Bankası Şubesi'ne ait belgeler, 1900 yılında İskenderun Limanı'ndan ülkeye büyük miktarda sahte mecidiye sokulduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde I. Dünya Savaşı sırasında bir türlü önlenemeyen altın kaçakçılığında daha çok İskenderun Limanı kullanılıyordu (Eldem, s.

202, 313).

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında İskenderun'un ihtiyaca uygun liman tesislerine kavuşması ve bu limanın demir yoluyla bağlantısının sağlanması hususunda teşebbüslere girişildi. 1913'te Bağdat demiryolundan Toprakkale'de ayrılarak İskenderun'a ulaşan şube hattının açılışı yapıldı. Ayrıca küçük deniz araçlarının yanaşabildiği birtakım iskeleler de inşa edildi. Fakat bunu izleyen yıllarda Suriye'nin Osmanlı Devleti'nden kopması İskenderun Limanı'nın hinterlandını küçülttü. Kuzey Suriye ticaret etkinliğinin Halep-Humus demiryolu aracılığıyla Trablusşam'a kayması İskenderun için önemli bir darbe oldu. I. Dünya Savaşı esnasında altı defa bombardımana uğrayan İskenderun harbin sonlarında 9 Kasım 1918'de İngilizler tarafından işgal edildi.

İtilâf devletleri arasındaki gizli anlaşmaların sonucu olarak 10 Kasım 1918 tarihinde Coutelas adlı Fransız savaş gemisinden karaya çıkan ilk Fransız askerî birliği İskenderun'a girdi. 14 Kasım'da da asıl Fransız kuvvetleri şehre çıkmaya başladı. 12 Temmuz 1919'da İngiliz birlikleri İskenderun'dan tamamen çekilerek onların yerini Fransız kuvvetlerinin alması kararlaştırıldı; Ekim 1919'da da Fransızlar'ın idaresine bırakıldı. 20 Ekim 1921 tarihinde imzalanan Ankara İtilâfnâmesi sonucunda Fransızlar Adana, Mersin, Osmaniye, Kilis ve Gaziantep'i boşaltmayı kabul ettikleri halde İskenderun'un boşaltılmayıp şehre İskenderun sancağı adıyla ve Suriye sınırları içinde özel bir idarî muhtariyet verilmesini kabul ettiler.

1937 yılında, Suriye ile Fransa arasındaki müzakereler sırasında Türkiye'nin müdahalesiyle İskenderun sancağı yerine bağımsız Hatay Devleti kuruldu. İskenderun da merkezi Antakya olan bu devletin sınırları içinde yer alıyordu. 1939'da Hatay Devleti'nin Türkiye'ye bağlanması üzerine İskenderun, merkezi Antakya olan Hatay vilâyetine bağlı bir kazanın merkezi oldu. Fransız işgali sırasında 1930 yılına ait rakamlara göre İskenderun'un nüfusu 13.000 kadardı; ilhaktan sonraki ilk nüfus sayımında ise (1940) 11.859 olarak tesbit edildi. İskenderun'da liman faaliyetinin artması ve şehrin büyümesi 1940'lı yıllardan sonra başladı. Anadolu demiryollarının Doğu Anadolu'ya kadar uzatılması İskenderun Limanı'nın hinterlandını genişletti. 1945 sayımında şehrin nüfusu 18.612'ye ulaştı, 1950'de ise 20.000'i aştı. II. Dünya Savaşı'nın ardından

birkaç yıl İstanbul ve İzmir’den sonra Türkiye’nin üçüncü büyük limanı olma özelliğini korudu.

İskenderun’un birbirini dik kesen cadde ve sokaklarıyla düzgün bir planı vardır. Bu plan esas itibariyle 1928 yılında Fransızlar’ın yaptığı planı yansıtır. Sahilde, palmiye ağaçlarıyla süslü “Akdeniz tipi” şehir görünüşündeki Atatürk Bulvarı (Fransız dönemindeki Boulevard Cayla) uzanır. Mareşalçakmak, Beştemmuz (Fransız döneminin Marechal Foch caddesi), Kanatlı caddeleri sahile paralel uzanır. Sahile dik olarak inen Kışla, Yavuzsultanselim, Yenişehir, Şehitpamir, Ulucami ve Raifpaşa caddeleriyle Yenicadde ise yukarıda adı geçen caddeleri keser. Ulucami caddesinin Beştemmuz caddesiyle kesiştiği alan şehrin canlı iş merkezini oluşturur.

Günümüzde İskenderun önemli bir sanayi şehri durumundadır. Gıda, gübre, çimento fabrikalarından başka 1970’te temeli atılan, 1975’te üretime başlayan Türkiye’nin üçüncü demirçelik sanayii (Karabük ve Ereğli’den sonra) İskenderun’un ticarî hayatında daha büyük gelişmelere vesile oldu. Bu fabrikaya 1979’da ikinci, 1985’te üçüncü yüksek fırın eklenerek kapasitesi genişletildi. Sanayi, ticaret ve ulaşım alanındaki hızlı gelişmeye paralel olarak şehrin nüfusu da arttı. 1955’te 46.580 olan nüfus ilk defa 1975’te 100.000’i aştı (107.437); 1985’te 152.096’ya, 1990’da 154.807’ye ulaştı, 1997’de de 161.728’e yükseldi. Bu nüfus artışına paralel olarak şehrin mekân açısından büyümesi de sürdü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 182; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 216; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 255; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, IV, 1576-1577; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 597; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 46-47; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Copenhagen 1774, III, 18; Cuinet, II, 201-208; P. Jacquet,

Antioche, [baskı yeri yok] 1931, s. 56, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70; A. Faik Türkmen, Mufassal Hatay, İstanbul 1937, s. 101, 102; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 184, 409, 465, 610; Tayfur Sökmen, Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar, Ankara 1978, s. 14, 20, 35, 60-61, 77-86; R. Kireççi, İskenderun [baskı yeri yok], 1996; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 118; Kemal Çelik, Millî Mücadele'de Adana ve Havalisi (1918-1922), Ankara 1999, s. 9, 10, 41, 54, 64, 65, 99; Edhem Eldem, Osmanlı Bankası Tarihi, İstanbul 2000, s. 202, 313; Cemal Alagöz, "Coğrafya Gözüyle Hatay", DTCFD, II/2 (1944), s. 214; İdris Bostan, "Osmanlı Topraklarında İlk Petrolün Bulunuşu ve İskenderun'da İlk Petrol İşletme Çalışmaları", Coğrafya Araştırmaları, II, Ankara 1990, s. 129-135; Suraiya Faroqhi, "Traders and Customs Officials in 1660s Iskenderun", New Perspectives on Turkey, sy. 5-6, İstanbul 1991, s. 107-121; Mustafa Budak, "TBMM Gizli Celse Zabıtlarına Göre Lozan Konferansı ve İskenderun Sancağı", İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 39-46; Saliha Koday, "İskenderun Limanı", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 33, İstanbul 1998, s. 211-235; Besim Darkot, "İskenderûn", İA, V/2, s. 1090-1093; J. H. Mordtmann, "Iskandarūn", EI^2 (İng.), IV, 138; Halil Sahillioğlu, "Antakya", DİA, III, 231, 232.

Metin Tuncel

İSKİLİBÎ

(ö. 1199/1785)

Osmanlı âlimi.

İskilip'te doğdu. Adı Yûsuf, babasının adı Osman olup ayrıca Halîmî nisbesiyle anılmıştır. İstanbul'a yerleşerek Süleymaniye ve Fâtih camilerinde vâiz ve dersiâm olarak görev yaptığı, Cemâziyelevvel 1199'da (Mart 1785) vefat ettiği ve Topkapı'da medfun bulunduğu dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Eserlerinin incelenmesinden Arap dili, mantık, tefsir ve hadis başta olmak üzere aklî ve naklî ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim olduğu anlaşılan İskilibî, bir müfessir olarak âyetleri yorumlarken sadece nakle dayanmakla kalmamış, o dönemde hâkim olan ilmî ve felsefî birikimden faydalanmış, aklî ve naklî ilimleri birlikte ele almıştır.

Eserleri. 1. el-Mevhibetü'l-ilâhiyye ve'l-ʿaṭıyyetü's-sübḥâniyye. Müellifin en hacimli eseri olup Zilzâl sûresinden Nâs sûresine kadar olan on beş kısa sûrenin geniş tefsiridir. Pek çok rivayetin yanı sıra yer yer dil, mantık, kelâm ve tasavvufla ilgili tartışmaları da ihtiva eden eserin bir nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 198). 2. Netâʾicü'l-efkâr ve ẓevâhirü'l-ezhâr. Birçok muteber eserin incelenmesi suretiyle telif edildiği için bu adın verildiği belirtilen (vr. 97b) çalışma Bakara sûresinin 284. âyetinin tefsirine dairdir. Âyetle ilgili olarak Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'inden yapılan iktibasla başlayan risâlede müellifin dille ve özellikle insan nefsiyle ilgili felsefî birikiminin değerlendirildiği görülmektedir. Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3667, vr. 95-104) ve Köprülü (Mehmed Âsım, nr. 279) kütüphanelerinde iki nüshası mevcut olup Köprülü nüshasındaki adı Neticetü'l-fiker şeklindedir. 3. Lisânü'l-mantık fî maârifi'n-nutk. Müellif bu çalışmasında Esîrüddin el-Ebherî'nin mantığa dair Îsâġûcî adlı eserini şerh ederek Türkçe'ye çevirmiştir. Eserin Köprülü Kütüphanesi'nde (Mehmed Âsım, nr. 279, vr. 7-21) ve Millî Kütüphane'de (Mikrofilm Arşivi [A], nr. 1629/1) nüshaları bulunmaktadır. 4. Tuhfetü'l-ihvân. Sarfla ilgili Türkçe bir eserdir (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 279, vr. 24-38). 5. Tercemetü'l-Avâmili'l-cedîde. Birgivî'nin nahiv ilmine

dair eserinin Türkçe çevirisidir (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 279, vr. 21-24).

BİBLİYOGRAFYA

İskilibî, Netâʾicü'l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3667, vr. 97b; Sicill-i Osmânî, IV, 666; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 570; Muhammed Abay, Osmanlı Dönemi Müfessirleri (yüksek lisans tezi, 1992), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 168; Bünyamin Erul, "İlmiyye Sınıfına Mensup Bazı İskilipli Âlimler ve Eserleri", Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (haz. Mevlüt Uyanık), Ankara 1998, s. 344-348.

Bünyamin Erul

İSKİLİPLİ MEHMED ÂTIF EFENDİ

(1875-1926)

Türk din âlimi ve yazarı.

İskilip'in Tophane (Toyhane) köyünde doğdu. Babası, Akkoyunlu aşireti beylerinden ve İmamoğulları'ndan Mehmed Ali Ağa, annesi Mekke-i Mükerreme'den göç etmiş Benî Hattâb aşireti şeyhlerinden, Kartaldağ yaylasında medfun Arap Dede adıyla şöhret bulmuş şeyhin torunu Nazlı Hanım'dır.

Altı aylıkken öksüz kalan Mehmed Âtıf dedesi Hasan Kethüdâ tarafından büyütüldü. İlk dinî bilgileri köyündeki hocalardan aldı. İskilip'te müderrislik yapan Hoca Abdullah Efendi'den bir süre ders okuduktan sonra ailesinin muhalefetine rağmen ilim tahsili amacıyla İstanbul'a gitti. Burada öğrenimine devam ederken bir yandan da geçimini sağlamaya çalıştı. 1902'de medrese tahsilini bitirdi ve aynı yıl açılan ruûs imtihanına girerek "İstanbul müderrisliği"ni kazandı; ertesi yıl Fâtih Camii'nde ders vermeye başladı. Bu arada İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi'nden 1905'te mezun olarak Kabataş Lisesi Arapça öğretmenliğine tayin edilen Âtıf Efendi, Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi'nde bulunan dersiâmların mağduriyetini giderme konusunda yaptığı çalışmalar üzerine şeyhülislâm tarafından Bodrum'a sürüldü; oradan da Kırımlı İbrâhim Tâli Efendi'nin pasaportu ile Kırım'a geçti. Kırım'dan Varşova'ya kadar giden Âtıf Efendi, II. Meşrutiyet'in ilânından bir hafta önce İstanbul'a döndü. 1910'da medâris müfettişliğine getirildi. Bu arada Sebîlürreşad ve Beyânülhak'ta yazılar yazdı. Donanma Cemiyeti yararına kaleme aldığı Nazar-ı Şerîatte Kuvve-i Berriyye ve Bahriyye'nin Ehemmiyet ve Vücûbu adlı eseri dolayısıyla takdirnâme aldı.

31 Mart Vak'ası'nda bir hafta tutuklu kalan Mehmed Âtıf Efendi, Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi (1913) olayında dahli olduğu gerekçesiyle

Sinop'a sürüldü. Çorum, Boğazlıyan ve Sungurlu'da yaklaşık bir buçuk yıl kadar sürgün hayatı yaşadıktan sonra İstanbul'a döndü. Her iki olaydan sonra da resmî makamlar bir yanlışlığa kurban gittiğini, suçlu olmadığının anlaşıldığını ifade etmişlerdir (Ebül'ulâ Mardin, II-III, 970). Dört yıl görev alamadı. 1918'den sonra Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kısm-ı âlî tefsîr-i şerîf ve Medresetü'l-kudât'ta hikmeti teşrîiyye müderrisliğine tayin edildi. 1 Ocak 1919'da da İbtidâ-i Dâhil Medresesi umum müdürlüğü idarî görevine getirildi.

19 Şubat 1919'da Mustafa Sabri Efendi'nin başkanlığında kurulan Müderrisîn Cemiyeti'nin ikinci başkanlığına tayin edildi. Cemiyet, 24 Kasım 1919'da genel kurul toplantısında alınan karar gereğince Teâlî-i İslâm Cemiyeti adını aldı ve Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlık makamına tayini üzerine başkanlığa Âtıf Efendi getirildi. Cemiyet, ilk olarak İzmir'in Yunanlılar tarafından işgalini protesto eden bir beyannâme yayımladı. İskilipli, işgal kuvvetlerine ve yeni bir tehlike olarak ortaya çıkan Bolşevizm'e karşı olan beyannâmelere de imza attı. Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde şubeleri açılan Teâlî-i İslâm Cemiyeti pek çok kitap bastırarak dağıttı ve köylü çocuklarının bilgilendirilmelerine öncülük etti, ayrıca bir ilmihal ile İslâm tarihi kitabı hazırlattı.

1922 yılı Ramazanında huzur derslerine muhatap olarak katılan Âtıf Efendi, Alemdar ve Mahfil gibi gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Cenab Şahabeddin, Ömer Rıza (Doğrul) ve Süleyman Nazif ile itikadî ve fıkhî konularda kalem münakaşalarına girişti. Bu arada İstiklâl Savaşı'nda işgal güçlerine karşı mücadele verdi.

1924'te yazıp Maarif Vekâleti'nin ruhsatı ile bastırdığı Frenk Mukallidliği ve Şapka adlı risâlesi yüzünden şapka kanununa muhalefetten dolayı 7 Aralık 1925'te tutuklandı ve Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından Giresun'a sevkedildi. Ankara İstiklâl Mahkemesi Of, Erzurum, Rize vb. yörelerdeki şapka kanununa aykırı hareketlerle ilgisi olup olmadığını araştırdı. Söz konusu eserini, ilgili kanunun çıkmasından yaklaşık bir buçuk yıl önce yazmış olması ve suçunun sabit görülmemesi üzerine berat ettiyse de serbest bırakılmayarak İstanbul'a getirildi, oradan da tekrar Ankara'ya gönderildi. 1926 yılı başlarından itibaren Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından tutuklu olarak yargılandı. Savcı Necip Ali'nin (Küçüka) iddia

makamı olarak istediği üç yıllık kürek cezasına karşılık mahkeme heyetince idama mahkûm edildi. 4 Şubat 1926'da Ankara'da eski meclis binası yakınlarındaki Karaoğlan Çarşısı'nda Babaeski müftüsü Ali Rızâ Efendi ile beraber idam edildi (ayrıca bk. İSTİKLÂL MAHKEMELERİ).

Başlıca eserleri şunlardır: Nazar-ı Şerîatte Kuvve-i Berriyye ve Bahriyye'nin Ehemmiyet ve Vücûbu (İstanbul 1326); Muînü't-talebe (İstanbul 1326); Medeniyyeti Şer'iyye ve Terakkiyât-ı Dîniyye (İstanbul 1329; Şeriat Medeniyyeti, s. nşr. Sadık Albayrak, İstanbul 1975); Mir'âtü'l-İslâm (İstanbul 1332); İslâm Yolu (İstanbul 1338; Yeni İlmihal: İslam Yolu, s. nşr. S. Hüküm, İstanbul 1991); Tesettür-i Şer'î (İstanbul 1339); İslâm Çığırı

(İstanbul 1339); Dîn-i İslâm'da Men'-i Müskirât (İstanbul 1340); Frenk Mukallidliği ve Şapka (İstanbul 1340; s. nşr. Ömer Faruk, İstanbul 1994). Frenk Mukallidliği ve Şapka, Dîn-i İslâm'da Men'-i Müskirât ve Mir'âtü'l-İslâm adlı eserleriyle Sebîlürreşad, Beyânü'l-Hak, Mahfil ve Alemdar'da çıkan bazı yazıları bir araya getirilerek Frenk Mukallitliği ve İslam adıyla Sadık Albayrak tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1976). Ayrıca Frenk Mukallidliği ve Şapka'nın dışındaki bütün eserleri ve yazıları İskilipli Âtıf Hoca Nasıl İdam Edildi? (İskilipli Atıf Efendi ve Tüm Eserleri; haz. Sadık Hocaoğlu, İstanbul, ts.) ve yazma halindeki Mültekā tercümesi İslâm Fıkhı altında yeni harflerle neşredilmiştir (I-VI, haz. Mümtaz Habip Güven - Abdullah Sivridağ, İstanbul 1994).

BİBLİYOGRAFYA

İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1334, s. 130, 175; Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926 (haz. Ahmed Nedim), İstanbul 1993, s. 109-115; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1966, II-III, 969-976; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, III, 114-115; Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, Ankara 1982, s. 318-319; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, II, 382-383, 385-386; a.mlf., "Mehmed Atıf Efendi (İskilipli)", TDEA, VI, 199; Tâhirülmevlevî, Matbuat

Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 63, 67-70, 176, 192, 194, 204, 211-214, 220-223, 225, 284-285, 298 vd., 321-322; A. Turan Alkan, İstiklâl Mahkemeleri, İstanbul 1993, s. 81-82.

Sadık Albayrak

İSKİT, Server Rifat

(1894-1975)

Gazeteci, yazar, basın tarihçisi ve yayıncı.

8 Nisan 1894'te İstanbul'da Otakçıbaşı'nda dünyaya geldi. Babası emekli yüzbaşı Mehmet Rifat Bey, annesi Fatma Hasene Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Eyüp'te Maşrık-ı Füyûzât Mektebi'nde tamamladı (Ağustos 1909). Vefa İdâdîsi son sınıfında iken bir an önce hayatını kazanma mecburiyetinden dolayı imtihanla Tatbîkāt-ı Baytariyye Mektebi'ne girdi. Buradan mezun olduktan sonra (Temmuz 1913). Muş Sancağı Tatbîkāt-ı Baytariyye memurluğuna tayin edildi. I. Dünya Savaşı'nda ihtiyat baytar mülâzım-ı sâniliği rütbesiyle çağrıldığı askerliğinin büyük bir kısmı Kafkas cephesinde geçti. 1919'da terhis edildikten sonra bir süre açıkta kaldıysa da Millî Mücadele'nin başlaması üzerine tekrar İstanbul'dan Anadolu'ya geçerek önce Karaman'da (Eylül 1919 - Ocak 1922), ardından Konya'da (Şubat 1922 - Eylül 1923) merkez muavin baytarlığı görevlerinde bulundu.

Server İskit'in basın dünyasına girişi, Mayıs 1924'te Konya Vilâyeti Matbaası müdürlüğü göreviyle başladı. 1926'da Antalya Ticaret ve Sanayi Odası başkâtipliğini takiben Ankara'da Matbuat Umum Müdürlüğü'nün neşriyat şubesinde muharrir (1926-1927), buradan ayrıldıktan sonra da bir süre Hâkimiyeti Milliye gazetesinde musahhih olarak çalıştı. Ankara Şehremâneti'nde muhamminlik (1931), Yeni Asır gazetesinde yazarlık (1931-1933) yaptı. Ardından Matbuat Umum Müdürlüğü'ndeki görevine döndü (1934-1944). Bunu İstanbul Mıntıka Müdürlüğü'ndeki görevi takip etti (1944). 1954'te emekliye ayrıldı. Son yıllarını kendi adıyla kurduğu İskit Yayınevi'nin faaliyetleriyle geçiren Server İskit 18 Nisan 1975'te İstanbul'da öldü ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi.

Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânıyla kısmen serbest bir ortamda tekrar gelişmeye başlayan basın faaliyeti, birçokları gibi Server İskit'e de yazı hayatına girme imkânı vermiştir. Vefa İdâdîsi'nde henüz talebe iken Gıdık adlı bir mizah dergisinde karikatür çizerek Bâbıâli'ye ilk adımını atan

ve 1913'te görevli olarak gittiği Muş'ta Peyâm gazetesinin muhabirliğini yapan İskit, I. Dünya Savaşı sırasında Kayseri Vilâyet Gazetesi'nde (1916), yazılar yazdı. Ancak gazetecilik hayatındaki ilk büyük tecrübeyi Konya'da yayımlanmakta olan Babalık gazetesinde kazandı (1921-1924). Bir süre sonra Talat Mustafa ile birlikte Ankara gazetesini çıkardı (elli dokuz sayı, Ocak-Mart 1927). Sırasıyla Hâkimiyeti Milliye, Son Posta, Yeni Asır, Milliyet, Ankara Postası, Yedigün, Ülkü, Tasvîr-i Efkâr, Hürriyet ve Yeni Gazete'de muhabir, mizah yazarı, sekreter ve yazar olarak çalıştı.

Server İskit'in 1944 yılında İstanbul'da kurduğu İskit Yayınevi neşrettiği ansiklopedi, dergi ve kitaplarla Türk kültür hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Burada ilk olarak her maddesini sahanın mütehassıslarına yazdırdığı Aylık Ansiklopedi'yi çıkarmıştır. Yayınevinin çıkardığı Resimli Tarih Mecmuası ile (Mayıs 1950 - Aralık 1956 arasında seksen dört sayı) Resimli Yeni Tarih Dergisi (Ocak 1957 - Eylül 1960 arasında kırk beş sayı) Türkiye'deki aylık popüler tarih dergilerinin ilklerindendir. Bunlardan özellikle birincisinde yakın tarihe dair hâtırat türünden neşriyat dikkati çekmektedir. Server İskit'in Osman Eti ile beraber kaleme aldığı Genç Müslümanın Kitabı (İstanbul 1947) İskit Yayınevi'nin ilk kitabıdır. Yayımlanan diğer önemli eserler arasında İbrahim Alâeddin Gövsa'nın hazırladığı, onun vefatı üzerine bir heyet tarafından tamamlanan Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi ile (I-V, İstanbul 1947-1954) ilk dört cildi Mustafa Cezar'ın başkanlığındaki bir heyetin hazırladığı, Resimli Yeni Tarih Dergisi'nin eki olarak verilen, son iki cildi ise Midhat Sertoğlu tarafından yazılarak müstakil bir kitap halinde de yayımlanan Mufassal Osmanlı Tarihi'dir. Yayınevinin diğer neşriyatı arasında Kâmil Kepeci'nin Tarih Lugatı ile (İstanbul 1952) büyük ölçüde bundan faydalanan Midhat Sertoğlu'nun Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi (İstanbul 1958) yer almaktadır.

Eserleri. 1. Dünya Matbuatına Bir Bakış (İstanbul 1935). Türkiye dahil olmak üzere belli başlı dünya ülkelerinde yayımlanan gazeteler hakkında derli toplu bilgilerin verildiği, imzasız yayımlanan bu eserin Server İskit tarafından Burhan Belge, Sadri Ertem ve Emin Erim'le birlikte yazıldığı bilinmektedir. 2. Birinci Basın Kongresi (İstanbul 1936). 25-27 Mayıs 1935'te Ankara'da toplanan kongrenin zabıtları ile gazetelerde kongreye dair çıkan haberlerden meydana gelmektedir. 3. Husûsî İlk Türkçe

Gazetemiz Tercümân-ı Ahvâl ve Agâh Efendi (Ankara 1937). 4. Türkiye'de Matbuat Rejimleri (İstanbul 1939). Basın ve yayın hakkındaki her türlü mevzuatı, Meclisi Meb'ûsan'daki

tartışmalarını ve basın tarihini ihtiva etmektedir. 5. Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış (İstanbul 1939). 1729-1939 arasındaki basın ve yayın hayatını ana hatlarıyla ele alan kitap, resmî ve gayri resmî matbaalarla İstanbul kitapçıları hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. 6. Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları (İstanbul 1943). Bir yandan basının, diğer yandan basınla ilgili mevzuatın ve kurumların gelişmesini incelemektedir. XIX. yüzyılda kurulan Matbuat Müdüriyeti ile onun devamı niteliğindeki Matbuat Umum Müdürlüğü'nün tarihçesi ve faaliyetlerini, bu kurumda görev yapan müdürlerin biyografilerini ihtiva eden yegâne müracaat kaynağıdır. 7. Türkiye'de Çıkmakta Bulunan Gazeteler ve Mecmualar (I-V, İstanbul 1940-1945, Feridun Fazıl Tülbentçi ile birlikte). 8. Amme Efkârı ve İlk Gazetelerimiz (İstanbul 1959). İstanbul Gazeteciler Cemiyeti'nde verdiği bir konferansın metnidir. Yazarın diğer bazı eserleri de şunlardır: Dünkü Mizahımızdan Yazı ve Çizgiler (İstanbul 1960), Kadınlar Duymasın (İstanbul 1933, Zaparta takma adıyla), Seçme Latifeler ve Nükteler (1943), Nasrettin Hoca Latifeleri (1943), Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden En Güzel Seçmeler (1962), Dünya Tarihinden Garip ve İbret Verici Fıkralar (1964). Server İskit'in Türk Basınının (1835-1935) Yüz Yılı ve Sansür ile Kısa Basın Tarihimiz adlı çalışmaları henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Gövsa, Türk Meşhurları, s. 192; Süreyya Sami Berkem, Unutulmuş Günler, İstanbul 1960, s. 151; Osman Nebioğlu, Türkiye'de Kim Kimdir?, İstanbul 1961-62, s. 363-364; Füruzan Hüsrev Tökin, Basın Ansiklopedisi, İstanbul 1963, s. 76; Server İskit: Basında 60 Yıl 1910-1970, İstanbul 1970, s. 5, 21-27; Fuad Süreyya Oral, Cumhuriyet Basın Tarihi 1923-1973, Ankara 1973, s. 49; M. Behçet Yazar, "Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: Server Rifat İskit", Yedigün, sy. 411, İstanbul 20 Kânun-ı Sâni 1941, s. 15; [Sezaî] Solelli,

“Server İskit”, Hafta, sy. 42, İstanbul 14 Haziran 1950, s. 12; “Yazar ve Editör Olarak Server İskit”, Kitap Belleten, sy. 2, İstanbul 1960, s. 18; Ali Birinci, “Server İskit”, Kebîkeç, II/3, Ankara 1996, s. 57-66; TA, IV, 1435; Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi, İstanbul, ts., V, 3144-3145; Sosyalist Kültür Ansiklopedisi, İstanbul 1978, VII, 596; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, VI, 2993; ABr., XII, 20.

Ali Birinci